

Internationale
Katholische Zeitschrift
»Communio«

42. Jahrgang
2013

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA
GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistent: Tobias Mayer, Universität Wien,
Institut für Dogmatische Theologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien. E-Mail: info@communio.de.

Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern

Druck: Kessler Druck + Medien GmbH & Co. KG, Bobingen

Satz: Tobias Mayer – Anton Schmid

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von
Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

www.communio.de

INHALT

JAN./FEB. 2013: RENAISSANCE DES KATHOLISCHEN IN DER GEGENWARTSLITERATUR?, S. 1-112	
MÄRZ/APRIL 2013: UNIVERSITÄT, S. 113-220	
MAI/JUNI 2013: GABE – GEGENWART – WANDLUNG. ZUR THEOLOGIE DER EUCHARISTIE, S. 221-324	
JULI/AUGUST 2013: RITUALE, S. 325-432	
SEPTEMBER/OKTOBER 2013: ECCLESIAM SANCTAM, S. 433-540	
NOVEMBER/DEZEMBER 2013: CREDO, S. 541-656	
Ansorge, Dirk: «Vergib uns unsere Schuld!» – Schuldbekennnis und Vergebungsbitten Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000	460
Armogathe, Jean-Robert: «Das ist würdig und recht» – Die Liturgie und das Kirchenrecht	357
Bieringer, Andreas – Tück, Jan-Heiner: Renaissance des Katholischen in der Gegenwartsliteratur. Editorial	1
Bieringer, Andreas: «Ein Schwanken ging durch die Welt» – Zum Einfluss der katholischen Liturgie auf die Literatur der Gegenwart	4
Brunner, Dorothee: Hörendes Verweilen vor dem Allerheiligsten. Olivier Messiaens Orgelwerk «Livre du Saint Sacrement»	307
Buckenmaier, Achim: Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche. Augustinus' Argumentation gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik	509
Deibl, Jakob: Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früherer Lyrik	520
Frère Émile: Treue zur Zukunft. Yves Congar über Tradition, Reform und Katholizität	185
Frère Richard: Kinder, Kleine, Unmündige und Geringe im Matthäus- evangelium	633
Garhammer, Erich: «Epiphanie der Stille» – Die Geburt der Sprache aus dem Geist der Liturgie bei Arnold Stadler und Hanns-Josef Ortheil	17
Geck, Philip: Geheiligte Vorstellungskraft. Zu C. S. Lewis' 50. Todestag	535
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Sunrise – Das Buch Joseph	431
Hake, Joachim: Von Anbetung, Schönheit und dem Blick der Madonna. Leseerfahrungen mit Martin Walser	32
Haunerland, Winfried: In Treue zum Auftrag Jesu. Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Christseins heute	270
Henrici, Peter: Kann man die Kirche heilig nennen? Editorial	433
– : Wie kann man heute noch an Gott glauben? Überlegungen eines philosophierenden Bibellesers	580

Hillgruber, Christian: Gefährdungen der Religionsfreiheit in den säkularen Gesellschaften Europas	612
Hürlimann, Thomas: Berliner Madonna	100
In eigener Sache	540
Kasper, Walter: Die liturgische Eneuerung – die erste und sichtbarste Frucht des Konzils	621
– : Die ökumenische Bedeutung der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen	496
Knop, Julia: «Bis du kommst in Herrlichkeit!» – Zeit-Zeichen Eucharistie	281
– : Editorial (Credo)	541
Koch, Kurt: Ein konsequenter Papst des Konzils. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. und das Zweite Vatikanum	379
Kutzer, Mirja: «Unterwegs im Namen des Herrn» – Thomas Glavinics Roadstory zur Gospa von Medjugorje	111
Maier, Hans: Nur ein flüchtiger Moment? Die katholische Literatur der Nachkriegszeit	62
Marion, Jean-Luc: Die Universalität der Universität	116
McPartlan, Paul: Theologie im Spektrum der Universität. Das Dokument der Theologenkommission – Eine Würdigung	170
Meier, Herbert: Der Schatten des Novalis	427
– : Drei Gedichte	216
Menke, Karl-Heinz: Die Sakramentalität der Eucharistie	249
Novotný, Vojtěch: Die Treue des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes	646
Quartier, Thomas: Eine liturgische Spiritualität der Trauer. Moderne Trauerrituale und monastische Kontrapunkte	340
Reuter, Wolfgang: «Wie Rituale abgehen» – Rituelle Kompetenz in Sport und Kirche	367
Sattler, Dorothea: Geboren, um zu sterben? Der Lebensweg Jesu Christi und der Glaubensweg der Menschen	562
Schirpenbach, Meik P.: Vom Glaubensreichtum einer glaubensarmen Zeit	601
Schlögel, Herbert: Kirche als Communio und die Gemeinschaft der Tugenden	203
– : Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven	485
Schlosser, Marianne: Berufen zur Heiligkeit in der communio sanctorum. Anmerkungen zum 5. Kapitel von «Lumen gentium»	448

Schörghofer, Gustav: Von Welten und Modellen. Die Kunst von Ralo Mayer	93
Schwienhorst-Schönberger, Ludger: «Brot vom Himmel» – Das Manna in der Wüste (Ex 16) und die Brotrede Jesu in Kafarnaum (Joh 6)	224
Söding, Thomas: Brot und Wein. Die Gaben beim Letzten Abendmahl	237
– : Die Freiheit des Anfangs. Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.	73
– : Editorial (Universität)	113
– : Wenn ich schwach bin, bin ich stark (2Kor 12, 10). Ein exegetischer Kommentar zum Rücktritt von Papst Benedikt	181
Spiteris, Ioannis: Die Heiligkeit der Kirche im Verständnis der Ostkirchen. Zur Theologie des Nikolaus Kabasilas	471
Splett, Jörg: «Ich glaube – hilf meinem Unglauben!» (Mk 9, 24)	588
– : Transfiguration. Verklärung zur Kenntlichkeit	401
Stadler, Arnold: Der große Verzicht	415
Stoll, Christian: Abschied von Europa. Anmerkungen zur Globalisierung des Papsttums	317
– : Katholische Religionssoziologie? Über Hans Joas' «Glaube als Option»	219
Stubenrauch, Bertram: Ich glaube an den Heiligen Geist...	572
Tück, Jan-Heiner: «Das Missale zwischen den Zähnen» – Thomas Hürlimanns Erzählung «Die Tessinerin» wieder gelesen	40
– : Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede	544
– : Editorial (Gabe – Gegenwart – Wandlung)	221
– : Leib Christi – Gabe des Lebens. Zur poetischen Theologie des Hymnus «Sacris solemniis» des Thomas von Aquin	291
Vaz, Armindo dos Santos: «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig» – Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel	436
Walter, Peter: Universität und Theologie im Mittelalter	127
Webster, John: Sub ratione dei. Zum Verhältnis von Theologie und Universität	151
Zaborowski, Holger: Editorial (Rituale)	325
– : Krise der Universität – Universität der Krise	138
– : Sorge, Wahrheit, Zeugnis. Zu Andreas Maiers «Sanssouci»	52
– : Vom Geschehen des Rituals. Hermeneutische Überlegungen	327

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Renaissance des Katholischen in der Gegenwartsliteratur?

- Andreas Bieringer «Ein Schwanken ging durch die Welt» –
Zum Einfluss der katholischen Liturgie
auf die Literatur der Gegenwart
- Erich Garhammer «Epiphanie der Stille» – Arnold Stadler
und Hanns-Josef Ortheil
- Joachim Hake Von Anbetung, Schönheit und dem Blick der
Madonna. Leseerfahrungen mit Martin Walser
- Jan-Heiner Tück «Das Missale zwischen den Zähnen» – Thomas
Hürlimanns Erzählung «Die Tessinerin»
- Holger Zaborowski Sorge, Wahrheit, Zeugnis. Zu Andreas Maiers
«Sanssouci»

Perspektiven

- Hans Maier Nur ein flüchtiger Moment?
Die katholische Literatur der Nachkriegszeit
- Thomas Söding Die Freiheit des Anfangs. Die Kindheitsgeschichten
im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.
- Gustav Schörghofer Von Welten und Modellen

RENAISSANCE DES KATHOLISCHEN IN DER GEGENWARTSLITERATUR?

Editorial

Dichtung und Religion sind verwandt. Sie haben mit Fragen zu tun, die sich dem Menschen unabweisbar aufdrängen, wenn er sich in der Welt zurechtfinden will. Während die Religion die Suche des Menschen nach sich selbst im Lichte der Offenbarung aufgreift, an den Knotenpunkten des Lebens entsprechende Hilfen anbietet und zu einem verbindlichen Lebensstil einlädt, spielt die Literatur Möglichkeiten durch, eröffnet alternative Weltdeutungen und zeigt die Komplexität und Abgründigkeit des Lebens. Die Verwandtschaft zwischen Literatur und Religion, insbesondere dem Christentum, hat sich im 20. Jahrhundert allerdings spürbar gelockert. Die Erschütterung durch den Weltkrieg, die zunehmende Säkularisierung der Lebensverhältnisse in der wirtschaftlich prosperierenden Bundesrepublik, aber auch eine zu den religiösen Traditionen auf Distanz gehende Philosophie dürften mit für diese Lockerung verantwortlich sein. Die Rezeption katholischer Schriftsteller wie Edzard Schaper, Reinhold Schneider oder Gertrud von Le Fort ist in der Mitte des 20. Jahrhunderts stark eingebrochen. Und nachrückende Autoren wie Hans Magnus Enzensberger, Arno Schmidt, Siegfried Lenz oder Günter Grass, allesamt Angehörige der skeptischen Generation, scheinen ihre «religiösen Antennen» weitgehend eingezogen zu haben. In den späten sechziger Jahren wurde dann im Namen der Autonomie scharfe Traditions- und Autoritätskritik geübt, die vor den Kirchen und religiösen Leitbildern nicht Halt machte. Unter Soziologen galt das (inzwischen erschütterte) Dogma, dass mit der zunehmenden Modernisierung der Gesellschaft zwangsläufig die Religion absterben würde. Unter Künstlern und Literaten war es verpönt, religiöse Sujets zu bearbeiten oder gar Bekenntnisse abzugeben.

Gegenläufig zu diesem Trend scheint in den letzten Jahren wieder ein produktives Interesse an religiösen, ja vor allem katholischen Motiven in der Literatur entstanden zu sein. Die jüngsten Veröffentlichungen der BÜCHNER-Preisträger Peter Handke, Martin Walser, Arnold Stadler und Felicitas Hoppe geben davon ein eindrucksvolles Zeugnis. Beichtserfahrungen, Gottesdienstbesuche, Glaubensgespräche und Priestergestalten werden hier einfühlsam beschrieben. Auch Schriftsteller wie Ulla Hahn, Thomas Hürlimann, Hanns-Josef Ortheil und Christoph Ransmayr, um nur diese zu nennen, kommen in ihren Büchern – kritisch entlarvend, aber auch dankbar erinnernd – auf katholische Prägungen zurück. Und bei jüngeren Autoren wie Andreas Maier, der in keinem geschlossenen katholischen Milieu mehr sozialisiert wurde, lässt sich eine neue Unbefangenheit, von Gott zu reden, beobachten. Selbst bekennende Atheisten wie Thomas Glavinic zeigen sich fasziniert vom Katholischen, wenn sie eine Wallfahrt nach Medjugorje riskieren, ohne der Welt der Gläubigen wirklich näher zu kommen.

Lässt sich deshalb schon von einer Renaissance des Religiösen, ja des Katholischen in der Gegenwartsliteratur sprechen? Eine solche Diagnose stößt auf Vorbehalte: Streift nicht jede Literatur, die das Denken und Fühlen von Menschen ausleuchtet, die großen Fragen, die ins Religiöse hinüberspielen? Und bleibt die Verwandtschaft zwischen Dichtung und Religion nicht auch dann bestehen, wenn explizit religiöses Vokabular in der Literatur fehlt? Dann wäre die Religion aus der Literatur aber nie verschwunden gewesen. Ist umgekehrt jede Erwähnung des Katholischen schon als Renaissance zu werten, als positives Anknüpfen an Traditionen, die weitergeführt werden sollen? Muss man nicht von höchst unterschiedlichen Zugängen reden, die sich durchhalten und die immer auf die einzelnen Biographien der Schriftsteller zurückverweisen?¹

Religiöse Motive kommen in der Tat häufig bei der literarischen Aufarbeitung einer katholischen Kindheit oder Erziehung in einer Klosterschule ins Spiel, wie ein Blick in die Literaturgeschichte der sechziger und siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zeigt. Erziehungs- und Internatsromane wie *Die Klosterschule* (1968) von Barbara Frischmuth wurden über Nacht zu Bestsellern und trugen mit zur Emanzipation aus kirchlichen Bindungen bei. Der Auszug aus einer geschlossenen Gegenwart steht noch als Vorzeichen unter den Romanen von Paul Ingendaay *Warum du mich verlassen hast* (2006) und Christoph Peters *Wir in Kahlenbeck* (2012), die beide auf unterschiedliche Weise autobiographische Erfahrungen in einem katholischen Internat am Niederrhein nachzeichnen.

Wenn nicht alles täuscht, entdecken jedoch wichtige Stimmen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nach Jahren der kritischen Distanz ihre katholische Herkunft neu. Diese Wiederanknüpfungen gehen über eine reine Protest- und Distanzierungsprosa hinaus, wie sie etwa von Josef Winkler bekannt ist. Dass es sich dabei fast ausschließlich um katholisch geprägte Autoren handelt, rechtfertigt die Fragestellung, ob es eine Renaissance des Katholischen in der Gegenwartsliteratur gibt. Wie produktiv diese Prozesse für die (theologisch) interessierte Leserschaft sein können, zeigt nicht zuletzt Martin Walser mit seinem Buch *Mein Jenseits* (das Eingang gefunden hat in den Roman *Muttersohn*) und seinem viel beachteten Essay *Rechtfertigung, eine Versuchung*, in dem allerdings protestantische Referenzgrößen wie Martin Luther, Johannes Calvin und Karl Barth eine hervorgehobene Rolle spielen. Zweifelsohne haben manche Schriftsteller ein besonderes Interesse an der katholischen Liturgie. Martin Mosebachs Streitschrift *Häresie der Formlosigkeit*, die mit spitzer Feder die nachkonziliare Liturgiereform anprangert, ist bekannt. Aber im Gegensatz zu Autoren wie Peter Handke, Arnold Stadler oder Hanns-Josef Ortheil spielt die katholische Liturgie in Mosebachs literarischen Werken kaum eine Rolle. Die Faszination für die Liturgie dürfte zum einen mit der Farben- und Formensprache des Rituals zu tun haben. Auch ist die ästhetische Qualität der liturgischen Hochsprache nicht zu unterschätzen, die das Sprachempfinden nicht weniger Schriftsteller maßgeblich geprägt hat. Es scheint Affinitäten zwischen ritueller und poetischer Sprache zu geben, auf die nicht zuletzt Peter Handke schon früh hingewiesen hat.

Das gegenwärtige Heft wirft die Frage nach einer Renaissance des Katholischen in der Gegenwartsliteratur auf, ohne sie abschließend beantworten zu wollen. Es werden allenfalls Bausteine geboten. Zunächst zeigt *Andreas Bieringer* die beeindruckende

Präsenz liturgischer Motive im Werk Peter Handkes, ohne den Schriftsteller theologisch zu vereinnahmen. *Joachim Hake* beleuchtet in seinem Essay über die Novelle *Mein Jenseits* katholische Sehnsuchtsbilder Martin Walsers im Ringen um Schönheit und Anerkennung jenseits gängiger Kulturreligiosität. *Erich Garhammer* geht auf Hanns-Josef Ortheils Buch *Die Erfindung des Lebens* ein, das die sprachprägende Potenz der Liturgie feiert, aber auch die bedrückende Atmosphäre in einem katholischen Musikinternat beklagt. *Jan-Heiner Tück* unterzieht Thomas Hürlimanns in zwölf Sprachen übersetzte Erzählung *Die Tessinerin* einer Relecture. Hier werden Krankheit und Sterben einer Frau durch religiöse Praktiken begleitet und gedeutet, wobei die routinierte Veräußerlichung dieser Praktiken das Absterben des gelebten Glaubens anzeigt und die Frage aufwirft, was bleibt, wenn die Religion als Halt wegbricht. *Holger Zaborowski* schließlich wirft einen Blick auf Andreas Maiers Roman *Sanscouci*, in dem ein russischer Mönch dem spätmodernen westlichen *way of life* den Spiegel vorhält.

In den *Perspektiven* blickt *Hans Maier* auf die literarische Situation der deutschen Nachkriegsjahre zurück und würdigt die katholischen Protagonisten, deren kurze Hoch-Zeit heute ins Vergessen abzusinken droht. *Thomas Söding* bietet eine kritische Würdigung des letzten Bandes *Jesus von Nazareth*, in dem Papst Benedikt XVI. seine Deutung der Kindheitsgeschichte Jesu vorstellt. *Mirja Kutzer* bespricht Thomas Glavinics bereits erwähntes Buch *Unterwegs im Namen des Herrn*, den Wallfahrtsbericht eines Atheisten, der in sich eine religiöse Sehnsucht verspürt, ohne der Welt der Gläubigen näher zu kommen. *Gustav Schörghofer SJ* stellt das Werk des Gegenwartskünstlers Ralo Mayer vor. Das letzte Wort hat der Schweizer Schriftsteller *Thomas Hürlimann*, der in der Rubrik *Stimme des Gastes* unter dem Titel *Berliner Madonna* einen autobiographisch gefärbten Essay zur Mariologie bietet.

Andreas Bieringer

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

¹ Zur Debatte vgl. Georg LANGENHORST, «Ich gönne mir das Wort Gott». *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*, Freiburg 2009, der einen instruktiven Überblick bietet und in der Gegenwartsliteratur eine neue Unbefangenheit, von Gott zu reden, diagnostiziert. Kritisch zu dieser Diagnose: Erich GARHAMMER, *Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie*, Würzburg 2011. Einen anthropologischen Zugang wählt Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Trauer und Tod in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010. Zur methodischen Grundlegung einer theologischen Auseinandersetzung mit Literatur vgl. die Studie von Mirja KUTZER, *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg 2006 und neuerdings Ottmar FUCHS, *Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur*, Ostfildern 2011. Zur Heiligen Schrift als Quelle literarischer Produktion vgl. Christoph GELLNER, *Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt Sonderausgabe 2010.

«EIN SCHWANKEN GING DURCH DIE WELT»

Zum Einfluss der katholischen Liturgie auf die Literatur der Gegenwart

Über religiöse und konfessionelle Grenzen hinaus wurden Schriftsteller immer wieder vom katholischen Gottesdienst mit all seinen unterschiedlichen Feierformen inspiriert. In seiner *Italienischen Reise* brachte Johann Wolfgang von Goethe trotz der sonst so demonstrativ geübten Zurückhaltung gegenüber christlicher Kunst seine «Bewunderung» für die päpstlichen Gottesdienste in der Sixtinischen Kapelle zum Ausdruck. Vor allem das gesungene Morgenoffizium am Karfreitag, auch als Trauermette bekannt, erregte seine schriftstellerische Aufmerksamkeit,¹ auch wenn sich der zelebrierende Papst an anderer Stelle seiner Tagebuchaufzeichnungen lediglich als «ein gemeiner Pfaffe gebärdend und murmelnd» vor dem Altar hin und her bewegte.² Auch Goethes bekannte Darstellungen der sieben Sakramente aus *Dichtung und Wahrheit* könnten an dieser Stelle ins Treffen geführt werden. James Joyce wiederum, um bei einem anderen großen Namen der Literaturgeschichte zu bleiben, lässt seinen monumentalen *Ulysses* mit den ersten Worten der traditionellen lateinischen Messe *Introibo ad altare Dei*, ein Zitat aus Psalm 43 (42) *Judica*, dem sog. *Stufengebet* beginnen.³ Ein intellektueller Saufkopf hält bei diesen Worten ein Rasierbecken mit schmutzigem Schaum vor sich hin. Besonders eindrucksvoll ist die Szene in der der jüdische Protagonist Leopold Bloom voll Spott und Distanz einer Messfeier beiwohnt, eine gewisse Ehrfurcht für den liturgischen Vorgang allerdings nicht unterdrücken kann. Es ist schon auffällig, dass auch die avantgardistische Literatur des 20. Jahrhunderts bei aller Distanzierung vor dem christlichen Kult himmlischen Respekt zeigt. Seit Brigitta Eisenreichs Band *Celans Kreidestern* wissen wir, dass auch Paul Celan in der Bretagne einer «Dunkeloder Trauermette» beiwohnte, was sich wiederum in seinen Gedichten niedergeschlagen haben dürfte.⁴ Dieser eigentümliche Ritus der Karwoche, der durch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils vielerorts stark

ANDREAS BIERINGER, geb. 1982, Studium der Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg. 2012 Promotion in Wien über die Liturgische Erneuerung in den USA, seit 2013 wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg.

an Symbolkraft verloren hat, wird auch als *Officium tenebrarum* bezeichnet und trägt einen besonders deutlichen jüdischen Charakter. In der frühmorgendlichen Tagzeitenliturgie des Gründonnerstags, Karfreitags und Karsamstags liest man überwiegend Lesungen aus den Klageliedern des Propheten Jeremia. Dabei werden die Kerzen des dreieckigen *Teneberleuchters* nach und nach ausgelöscht, damit die Klage über die *Gottesfinsternis* des Karfreitags (vgl. Mt. 27,45, Vulgata: *tenebrae*) durch die Verdunklung des Raumes sinnlich nachvollziehbar wird. Wie Jan-Heiner Tück sehr anschaulich zeigte, bringt Celans Gedicht *Tenebrae*⁵ im Sinn einer «poetisch verfremdeten Christologie» das Leid der jüdischen Opfer der Shoah mit der Passion des Gekreuzigten zusammen.⁶ Noch deutlicher wird die Verbindung im Gedicht *Benedicta* aus dem Band *Die Niemandsrose* von 1963: «Gesegnet: Du, die ihn grüßte, / den Teneberleuchter.»⁷ Der Titel des Gedichts ist dem zweiten Teil des *Ave Maria* in seiner lateinischen Fassung (*Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui*, Jesus) entnommen. Diese Aufzählung, die sich an dieser Stelle mit weiteren Beispielen fortführen ließe, soll einen ersten assoziativen Eindruck über das vielschichtige, wenn nicht schillernde Verhältnis zwischen Literatur und Liturgie geben. Obwohl die beiden Termini *Literatur* und *Liturgie* eine frappierende semantische Ähnlichkeit aufweisen, etymologisch allerdings nicht miteinander verwandt sind, lassen sich unübersehbare Einflüsse konstatieren.

Literatur und Liturgie – ein spannungsreiches Verhältnis

Obschon die große Mehrheit der Schriftsteller spätestens mit Beginn der Moderne ihre «metaphysischen Antennen»⁸ einzog, blieb bei einigen dennoch eine gewisse Affinität für die katholische Liturgie erhalten. Vorerst genügt der Hinweis, dass sich die Literatur der frühen Nachkriegsjahre bis zu Heinrich Bölls *Ansichten eines Clowns* noch ein starkes Sensorium für den Glaubensverlust und das Gefühl der Gottverlassenheit bewahrte. In den sechziger Jahren änderte sich dies jedoch grundlegend und die letzten Reste einer traditionellen religiösen Rückbindung gingen verloren.⁹ Damit soll aber keinesfalls gesagt sein, dass die Literatur nicht auf dieselben Fragestellungen stoßen kann, die auch Gegenstand des religiösen Denkens sind. Just im selben Jahrzehnt (sechziger Jahre) verordnete sich die Katholische Kirche eine längst überfällige Reform ihrer Liturgie, von der sämtliche gottesdienstliche Feierformen betroffen waren. Mit der liturgischen Erneuerung im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) versprach man sich innerhalb der Kirche trotz der schwierigen sozio-kulturellen Begleitumstände einen Neuaufbruch in die Moderne. Mit ihr verschwanden jedoch auch viele Elemente (Gebete, Texte, Riten) aus der gottesdienstlichen Praxis, die in der Literatur bis heute wortreich in die Sprache genommen werden.

Als *pars pro toto* sei hier das Litanei-Gebet genannt, das seit der Liturgiereform in der gottesdienstlichen Praxis vielerorts beinahe gänzlich verstummt ist. Auf diese Weise blieben aber liturgische Spuren bei den Schriftstellern erhalten, die ihren Sitz im Leben der Kirche bereits verloren haben.

Eine kleine aber einflussreiche Gruppe von größtenteils englischen Künstlern und Schriftstellern, die obendrein mehrheitlich nicht einmal katholisch waren, wandte sich aus Unzufriedenheit über die Liturgiereform mit einer Petition an Papst Paul VI., um die traditionelle Liturgie in England (und Wales) feiern zu dürfen. Die Unterzeichner, darunter so bekannte und unterschiedliche Charaktere wie Agatha Christie, Graham Greene, Vladimir Ashkenazy, Kenneth Clark, Robert Graves, Cecil Day-Lewis, Iris Murdoch, Yehudi Menuhin u.a. erreichten ihr Ziel, indem der Papst 1971 ein Indult (auch als «Agatha Christi-Indult» bekannt) gewährte, das die Teilnahme an der Messe im traditionellen Ritus für England und Wales ermöglichte.¹⁰ Noch lange vor den liturgischen Restaurationsbemühungen des aktuellen Pontifikates gelang es demnach einer kleinen Gruppierung von Künstlern den sog. *alten Ritus* der römischen Liturgie für ihren Bereich zu erhalten, mit all den (liturgie-)theologischen Problemen die damit verbunden sind.¹¹ Was sich auf den ersten Blick wie eine unbedeutende Fußnote zur langen Geschichte des christlichen Gottesdienstes liest, scheint dennoch in gewisser Hinsicht exemplarischen Charakter zu besitzen. Der Büchner-Preisträger Martin Mosebach, der als einer der renommiertesten und zugleich umstrittensten deutschsprachigen Autoren der Gegenwart gilt, steht mit seiner viel kommentierten Essaysammlung *Häresie der Formlosigkeit*¹² in einer ähnlichen künstlerischen Protesttradition, obgleich seine Kritik an der erneuerten Liturgie stellenweise an Polemik kaum zu überbieten ist. Die Zunft der Theologen reagierte umgehend auf seine Attacken und warf ihm seinerseits eine *Häresie der Inhaltslosigkeit* vor. Mosebach, so seine Kritiker, missbrauche den Gottesdienst um persönliche Bedürfnisse nach einer ästhetischen Inszenierung des eigenen Lebens zu befriedigen. Wer im gottesdienstlichen Feiern bloß das inszenierte Schöne vor Augen hat, kann zwar ein ersatzreligiöses Erlebnis haben, aber dennoch einer Täuschung über den wahren Sinn der Liturgie aufliegen, so der gängige Tenor. Ob man damit seinem schriftstellerischen Anliegen *der Liturgie als Kunstwerk* gerecht wird, sei an dieser Stelle dahingestellt. In seinen zahlreichen Essays gelingt es ihm aber dennoch, die kulturelle Prägekraft der Liturgie auf die Literatur prägnant herauszustreichen. Auch wenn nicht mit Mosebach vergleichbar, gibt es auch aus der nicht christlich geprägten Literatur Beispiele, wie sehr sich die ästhetische Außenseite von religiösen Ritualen auf den persönlichen Glauben auswirken kann. So hielt etwa Soma Morgenstern (1890–1976) in seiner autobiographischen Erzählung *In einer anderen Zeit* fest:

Wer hat so gedichtet wie der Psalmist?! [...] Ich fühlte meinen Atheismus schwanken. Und als die Zeit kam aufzustehen und mit den anderen Trauernden der Gemeinschaft zu beten, schwankte ich nicht, sondern ich stand auf und sagte in aller Inbrunst meiner Sohnesliebe das Kaddisch. So fiel mein Atheismus von mir ab, [...] Man wird vielleicht einwenden: So hat dir die Ästhetik den Glauben gerettet, weil das Auge so schön geformt und das Ohr so tief gepflanzt ward beim Psalmisten.¹³

Bei aller berechtigter Kritik an Mosebachs überzogener Polemik scheint es der akademischen Welt schwer zu fallen, auf seine künstlerischen Einwände produktiv zu antworten. Was bei ihm in besonders überspitzter Form zutage tritt, attestiert man auch anderen Autoren im deutschen Sprachraum. In der zeitgenössischen Literatur, wie auch in Teilen der Philosophie, scheint sich ein produktives Interesse an religiösen Motiven aufzutun. Beim Versuch einer Kategorisierung dieser Strömung kristallisiert sich eine Gruppe von Autoren heraus, die «ästhetisch – von der Farben- und Formenwelt katholischer Liturgie fasziniert sind» und so auf die «Prägestkraft des christlichen Glaubens» zurückkommen.¹⁴ Man könnte hier Autoren wie Peter Handke, Martin Walser, Arnold Stadler, Felicitas Hoppe, Thomas Hürlimann, Hanns-Josef Ortheil oder zuletzt auch Christoph Ransmayr nennen. Ein Aspekt der Diskussion über die künstlerische Ästhetisierung von Riten dürfte – wie auch bei Mosebach schon angedeutet – auf das rechte Verhältnis von Form und Inhalt (*Häresie der Formlosigkeit* vs. *Inhaltslosigkeit*) liturgischer Rituale abzielen. Während man bei der Erneuerung der katholischen Liturgie in den sechziger Jahren verständlicher Weise darauf achtete, die über Jahrhunderte eingeschlichene rituelle Erstarrung aufzulösen, ist die Bedeutung der rituellen Dimension im Gottesdienst unterschätzt worden.¹⁵ Vielleicht lässt sich hier resümierend festhalten, um nicht zu tief in eine liturgiewissenschaftliche Binnendiskussion abzugleiten, dass sich Künstler – besonders die Schriftsteller als Sprach-Künstler – ein eigentümliches Sensorium für die untrennbare Verbindung von Gehalt und Gestalt von religiösen Ritualen bewahrt haben, das anderenorts verloren gegangen ist.¹⁶ Ebenso wichtig ist der Vorschlag, die Termini *Inhalt* und *Form* in diesem Kontext kritisch zu hinterfragen. Sollte man in Bezug auf die Literatur aufgrund der belasteten Begrifflichkeit nicht besser von einem spezifischen *liturgischen Stil* sprechen, der die Schriftsteller inspiriert? Um zu zeigen, was unter dem Einfluss der katholischen Liturgie auf die Sprache und den Inhalt der Gegenwartsliteratur gemeint ist, komme ich auf ausgewählte Beispiele u.a. im Werk Peter Handkes zu sprechen. Denn im Unterschied zu Martin Mosebach, der sich zwar lautstark über die römische Liturgie äußert und eine Zeitgeistschelte damit verbindet, finden wir in seinem eigentlichen literarischen Werk kaum Hinweise auf liturgische Spuren oder religiöse Momente. Nach seinem eigenen Bekunden sind Spuren des christlichen

Gottesdienstes lediglich an der Oberfläche seiner Erzählungen angesiedelt.¹⁷ Ganz anders wiederum bei Handke selbst, der zwar auch außerhalb seiner Erzählungen zur Liturgie Stellung bezieht, sich in seinen Werken aber nicht selten zum literarischen Liturgen wandelt.

Poesie und Liturgie als Formen symbolisch gefassten Lebens

Der Geologe Valentin Sorger wird auf seiner *Langsamen Heimkehr* von Alaska in New York von der eigenen Kindheit eingeholt.¹⁸ Dabei geht ihm das Motto «Sinn für Wiederholungen kriegen» nicht mehr aus dem Kopf. Sorger besucht eine Messfeier, allem Anschein nach in der St. Patricks Cathedral, der katholischen Hauptkirche New Yorks:

Sorger ging noch in eine Kirche und nahm, von einem schwarzgekleideten Mann mit weißer Nelke im Knopfloch («Wo wünschen Sie zu beten?») eigens zur Bank hinbegleitet, an der Sonntagsmesse teil. [...] Vom Kupferblech an den Opferbeuteln leuchteten die Antlitze der Gläubigen, und der mitspendende Sorger erlebte sich in der Gemeinschaft des Geldes, indes die Hände der Einsammelnden an den Stangen Geräusche von Bäckern machten, die Brot aus dem Ofen fischten. Ein Schwanken ging durch die Welt, als das Brot in den göttlichen Leib und, «simili modo», der Wein in das göttliche Blut verwandelt wurde.

«In ähnlicher Weise» ging das Volk zur Kommunion. In ähnlicher Weise stolperte «ich, Sorger» wieder als Ministrant über den Teppichrand. Entschlossen kniete der Erwachsene nieder. [...] (*Langsame Heimkehr*, 205f)

Wie schon in Handkes Debüterzählung *Die Hornissen* taucht auch hier am Ende des Buches – das schließt, bevor seine Hauptfigur die Heimat erreicht hat – eine befremdlich wirkende liturgische Szene auf, die alles andere als andächtig ist. Die Messfeier im Zentrum der Moderne hebt sich kaum von einem gewöhnlichen amerikanischen Restaurant-, Kino- oder Bankenbesuch ab. Ein Kirchenangestellter begleitet, wie ein Kellner im Restaurant, den Gast zu seiner Bank bzw. zum Tisch des Herrn. Da verwundert es weiter nicht, wenn sich Sorger mehr in der «Gemeinschaft des Geldes», als in der Gemeinschaft der Gläubigen erlebt. Die eigentliche Spendung der konsekrierten Gaben wird darüber hinaus wie ein profanes Mahl geschildert. «Die meisten Priester sind geistlose Arrangeure, die da vorne am Altar ordinäre Haushaltsgeräusche vollführen. Jedes kleine Zeichen von Geist aber würde mich sogleich zu Tränen rühren» wird es später in der Geschichte des Bleistifts heißen.¹⁹ Von der Teilnahme am Sakrament im ursprünglichen Sinn kann wohl kaum die Rede sein. Und dennoch ereignet sich in Analogie zur sakramentalen Verwandlung ein plötzlicher Wechsel von ironischen zu sakralen Bildfeldern: «Ein Schwanken ging durch die

Welt, als das Brot in den göttlichen Leib und, «simili modo», der Wein in das göttliche Blut verwandelt wurde. [...] Entschlossen kniete der Erwachsene nieder.» Die eindimensionale Erfahrung des Alltags wird durch die Eucharistiefeyer in vielschichtige Dimensionen aufgebrochen, die zugleich eine Verdichtung der ganzen Szene bewirken. Handkes Erzählung lenkt den Fokus über die eucharistischen Gaben hinaus: «Sie universalisiert in schöner Paradoxie das Versprechen, das die Eucharistie ausschließlich auf die gewandelten Gaben zentriert; [...]»²⁰ Zentral ist dabei die so häufig von Handke zitierte Formel «simili modo», die den Kelchworten der Messe entnommen ist und ihren Ursprung im retardierenden Ritus der katholischen Liturgie hat. Sie wird so zur umfassenden Analogie, die alle Lebensvorgänge durchdringt. In der Prosa Handkes gibt es durchaus auch Stellen, wo die liturgischen Analogien, das Litaneihafte seiner Erzählungen ins Mechanische zu kippen drohen. Der sonst so erfrischende Stil kann dabei rasch in einfache Stereotypen abgleiten, die nicht mehr rhythmisieren. Wenn es dem Autor aber gelingt, Innenempfindung und Außenwahrnehmung zusammenfallen zu lassen, wird der Leser mit seltenen Glücksgefühlen beschenkt. Vielleicht ist gerade hier die Gemeinsamkeit von Literatur und Liturgie zu suchen. Sowohl die Poesie als auch die Liturgie sind Formen bzw. Vergegenwärtigungen eines symbolisch gefassten Lebens.²¹ Im Ritual wie in der Literatur fallen für kurze Momente Wort und Wirklichkeit, Erfahrung und Wirklichkeit, Vergangenheit, Zukunft und erfüllter Augenblick zusammen bzw. werden identisch. Diese Gemeinsamkeit hat sich Handke auf besondere Weise erschlossen und wie wenig andere weiß er sie gekonnt ins Wort zu setzen.

Wenn es in der liturgischen Praxis nicht mehr gelingt – um im Jargon Handkes zu bleiben – ein Schwanken von profanen zu sakralen «Bildwelten» zu vollziehen, droht das Ritual ins Leere zu laufen. Die Liturgie und ihre Symbolsprache dürfen nicht an der Banalität kleinbürgerlicher Rituale hängen bleiben. Umgekehrt führt ein bloßer Ritualismus ohne mystischen und ethischen Anschluss ebenso ins Leere. Liturgie soll vielmehr einen Raum für das Zusammenspiel von Ritual, Mystik, Mythos, Ethos und Prophetie erschließen. Handkes Poesie ereignet sich an den dialektischen Übergängen vom Weltlichen zum Heiligen, vom Alltag zum Fest. Um sein Konzept der Koinzidenz von Innenempfindung und Außenwahrnehmung besser zu verstehen, soll der Autor nochmals selbst zu Wort kommen. Im *Chinesen des Schmerzes* wird der Protagonist Andreas Loser von einer ähnlichen Dynamik erfasst wie oben Valentin Sorger:

Endlich erdröhnte in der Ferne die Domglocke. Dort vollzog sich das Ritual der Wandlung: des Brotes in den «Leib», des Weines in das «Blut». Die Glocke wummerte zweimal hintereinander, jedes Mal nur ganz kurz. Aber das war, als finge ein stehengebliebenes Herz wieder zu schlagen an. (Chinesen des Schmerzes, 192f)

Kommen wir nochmals kurz zur *Langsamen Heimkehr* zurück: Im oben zitierten Mess-Ritus taucht zugleich eine Kindheitserfahrung auf: «Sorget über den Teppichrand stolpert, als Ministrant.» Ein wiederkehrendes Thema Handkes sind die früh erworbenen Erfahrungen seiner Kindheit als Ministrant, die in der Jugend mitvollzogenen Rituale, die immer noch Prägekräft besitzen. Und dennoch: Handke ist kein Autor, der die Erinnerungen seiner Kindheit ästhetisch verklärt, sie sind vielmehr identitätsprägendes Hier und Jetzt. Seine Hauptfigur in «Mein Jahr in der Niemandsbucht» lässt er deshalb auch festhalten: «Keine Kindheit brachte er (gemeint ist der Klang der Liturgie, A.B.) mir zurück, sondern der Mensch wurde ich mit ihm, der ich bin, oft zittrig, doch nicht wehrlos.»²²

Auch wenn nicht alle Schriftsteller Messdiener waren (Autorinnen war ja diese Möglichkeit damals verschlossen) spielt die einschlägige Erfahrung mit der katholischen Liturgie für eine ganze österreichische Autorengeneration eine entscheidende Rolle. Grosso modo sind es jene Autoren, die wie Peter Handke (Jahrgang 1942) vor, im oder kurz nach dem Zweiten Weltkrieg geboren und katholisch sozialisiert wurden. Hier sind, wenn auch ohne Anspruch auf Vollständigkeit, Friederike Mayröcker, Ernst Jandl oder der jüngere Josef Winkler zu nennen. Aber auch Thomas Bernhard, Elfriede Jelinek, Alois Brandstetter und Barbara Frischmuth gehören zu dieser Gruppe.

Der liturgische Einfluss auf die Sprache der Literatur ist auf den ersten Blick ein formaler, der sich überwiegend auf stilistischer Ebene bemerkbar macht, er kennt aber auch eine inhaltliche Komponente. Neben dem Zentrum des christlichen Gottesdienstes, der Eucharistiefeyer, spielen auch andere Gebete für den sprachspielerischen Umgang eine wichtige Rolle:

aber es gab ja die Litaneien, es gab die Zeiten – es gab den Rosenkranz, es gab die Litaneien *vor* der Messe, glaub ich, wenn ich mich richtig erinnere, ob es die lauretanische, die Marienlitanei war oder was auch immer, die Allerheiligenlitanei [...] – ich geriet völlig in eine mystische Verückung, sowie in der slowenischen Litanei einmal eine Anrufung stattgefunden hat, die fast, ja sagen wir mal über mehrere Atemzüge hinaus gedauert hat. Das weiß ich nicht, woran das lag; das war etwas Tieferes, als jemals dann Jazz das geschafft hat oder – ma, das ist mein Grund-, meine Grundmusik.²³

Dieses Zitat aus einem Interview mit Peter Handke lässt ungefähr erahnen, wie eng biographische Erfahrungen mit der Affinität zur Liturgie zusammenhängen. Zugleich ist es ein beredtes Beispiel für die bunte Welt der «Volksfrömmigkeit» vor dem Konzil und ihre volkssprachliche Vielfalt. «Die Litaneien in den katholischen Kirchen anhören» lautet etwa eine seiner Regeln für die Schauspieler, die er seiner *Publikumsbeschimpfung* vorausstellte.²⁴ Doch nicht nur bei Handke sind die Litaneien zum prägenden

Stilprinzip geworden. Alois Brandstetters frühe Texte sind fast allesamt umgelegte Litaneien. Der Text *Gerücht oder Anrufung des 18-Uhr-Autobusses* liest sich dann so:

O du 18-Uhr-Autobus, enthaltend mehr an Menschen, als die Fahrordnung zu Häupten des Fahrers erlaubt, an die 80, O ihr 80 Geruchsträger, Schwitzende allesamt.

Ihr Säuerlichen

Ihr Süßlichen

Ihr Sauer süßlichen

Ihr gallig Bitteren

Ihr Achselhitzer

Ihr heißblütigen Schweißfüßler

[...]

Höre mich, Autobus, dein Prophet spricht zu dir:

Inter faeces et urinas nascimur (Überwindung der Blitzangst, 49 [84f])

Der ironische Unterton bei gleichzeitiger Anverwandlung ist geradezu unverwechselbar. Einerseits sind die literarischen Litaneien sicherlich als Kritik am gedankenlosen Herunterleiern von Gebeten zu verstehen, andererseits sind sie deren sprachspielerische Nutzung. «Es scheint als hätten die Autoren jede Scheu vor der doch sonst geforderten Vermeidung von Wiederholungen zugunsten einer Übertreibung dieser Wiederholung abgelehnt, ja es scheint, als würde sich die Poetizität der Texte gerade durch diese Form der Überstrukturierung ergeben.»²⁵ Die Texte der sechziger und siebziger Jahre sind darüber hinaus als «Abarbeiten» der katholischen Sozialisation zu lesen, die ihren Teil zur Säkularisierung der (österreichischen) Nachkriegsgesellschaft beitrugen.

Die gekonnte Nachahmung der liturgischen Sprache hat auch eine ästhetisch-inhaltliche Bestimmung: Sie führt vom Versuch weg, in der Literatur einen Inhalt im klassischen Sinn zu erzählen. Autoren wie Peter Handke oder auch Thomas Bernhard haben mit den geschlossenen Formen und greifbaren Handlungen endgültig gebrochen. In der Publikumsbeschimpfung wird dies von Handke treffend auf den Punkt gebracht:

Wir zeigen ihnen nichts.

Wir spielen keine Schicksale. [...]

Das ist kein Tatsachenbericht.

Das ist keine Dokumentation.

Das ist kein Ausschnitt aus der Wirklichkeit.

Wir erzählen ihnen nichts.

Wir handeln nicht.

Wir spielen ihnen keine Handlung vor. (Publikumsbeschimpfung, 21)

Die Unmöglichkeit des Geschichtenerzählens wiederum macht den Weg frei für eine andere Wahrnehmung der Welt, die ihre Analogie ebenfalls in

der Liturgie haben könnte. Auch das gottesdienstliche Geschehen wird als zweckfreie aber sinnvolle Handlung beschrieben, die letztlich allein der Verherrlichung Gottes dient.²⁶ Jede Art der Instrumentalisierung widerspricht ihrem ureigenen Charakter. Bei Handke mündet die Unmöglichkeit des Geschichtenerzählens in einer kontemplativen Form der Aufmerksamkeit: «Innehalten – Innewerden – Weitersehen»²⁷, lautet ein aktuelles Triptychon von ihm, das seine scharfsinnige Wahrnehmung treffend charakterisiert. «In Handkes sensibler Zeitgenossenschaft tritt sie (= die gesteigerte Aufmerksamkeit, A.B.) häufig auf eine erschreckend präzise Weise zutage: dieser Autor weiß das bis zum Überdruß entwirklichte, wesenlose, banalisierte, nichtige Dasein des Tagesmenschen, die Reste einer ins Unterbewusste abgesunkenen Moralität und Religiosität in den Blick zu nehmen [...]», so der Münsteraner Publizist Erich Kock.²⁸ Hier bewegen wir uns schon über den reinen stilistischen Einfluss der Liturgie auf die Literatur hinaus. Die Vorliebe für das Ritual, die Priorität von äußeren Formen, die Lust am Sprachspiel und den Wiederholungen dürfen nicht über inhaltliche Komponenten hinwegtäuschen. Die Autoren wissen aus der Liturgie genau, wie man Literatur machen muss, damit sie zur Zelebration des Lebens wird.²⁹

Liturgie – Zum Fest gewordene Alltäglichkeit

Während in den sechziger und siebziger Jahren liturgische Versatzstücke und Subtexte vielfach dazu verwendet wurden, um die katholische Sozialisation abzarbeiten, dürfte sich der Fokus in der neuen Literatur teilweise verändert haben. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass die Autoren jene Verfahren aus der Liturgie vergessen hätten, aus der sich gute Literatur machen lässt. In Handkes Stück *Immer noch Sturm* (2010)³⁰ schickt der Erzähler seine Protagonisten nicht mehr in die Kirchen der Peripherie, um Liturgie zu feiern, er inszeniert sie kurzerhand selbst und greift dabei auf die Struktur der katholischen Messfeier zurück: Im Gespräch mit Peter Hamm merkte er dazu schon früher an:

In diesem Vorgang, in der Dramatik der Messe ist alles, was der Mensch geistig braucht, enthalten. Was natürlich nicht heißt, dass Bücher oder Erzählungen diesen Rohbau, den die Messe liefert, nicht sozusagen mit Farben und Details variieren oder ausfüllen können.³¹

Handkes viel beachtetes Widerstandsepos der Kärntner Slowenen kann in Form und Ausführung daher auch als «literarische Messfeier» gelesen werden. Neben den unzähligen Anlehnungen an die liturgische Sprache und Gestik, macht sich der Autor die elementare biblische Grundstruktur der Liturgie *Versammeln – Verkündigen – Antworten*, wie sie schon im *Schma Jisrael* (Dt 6,4) formuliert ist, zu eigen: Einer dreimaligen *Bitte um Erbarmen* (den

Kyrie-Rufen entsprechend) folgt ein *Gloria* und die Verkündigung des *Familienevangeliums*. Doch damit ist Handkes Familienliturgie noch nicht abgeschlossen. Nach einem dreimaligen *Sanctus*-Ruf (Heilig, Heilig, Heilig) am Ende des ersten Teils, folgt der vorläufige Höhepunkt: Ein gemeinsames Mahl der ganzen Sippe. Die eucharistische Struktur taucht auch später erneut auf, wenn sich die Familie, noch während der Widerstandskampf im vollen Gange ist, den so lang ersehnten Frieden in kühnen Visionen ausmalt. Nur den Schlussegens und das «Gehet hin in Frieden», den sich Handkes Protagonisten in anderen Werken in der Liturgie holen gehen, gibt es hier nicht.

Durch die Inszenierung einer Familienliturgie arbeitet er mit der Zeichensprache der Liturgie die Bedeutung der slowenischen Sprache und die daraus entstehende Identität für ihn und seine «Sippe» heraus. Hier klingt die Idee der «Sprache als Lebensform» (Ludwig Wittgenstein) an, die für Handke und seine Autorengeneration so typisch ist, denn «Sprache retten ist Seele retten». Sein ideenreicher Umgang mit liturgischen Versatzstücken und biblischen Konnotationen überhöht einerseits die Sippengeschichte feierlich, andererseits unterstreicht der Schriftsteller sein «Recht auf Autorschaft». Die Frage, woher Peter Handke, als «vaterloser» Sohn einer slowenischen Kleinhauslerfamilie, sein Recht zu schreiben nimmt, ist prägend für sein gesamtes Erzählen. Aus der «bedrängten Sprachwelt» und der Armut seiner kleinbäuerlich-slowenischen Herkunft wird so die «Hühnerleiter zur Jakobsleiter». Dem Recht auf Autorschaft, so zeigt das Stück *Immer noch Sturm* eindringlich, liegen aber universelle Fragen zugrunde. Handke verhandelt in seinem Theaterstück letztlich die großen Fragen nach Freiheit, Liebe und Tragödie.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Literatur, Poesie und Liturgie wurden oben bereits angesprochen. Für das Verständnis der Werke Peter Handkes sind sie auch deshalb ein interessanter Schlüssel, da sie auf die eigentliche Funktion und Definition von Liturgie zurückverweisen. In der Liturgie feiert die Gemeinde zu allererst ein Fest, oder etwas poetischer ausgedrückt: Liturgie ist die zum Fest gewordene Alltäglichkeit! Mit Romano Guardini gesprochen: Liturgie ist «Kunst gewordenes Leben». Damit ist die Brücke zu Handke bereits wieder geschlagen. «Das Heilige» um einmal einen anderen Leitbegriff seines Oeuvres zu nennen, zeigt sich gerade in den tagtäglichen Verrichtungen des Alltags. In *Immer noch Sturm* wird die kurze Zeit des Friedens besungen – alternierend von den beiden Großeltern im Stil einer Litanei:

Der Mann: »Wie feierlich ist da alle Verrichtung in Haus und Hof. Das Einspannen des Pferdes– Die Frau nimmt ihm die Worte aus dem Mund: »Das Einkochen der Himbeeren, der Brombeeren, der Schwarzbeeren, und zuletzt im Jahr noch die Preiselbeeren, oben von der Svinjska planina – wie

rubinrot die gegläntzt haben ... und- < [...] Der Mann: <Und das Eintreten der Söhne und Töchter in die Stube → – Die Frau: <Heilig war der Frieden, heilig, heilig, heilig.> (Immer noch Sturm, 122f)

Diese «Sakralisierung menschlicher Urphänomene» ist Handkes «sensibler Zeitgenossenschaft» geschuldet, die bereits unter unsere Wahrnehmungsschwelle gesunkene Verrichtungen des Alltag wieder neu entdecken lässt. Verrichtungen wie das gemeinsame Aufbrechen, Innehalten, Singen, Feiern, Wohnen, Essen, Arbeiten etc. werden sakralisiert und entfalten so eine Lebensrelevanz, die oftmals verloren gegangen ist. Auch die Liturgie verdankt ihre Symbolkraft diesen Urphänomene des Menschlichen, wie gemeinsames Essen, Mahlhalten, Singen, Waschen und Salben, preisendes und dankendes Fragen und Antworten, Gesten der Handauflegung, des Küssens und Umarmens etc. Ganz zu Recht inszeniert Handke seine literarische Liturgie daher immer auch als Bekräftigung der Welt, als völlige Bejahung des Diesseits. Alltag und Fest, Weltlichstes und Allerheiligstes gehen ineinander über – fallen zusammen, ohne sich aber gegenseitig aufzulösen. Diese dialektische Durchdringung von Alltag und Festtag hat etwas Spielerisches, Leichtfüßiges an sich. Der «graue» Alltag, die Ernsthaftigkeit wird durchbrochen, um ein Fest zu ermöglichen, das aber dem Alltag stets verpflichtet bleibt.

Liturgie begegnet bei Handke auch als Ort der Gemeinschaft, wenn auch einer ambivalenten. In einem kurzen aber umso dichteren Text berichtet Handke über seine eigene Abendmahlerfahrung:

Und zu dem erhabenen-heiteren Spiel gehörte eben auch, daß ich mit anderen zu jenem «Mahl der Anderen Zeit ging, daß ich in Gemeinschaft war; daß so Gemeinschaft erst, wie flüchtig auch immer, geschaffen wurde, so flüchtig wie beständig; einer der wenigen Gemeinschaften, die mir möglich wurden. Aber immerhin. Meine Dankbarkeit bleibt, und täglich vermisse ich das «mich zu DIR himmahlzeiten» im Sinn von Celans «hinüberdunkeln zu dir».³²

Immer noch Sturm ist aber kein Bühnenweihfestspiel. Über weite Strecken herrscht bittere Hoffnungslosigkeit, Weltverdruss und eine Ekel- und Schimpftirade löst die andere ab. Das Stück ist die Auseinandersetzung mit der Zeitgeschichte. Oder mit Handkes eigenen Worten: «Es ist Sturm gegen die Geschichte, gegen die Geschichte als Fortschrittskategorie.» Diese Ein- und Widersprüche sind die prägenden Stilmittel, die den Leser nicht loslassen. Man wird aber auch Zeuge, wie der Autor immer wieder aufs Neue gegen die Flüche, den Ekel, den Weltverdruss anschreibt und so versucht, sich einen offenen Raum zu erschreiben. So düster, bedrückend, ja leidvoll diese Geschichte über weite Strecken auf den Leser auch wirken mag, so

kann man trotzdem schlussfolgern, dass *Immer noch Sturm* einen großen Gesang auf das Leben auf die Bühne bringt! Die Stärke des Stücks liegt im Übergang von Prosa zu Poesie, der – wie in der Liturgie – auch auf der Bühne sichtbar und nachvollziehbar gemacht werden muss. Schon einmal war kurz von Peter Handkes «poetischer Zeit» die Rede, die er selbst einmal als «religiöses Moment» seines Schreibens bezeichnete. Er versucht in seinen Erzählungen die *chrónoi* (griechisch für Zeit, Dauer, Lebenszeiten) der Welt zurückzulassen, was manchmal irritiert. Doch umso beglückender für das Publikum ist, wenn seine Idee des *kairós*, des rechten geschenkten Augenblicks, im Übergang von Prosa zu Poesie erfahrbar wird.

Im Original klingt das dann folgendermaßen:

Und wieder seltsam, daß der Ekel sich kaum bemerkbar macht vor dem Tag, und völlig verschwindet vor der Nacht, und fast Sehnsucht wird vor dem Ostertag, dem Tag der Auferstehung, und noch stärker in den Nächten vor Weihnachten, vor dem Tag der Geburt, und daß ich mich dann nach einer anderen Zeitrechnung, nein, nicht «Rechnung», Ekel vor jeder Rechnung, vor den Zahlen überhaupt – daß ich mich nach einer anderen Zeit sehne. –

Du zählst nicht mehr,
berechnest keine Zeit,
und jeder Schritt wird Unermeßlichkeit. (Immer noch Sturm, 28)

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Johann Wolfgang von GOETHE, *Italienische Reise*, Eintrag vom 22. März.

² GOETHE, *Italienische Reise*, Eintrag vom 3. November.

³ Vgl. James JOYCE, *Ulysses*. Reissued with an introduction and notes by Jeri Johnson (Oxford world's classics), Oxford 2008.

⁴ Brigitta EISENREICH, *Celans Kreidestern, Ein Bericht. Mit Briefen und anderen unveröffentlichten Dokumenten*. Unter Mitwirkung von Bertrand Badiou, Berlin 2010, 178.

⁵ Vgl. Paul CELAN, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*, herausgegeben und kommentiert von Barbara Wiedemann, Frankfurt/M. 2003, 97.

⁶ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, «Bete zu uns, wir sind nah». Paul Celans Gedicht «Tenebrae» als Herausforderung für eine anamnetische Christologie, in: Kurt APPEL – Johann Baptist METZ – Jan-Heiner TÜCK, *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie*. Festschrift für Johann Reikerstorfer (= Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 4), Göttingen 2012, 67–82.

⁷ Vgl. CELAN, *Gedichte* (s. Anm. 5), 145.

⁸ Vgl. hier Martin MOSEBACH, *Was ist katholische Literatur?*, in: DERS., *Schöne Literatur*, München – Wien 2006, 117.

⁹ Vgl. zum Verhältnis von Glaube und Literatur den sehr lesenswerten Beitrag von Helmuth KIESEL, *Glaube und Literatur: Beobachtungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis*, in: IKaZ *Communio* 41 (2012) 289–309.

¹⁰ Siehe dazu Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas, Freiburg – Basel – Wien 1988, 321. Der Brief der GOTTESDIENSTKONGREGATION vom 5. Nov. 1971 (Prot. N. 1897/71) im genauen Wortlaut: <http://www.lms.org.uk/resources/documents/heen-an-indult> (Abruf: 22.5.2012).

¹¹ Vgl. Albert GERHARDS, *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg – Basel – Wien 2008.

¹² Vgl. Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München 2007.

¹³ Soma MORGENSTERN, *In einer anderen Zeit. Jugendjahre in Ostgalizien*, hg. u. mit e. Nachw. von Ingolf Schulte, Lüneburg 1995, 304.

¹⁴ Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010, hier 12f.

¹⁵ Vgl. dazu jüngst Albert GERHARDS, *Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft*, Freiburg – Basel – Wien, 2012, 107–126.

¹⁶ So meinte etwa Peter HANDKE in einem Interview mit Gero von BOEHM über seine Affinität zu rituellen Handlungen: «Die Formen retten Dich.» (Interview auf 3Sat vom 26. Mai 2008).

¹⁷ Vgl. MOSEBACH, *Schöne Literatur* (s. Anm. 8), 116f.

¹⁸ Vgl. zu diesem Abschnitt auch die grundlegenden Beiträge von Wendelin SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisierungssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, in: Christiane PANKOW, *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*, Umeå 1992, 45–62 und Jochen HÖRISCH, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt/M. 1992, hier bes. 264–282.

¹⁹ Peter HANDKE, *Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt/M. 1985, 244.

²⁰ HÖRISCH, *Brot und Wein* (s. Anm. 18), 274.

²¹ Wichtige Impulse zur «Poesie und Liturgie als Formen symbolisch gefassten Lebens» im Werk Peter Handkes verdanke ich Elmar Salmann OSB, der dieses Verhältnis anlässlich eines Symposiums in Wien (Nov 2012) näher beleuchtete.

²² Peter HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten*, Frankfurt/M. 1994, 967f.

²³ Michael KERBLER – Peter HANDKE, ... und machte mich auf, meinen Namen zu suchen. *Peter Handke im Gespräch mit Michael Kerbler*, Klagenfurt 2007, 23f.

²⁴ Peter HANDKE, *Publikumsbeschimpfung*, Frankfurt/M. 1975, 13.

²⁵ SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen* (s. Anm. 18), 49.

²⁶ Vgl. Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1918, 58–72.

²⁷ Peter HANDKE verfasste dieses Triptychon als Motto für die literatur/a-Jubiläumsausgabe anlässlich seines 70. Geburtstags, in: *literatur/a* 6 (2011/12) 9.

²⁸ Erich KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit oder: Der Weg führt nach Innen*, in: *IKaZ Communio* 38 (2009) 648–656, hier 649.

²⁹ SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen* (s. Anm. 18), 58.

³⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt Andreas BIERINGER, «Hühnerleiter wird Jakobsleiter». *Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»*, in: *IKaZ Communio* 39 (2010) 701–708.

³¹ Peter HANDKE – Peter HAMM, *Es leben die Illusionen. Gespräche in Chaville und anderswo*, Göttingen 2006, 131.

³² Peter HANDKE, *Wie ein Geweckter werden für einen anderen Tag*, in: *CiG* 6 (2003).

ERICH GARHAMMER · WÜRZBURG

«EPIPHANIE DER STILLE»

*Die Geburt der Sprache aus dem Geist der Liturgie
bei Arnold Stadler und Hanns-Josef Ortheil*

Ginge es nach Martin Mosebach, wäre das Verhältnis von Sprache und Liturgie schnell geklärt. Die Liturgie ist seiner Meinung nach das größte Sprachkunstwerk in der europäischen Geschichte und muss daher nur getreu vollzogen werden. Der Liturge ist in seinen Augen Theurge: um unter dieser Last nicht zusammenzubrechen, muss er als Person ausgelöscht werden. «Der Theurge muß sich mit der Gewißheit beruhigen dürfen, daß er, der zur rituellen Vergegenwärtigung Gottes unbedingt Erforderliche, seine Person nicht in die Waagschale zu werfen hat, weil diese Person überhaupt nicht gefragt ist. Sowie er sich der Führung des Ritus unterwirft, ist er als Person der furchterregenden Verantwortung für den liturgischen Akt enthoben.»¹ Der Liturge muss also zur eigenen Selbstausschöpfung fähig und bereit sein. Für Mosebach ist der Priester eine Unperson: er hat sich zu entpersönlichen. Immer dort, wo er sich als Person nach vorne drängt, steht er dem heiligen Geschehen im Wege. So wie Luther durch seine starkfarbige, aufbrausende und egomanische Dichter- und Rhetorikerpersönlichkeit letztlich der Bibel im Wege stand: er hat sie mit seiner Subjektivität überformt, was nun in jedem Satz seiner Bibelübersetzung präsent und zu spüren sei. Er habe keine Rücksicht auf die farblose Sprache der Bibel genommen, sondern sie mit der seinen überdeckt. Liturgie ist korrekter Vollzug- ohne jegliches Zutun eigener Kreativität.

Hier spielt ein Literat den Theologen. Es gibt aber auch Literaten, die ihr Verhältnis zur Liturgie ganz anders zur Sprache bringen.

1. Wider die Banalisierung der Liturgiesprache (Arnold Stadler)

In seiner Dankesrede bei der Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises (1998) hat Stadler einen Satz von Marie-Luise Kaschnitz aufgegriffen und ins Zentrum gestellt: «Im Grunde war alles nach Hause geschrieben.» Seine

ERICH GARHAMMER, geb. 1951, Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Herkunftswelt ist für ihn der Erfahrungsraum seiner Literatur: Er ist zum Stellvertreter der Menschen geworden, die illiterat, aber dafür mit anderen Expressionen ihre Welt zum Ausdruck bringen:

Wie oft habe ich in meiner ländlichen Umgebung auf den Höhen über dem westlichen Bodensee, im Hinterland, auch Hinterland des Schmerzes, die Drohung: Ich schreibe noch einmal ein Buch! gehört. Was nie geschehen ist. Oder auch den Satz, vielleicht noch öfter, als Klage gehört: Über dies alles müsste ich ein Buch schreiben! Was nie geschehen ist. Also habe ich, vielleicht stellvertretend, Stellvertretersätze geschrieben? Für diese Welt, die ihren Schmerz doch nicht formuliert hat? [...] Meine Menschen haben kaum Sätze hinterlassen [...]

Ich hörte von einer Frau im Dorf, dass ihr Großvater kurz vor seinem Tod (um 1900) gesagt habe, dass das Leben (trotz allem) kurz gewesen sei, so kurz wie einmal das Dorf hinauf und hinunter. Dieser Satz ist der einzige, der mir von diesem Menschen geblieben ist.²

Diesen Satz hat Stadler in seiner Psalmenübertragung in den Psalm 90 eingetragen. Daran zeigt sich, dass der Literat die Erfahrungen und Expressionen des Psalmisten mit Erfahrungen von Menschen heute verknüpfen möchte:

Herr,
 du warst zu allen Zeiten
 und immer wieder
 unsere Rettung! [...]
 All unsere Tage gehen vor dir dahin.
 Unsere Zeit hauchen wir aus wie ein Aufstöhnen,
 das ist alles.
 Unser Leben dauert vielleicht siebenzig
 Jahre, wenn es hochkommt, sind es achtzig.
 Noch das schönste daran ist
 nichts als Schmerz.
 Das Leben ist kurz und schmerzlich.
 Einmal das Dorf hinauf und hinunter.
 So sind wir unterwegs...
 AMEN³

Die Psalmen orientieren sich laut Stadler an keiner Regelpoetik, sondern «am Herzen eines aufgewühlten oder begeisterten, enthusiastischen oder deprimierten, hilflosen oder dankbaren, immer aber: Menschen, der nach Worten sucht und sie (meist) findet... Sie sprechen uns unmittelbar an».⁴ In eben dieser Psalmenübertragung hat Stadler im Vorwort bekannt, dass die katholische Messe für ihn zur frühesten Erlebnisform von Sprache geworden sei. In deren Ritual und Sprachhaus wuchs er auf; dazu gehörte auch die Deklamation der lateinischen Psalmen beim Stufengebet:

Introibo ad altare Dei.

Ad Deum qui laetificat juventutem meam (Ps 43).

Diese Sprache war nicht nur schön für ihn, sondern auch geheimnisvoll. Dieses Geheimnis sieht er schrumpfen in einer Welt, die alles zum Thema macht, über alles plappert. Erst später ist ihm aufgefallen, dass der Psalter mit dem Wort «aschrej» beginnt: «selig, glücklich, heil». In der Seligpreisung des Mannes, der nicht am Stammtisch sitzt (Ps 1), hat Stadler eine Widerständigkeit gegen eine gleichgeschaltete Welt formuliert gefunden, die Sehnsucht nach Unausgesprochenem und Unausprechlichem, Geruch von Heimat, der sich nicht im Wohlergehen erschöpft. Wie der Beter in Psalm 1 kann der Mensch auch heute im Brüten über dem Wort Gottes seine eigene, nicht dem Mainstream gleichgestaltete Sprache lernen. Die Bibelsprache, der er in der Liturgiesprache begegnete, wurde für ihn zur Sprachlehrerin; die liturgischen Begriffe wurden nicht als gefrorene Sprachmuster erlebt oder als formelhaftes Sprechen, sondern als Expressionen, die das Leben weit und schön machen.

Mittlerweile leidet Stadler an dieser Kirche, die ihm einst Portal in seine Sprache und Ausdruckswelt war. Er leidet an ihrer sprachlichen Verödung, daran, dass sie sein einst so geliebtes Sprachhaus destruiert hat und die Banalitäten der Alltagssprache bis in die Liturgie hinein repetiert.

Dazu kann er süffisante Beobachtungen ausbreiten. Im Roman «Ein hinreissender Schrotthändler» schildert der Erzähler eine Beerdigung: während der Zeremonie läutet ein Handy – nicht irgendeines, sondern das der Tochter der Verstorbenen, die nun ein Immobiliengeschäft betreibt. Nachher schaufelt ein Minibagger das Grab zu. Man hört, wie er auf Holz stößt. Vor dem Friedhofsgitter parkt ein Geländewagen mit der Aufschrift «Spa»: Sanus per aquam. Er gehört dem Schwiegersohn der Verstorbenen. Während in der Liturgie längst das Latein abgewählt wurde, feiert es in der Freizeit- und Fitnessbranche fröhliche Urständ.⁵

In seinem Buch «Salvatore» wird ein Kirchenbesuch des Helden am Himmelfahrtstag beschrieben. Es ist ein Desaster. Salvatore findet die Kirche trotz Navigationssystem im Auto nur schwer, so versteckt ist sie in einem Neubaugebiet. Der Geistliche, der aus der Sakristei tritt, sagt nicht «Gelobt sei Jesus Christus», sondern «Guten Morgen». Gerne hätte Salvatore «In Ewigkeit. Amen» geantwortet. Denn so weit ging einmal die katholische Zeitrechnung, einst als das Leben noch Sinn hatte. Während des Gottesdienstes war er dann der Einzige, der an der richtigen Stelle kniete, saß oder stand und die richtigen Antworten geben konnte. Dann kam das Evangelium. Es gipfelt in dem Satz: «Mir ist alle Macht gegeben, im Himmel und auf der Erde.» Und dann gab der Priester den Schlusssatz wieder: «Seid gewiß,

ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.» Darauf folgte die Predigt: sie war beschämend. Der Prediger versuchte die peinliche Geschichte der Himmelfahrt permanent zu entschuldigen und verglich sie mit anderen Himmelfahrten, die es gegeben habe. Als er sich vom Prediger angeschaut meinte, ging ihm auf, dass er gar nicht als Person gemeint war, es war nur die Methode des Predigers, die er im Predigtseminar mit Beamer und Overhead-Projektor gelernt hatte. Enttäuscht verlässt er den Gottesdienst – mit einer großen Sehnsucht:

Auch wenn er das Jahr über nicht daran geglaubt hatte, so hatte er nun doch Sehnsucht nach dem Glauben von einst, als er so groß wie eine Schwertlilie war und in der Frühmesse in einer schönen Sprache, die er nicht so recht verstand, auswendig Introibo ad altare dei ad Deum qui laetificat iuventutem meam (zu Gott, der meine Jugend schön macht) aufsagen konnte. Und alles so klar wie wahr war. Und es Menschen gab, die noch glaubten. Aber nicht an Fit for Fun und den Gesundheitswahn, der fast jeden Menschen erfasst hatte, als könnte er damit den eigenen Tod verhindern.⁶

Der Protagonist Salvatore, der durchaus Züge des Autors Arnold Stadler trägt, geht anschließend am Nachmittag in den Gemeindesaal und schaut sich den Film von Pier Paolo Pasolini «Das 1. Evangelium – Matthäus» an. Als er aus dem Gemeindesaal herauskam, war er ein anderer. Plötzlich spürte er: Der Satz Jesu «Ich bin bei euch, alle Tage bis ans Ende der Welt» ist wahr, auch heute.

Diese Botschaft konnte Salvatore hören und sehen: Sie, die Armen, Kranken, Niedergeschlagenen, die Seelenkranken, die hoffnungslos Verschiedenen, die Hungrigen und Durstigen waren die Lieblinge in diesem Film Pasolinis – und die von Jesus sowieso: Jene, denen er «Komm!» zugerufen hatte, und die, denen er versprochen hatte, «Ich werde bei euch sein bis zum Ende der Welt»: Sie waren die Ersten und die Letzten. Pasolini hatte sich getreu an den Text gehalten.⁷

Dieser Text mutet zunächst sehr plakativ an: Da ist auf der einen Seite der Pfarrer, der das Evangelium und das Festgeheimnis der Himmelfahrt Christi nicht ernst nimmt, auf der anderen der Regisseur Pasolini, der das Matthäusevangelium inszeniert und wörtlich nimmt wie einst Franz von Assisi. Aber Arnold Stadler drückt hier seine Sehnsucht nach einem Gott aus, der nahe ist und nach Betern, die ihn mit «Du» anreden. Ein solcher Beter sollte auch der Liturge sein.

In seinen Geschichten aus dem Zweistromland beschreibt Stadler seine Kindheit im Himmelreich, in dem er aufwuchs:

Es war eine Kindheit unweit von einem Ort, der Himmelreich hieß, die Sehnsucht war also entsprechend, der Himmel über dem Himmelreich

groß. Und so führten sie von Vorfrühling bis Spätherbst ein Leben im Freien... Rolands Kindheit war seiner Erinnerung eine große Gegenwart. Die Zeit schien, unweit vom Himmelreich, damals schon Ewigkeit zu sein, als wäre die Ewigkeit ein Stück von ihnen gewesen. Doch aus jenem ersten Leben wurde bald Schnee von gestern.⁸

Aus diesem Paradies wurde er nach und nach vertrieben:

Selbst die Liebe war irgendwann etwas Gewöhnliches geworden, als wäre es Kartoffelsuppe. Auch die Pille war eingeführt in der Zwischenzeit. Das war der Tod von Romeo und Julia. Bald gab es nur noch Wunschkinder. Wie schön war alles geworden! Und schöner und schöner, die Schönheitschirurgen lösten die Analytiker ab. Und die hatten noch die Beichtväter verdrängt, all die seligmachenden Sündenbekenntnisse in Zeiten, einst als das Leben noch vor ihm lag.⁹

In den Jesusbüchern von Papst Benedikt XVI. findet Stadler etwas von dieser Kindheit erhalten, die Einfachheit, die Schönheit, das Wunder des Glaubenkönnens und die Sprache der Liturgie. Wieder bekennt Stadler, dass ihm in der Liturgie die Schönheit der Sprache aufgegangen sei. Das *deum de deo, lumen de lumine*, diese auswendig gelernten Wortfetzen seien zur ersten Begegnung mit der Poesie geworden. An diese Schönheit findet er sich durch das Papstbuch über Jesus erinnert: «Das Buch *Jesus von Nazareth* gehört zu den Büchern, nach deren Lektüre das *«Credo»* noch schöner sein kann als je zuvor.»¹⁰ Die Liturgiesprache wird hier zum vorreflexiven Paradies, zur prärationalen Heimat, aus der nicht nur die Erwachsenen vertrieben, sondern in die auch die Kinder nicht mehr eingeführt werden.

Freilich: es gibt auch andere, gegenläufige Erfahrungen mit der Liturgiesprache. So hat etwa der Bochumer Alttestamentler Jürgen Ebach berichtet, dass sein Vater durch einen Hörfehler in der Liturgie dauerhaft traumatisiert worden sei. Im *«Salve Regina»* gebe es die Formulierung: «Zu dir rufen wir verbannte Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen». Sein Vater habe statt der verbannten Kinder Evas stets die verdammten *«Kinder Ebachs»* gehört. Angesichts des Außenseiterstatus aufgrund der unehelichen Geburt in einem Westerwälder Dorf habe das noch mehr zu seiner Marginalisierung beigetragen.¹¹ In eine ähnliche Richtung weisen die Erfahrungen von Friedrich Christian Delius in seiner Erzählung *«Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde»*. Er bringt den Kanzelspruch *«ER ist unser Friede»* mit seinem Pfarrervater zusammen, der dort sonntags steht und im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes redet. Dieses Rätsel-, Zentral-, Anfangs- und Punktwort Gott erdrückt den Sohn und lässt ihn zum Stotterer werden.¹² Aus dieser Stotterexistenz befreit ihn die Fußballsprache, die Übertragung des Endspiels um die Fußballweltmeisterschaft 1954.

2. Hanns-Josef Ortheil: Epiphanie der Stille

Im Blick auf das Werk von Hanns-Josef Ortheil lassen sich leitmotivische Schwerpunkte, aber auch – trotz der ähnlichen Themen- beachtliche Zäsuren erkennen. Sein literarisches Frühwerk ist geprägt von der Auseinandersetzung mit autobiografischen Erinnerungsprozessen, die Bestandteile des kollektiven Gedächtnisses wie des Familiengedächtnisses sind. Die ersten fünf Romane Ortheils, von *Fermer* bis *Abschied von den Kriegsteilnehmern* (1992), schildern Erfahrungen des kollektiven Gedächtnisses, die zum einen biografische Spuren des Autors offenlegen und zum anderen gesamtgesellschaftliche Ereignisse im Mikrokosmos der Familie aufscheinen lassen:

Ohne es von Anfang an zu beabsichtigen, ohne also einem bestimmten, vorgegebenen Plan zu folgen, habe ich in diesen fünf Romanen Varianten der eigenen Biographie entworfen, die um die Kernzelle meines Elternhauses und meiner Familie kreisen. In der Mitte dieser Zelle sitzt meine Mutter, stumm und verschlossen, den toten Bruder auf den Knien, das in unserer Familie hoffnungslos häufig zitierte Bild der Pieta, das ich durch mein Schreiben aus seiner Erstarrung zu lösen suchte... All die kleinen Segmente, in die ich meine Romane zerlegen könnte, sind auf diese Kernzelle bezogen, weil ich, ohne das zu ahnen, von dieser Zelle aus Wege vermessen und beschrieben habe, die letztlich doch nur zurückführten, hinein in den Familienraum, den ich zum Klingen bringen wollte.¹³

Mit der Veröffentlichung seiner Künstlertrilogie, den Romanen *Faustinas Küsse* (1998), *Im Licht der Lagune* (1999) und *Die Nacht des Don Juan* (2000), beginnt Hanns-Josef Ortheil ein neues Kapitel seiner literarischen Produktion: Hier werden Erinnerung und Geschichte einer neuen literarischen Form ausgesetzt. Die ehemals biografisch-historischen Erzählräume mutieren zu dezidiert poetischen Räumen, die den Entstehungsprozess von Kunst und die Identitätsfindung von Künstlerfiguren nachzeichnen. Die Romane thematisieren dabei unterschiedliche Formen ästhetischer Genres (Literatur, Malerei, Musik). Die ästhetische Selbstreflexion, die den historischen Künstlerromanen zugrunde liegt, ändert sich noch einmal in den jüngsten Romanen Ortheils, die von der Ästhetisierung wie der Erotisierung des Alltags durch die Liebe erzählen. *Die große Liebe* (2003) und *Das Verlangen nach Liebe* (2007) und *Liebesnähe* (2012) knüpfen an zentrale Topoi der Literaturgeschichte an – etwa wenn sie die Liebe in den Süden verlegen, von der mystischen Macht des Wassers oder der archaischen Kraft des Meeres erzählen oder an die Geschichte von Tristan und Isolde erinnern.¹⁴

Ortheils Schreiben ist aber immer geprägt von der Auseinandersetzung mit der Stille, dem Schweigen. Das ist bei ihm biographisch konnotiert. Die Herkunft der Eltern aus dem Westerwald bedingt den Hang zum Schweigen, der diesem Menschenschlag eigen ist:

Manchmal denke ich, das Schweigen ist mir eingeboren, dann bin ich ein Westerwälder. Man sitzt zusammen und schweigt, man schaut starr irgendwohin, aus dem Fenster, vor sich hin auf einen Fleck, es ist das charakteristische Grübeln der Bauern, eine Art Meditieren, ein Geltenlassen der Stille. Ich habe eine große Nähe zur Stille, deshalb gefällt mir auch so manche Musik, Musik, die aus der Stille kommt und in sie mündet. Musik von Schubert, von Webern, von Cage.¹⁵

Das Schweigen prägte Ortheil aber auch auf Grund der ganz persönlichen Familiengeschichte. Er war das fünfte Kind seiner Eltern. Alle Brüder vor ihm waren gestorben. Besonders tragisch war der Tod seines zweiten Bruders am 5. April 1945 vor dem unmittelbaren Kriegsende. Er wurde auf dem Schoß seiner Mutter durch einen Einschlag von Granatsplittern getötet. Auch die Mutter wurde davon getroffen und verlor die Sprache. Durch das Stummsein der Mutter blieb Hanns-Josef, der 1951 geboren wurde, ebenfalls stumm.

Die Diagnose lautete: autistische Ich-Versenkung, das Kind sitzt inmitten einer auf es einschreienden Gesellschaft von Sprachbenutzern und Sprachadepten, regungslos, unbeirrbar, stumm und verstört wie seine Mutter, die man belehren und bekehren wollte wie mich selbst, indem man ihr vorsprach, sie schreiben ließ, ihr Bilder erklärte. Die Diagnose in ihrem Fall lautete: Aphasie; eine wahrscheinlich nicht heilbare Sprachstörung, bei der Hören, Begreifen und Denken nicht beeinträchtigt sein müssen. So lebte ich lange im Reich meiner Mutter, mit ihr war ich am liebsten allein. Ich sah ihre Gesten, die ganze Mimik der Zutraulichkeit, wir gingen zu zweit spazieren, und es war, als gehörten wir so zusammen für immer.¹⁶

In diese Stille und dieses Stummsein mischte sich dann aber die Sprache des Vaters und der nunmehr rheinischen Umgebung:

In dieser Spannung, diesem Weg zwischen der westerwäldischen Sprache der Stille und dem rheinischen Stille-Betäubungssprechen, bin ich groß geworden. Von Anfang an habe ich die Sprache als Körper, als Leib, als sinnliches Medium, erlebt. Und von Anfang an war ich hin und her gerissen zwischen den beiden Extremen. Lange konnte ich gar nicht sprechen, kaum einen Laut, dann entstand, sehr verspätet, ein litaneihaftes, staccatoartiges Gestotter, bis sich endlich das Reden Bahn brach, sturzbachartig, chaotisch, nicht mehr zu bändigen. Ich wurde zum zweiten Mal geboren in der Sprache, die Sprache hat mich wiedergeboren, und als sie mich ausgespuckt hatte als Sprechenden, war das Schreiben da, das alles besiegelnde und dadurch triumphierende Schreiben, mit dem ich jede Silbe, jedes Wort, jeden Satz festhalten konnte für immer, auf daß ich die Sprache nie mehr verlöre.¹⁷

Dennoch bleibt Ortheil der Stille ein Leben lang verbunden; damit sind bei ihm immer auch Räume verknüpft, die mit Stille zu tun haben und geradezu Archen der Stille sind: Bibliotheken und Kirchenräume.

Diese Passion ist mir geblieben bis heute, noch immer laufe ich in Städten, auch wenn ich sie nur flüchtig besuche, in die Bibliotheken, und noch immer stelle ich mir in ihren Lesesälen vor, wie es wohl wäre, in einem solchen Raum für Stunden zu sitzen, so lange, bis die Verwandlung einsetzen würde.

Inzwischen erstreckt sich diese Faszination auch auf die manischen Buchmenschen, die fressgierigen Autodidakten, die Bibliomanen, von der Bibliophilie dagegen habe ich nie etwas gehalten. Bibliomane, das sind Leser, die Bibliotheken um ihrer selbst willen lesen, Leser, die nicht aufhören können, aus Büchern ihre eigenen Exzerpte zu schneiden, Leser die diese Exzerpte in kunstvoll geplanten Systemen ordnen und übersichtlich machen, Lesetiere also, schwer, übersättigt und langsam, tief in das immer gewaltiger werdende Buchstabenfett vergraben. Bibliomanen, das sind die Elefanten des Lesens, so wie das Element des Elefanten die unendlich zirkulierende Schrift ist. Seit ich diese Tiere zum ersten Mal sah, ich sah sie im Wuppertaler Zoo, nahe der Wupper, gleich neben dem dortigen Stadion, wußte ich, daß es meine Tiere waren. Es hieß, sie seien klug, und doch war davon auf den ersten Blick nichts zu erkennen, es hieß, sie seien gelehrig, auch das konnte ich nur ahnen. Doch als ich ihre Augen sah, wußte ich, daß es Leseaugen waren, meist nach innen, in die Tiefe des Körpers gerichtete Augen. Die sich, wie mir schien, zur Betrachtung der Außenwelt erst umstülpen mußten. In den langsam wandernden Augen der Elefanten, in ihren kurios vergrößerten Ohren erkannte ich die Eigenheiten der Leser wieder: Augen, die buchstabieren, und Ohren, die den unendlich zerstreuten Schall des Weltenmurmels belauschen.¹⁸

Auch die Kirchenräume waren für Ortheil deshalb so faszinierend, weil dort nicht laut gesprochen werden durfte, nur geflüstert, andeutungsreich und intim.

Ich genoß den Augenblick, wenn die schwere Kirchentür hinter mir zuschlug, ich suchte meinen Platz, einen Platz in der Mitte der Kirche, von dem aus jederzeit die Flucht zu den seitlichen Nebenausgängen möglich und die Eingangstür wie der Chor gleich weit entfernt waren. Kirchen waren freilich nur dann erträglich, wenn sie beinahe leer waren, kein Gottesdienst stattfand oder sich nur wenige Beter, voneinander entfernt wie zufällig gefallene Würfel, im weiten Langhaus verteilten. In einem solch dunklen, verlassen wirkenden Raum habe ich zum ersten Mal jene Musik gehört, die mir in der Kindheit die vollkommenste und ergreifendste überhaupt war, den gleichmäßigen, aus tiefer Stille aufsteigenden, sich in wenigen, immer wieder kehrenden Tonfolgen bewegenden Gesang des Chorals, gregorianische Gesänge, die ihre mächtige Wirkung nicht nur deshalb entfalteten, weil sie aus der abgeschirmten Düsternis des Chores kamen, sondern eher noch deshalb, weil die Sänger nicht zu sehen waren. Die Gesichter und das Mienenspiel der Mönche verbargen sich hinter den großen Kapuzen, der Gesang erschien anonym, Ausdruck einer verschworenen und für ewige Zeiten aneinandergeketteten Gemeinschaft, die den Fremden den Zutritt verwehrte.¹⁹

Diesen Zusammenhängen ist Ortheil in seinem Roman «Die Erfindung des Lebens» (München 2009) noch einmal nachgegangen. Es würde zu weit führen, diesen Roman im Detail zu analysieren. Es soll hier lediglich um die Bedeutung des Stille-Kosmos in seiner ganzen Ambivalenz gehen. Der Erzähler Johannes schreibt den Roman in Rom, blickt also aus dieser Perspektive und aus der Jetztzeit auf sein bisheriges Leben. Ein erster Blick gilt dem Unterschied von den Werktagen und Sonntagen im Leben der Familie. Auch die Werktage waren geprägt vom fast täglichen Kirchgang, allerdings allein mit der Mutter und grundiert von ihrem persönlichen und dringlichen Beten in besonderen Anliegen. Hier konnte er selber das persönliche Beten erlernen.

In den Kindertagen war dieser Tag (der Sonntag, *E.G.*) nämlich der Tag des ganz anderen Lebens, des Lebens mit festlichem Charakter, das mit dem sonstigen Werktagelben nur sehr wenig gemein hatte. Einige Bestandteile dieses anderen Lebens hatte ich schon während jener Kirchgänge mit meiner Mutter kennengelernt, die alle paar Tage stattfanden, meist aber nicht länger als einige Minuten dauerten. Sie führten uns in eine nahe gelegene Kapelle mit einem spitz zulaufenden Dach, in der es gleich rechts vom Eingang eine Gebetsnische mit einem Marienbild und vielen brennenden Kerzen gab.

Wenn wir uns zum Gebet vor dieses Bild knieten, ereignete sich jedes Mal etwas Merkwürdiges. Schaute ich nämlich konzentriert auf das Bild, wurde die Kirchenstille ringsum um einige Grade stiller, nur noch die feinsten Geräusche waren zu hören, das leise Knistern der brennenden Kerzen oder ein Holzknarren, irgendjemand hatte den Finger auf den Mund gelegt und allem Lebendigen befohlen, stiller und immer stiller zu werden.

Je stiller alles wurde, umso deutlicher aber strahlte das Marienbild auf, so dass ich schließlich sehr ruhig wurde und nur noch in das Gesicht der schönen Maria starrte, als würde ich von ihm in eine Hypnose der Stille versetzt. In dieser Hypnose begann ich zu beten, aber nicht so, dass ich mir bestimmte Worte ausgedacht hätte, sondern eher, indem ich zunächst zuhörte, wie das Beten in mir von selbst begann.

Das Beten begann, wenn mir die bekannten, großen Gebete einfielen, eins nach dem andern kam mir ganz von allein in den Sinn, und ich dachte und sprach sie im Kopf dann von Anfang bis Ende. Die Intensität, mit der ich betete, kam aber auch daher, dass ich neben meiner hingebungsvoll betenden Mutter kniete. Wenn ich etwas verstohlen zur Seite blickte, sah ich genau, wie sehr sie das Beten berührte, es war, als nähme sie sich aufs Äußerste zusammen, so angespannt und konzentriert kniete sie auf der harten Bank und schaute unentwegt die schöne Maria an.

Dieses Anschauen wirkte so, als bettelte sie um ein Gespräch, eine Entgegnung oder zumindest um einen kleinen Wink, alles an ihr hatte etwas Dringliches, so dass ich annehmen musste, es gehe um das Wichtigste überhaupt, um Leben und Tod. Die Anspannung und die hohe Bedeu-

tung, die dem Beten anscheinend zukam, ließen mich daher annehmen, es gebe zwei Leben, das Werktagsleben mit all seinen kleinen Hindernissen, Sorgen und Peinlichkeiten, und das Sonntagsleben mit den Gebeten, dem Besuch des Gottesdienstes und einem festlichen Mittagessen, das an Schönheit und Feierlichkeit genau zu den sonntäglichen Gebeten und Gottesdiensten passte.²⁰

Beim Beten der Mutter wurde dem Erzähler die Dringlichkeit des Betens bewusst, als ginge es um Leben und Tod. Genau das aber war – was der Erzähler aber noch nicht wusste – auch im Spiel. Es ging um Leben und Tod, es ging um das frühe Sterben seiner Brüder und um sein eigenes Leben, das noch immer sprachlos war. Beten lernt er zunächst innerlich, mit der Dringlichkeit des Betens der Mutter und in der Stille des Kirchenraums. Ganz anders dagegen war der gemeinsame Kirchgang am Sonntag. Das hatte etwas Festliches und er erlebte auch den Vater ganz anders: singend, was er sonst nie tat.

Ich wäre über Vaters Stimme nicht weiter verwundert gewesen, wenn er auch sonst, zu einem anderen Anlass, einmal laut und kräftig gesungen hätte, er sang aber sonst niemals irgendein Lied, ja er summt nicht einmal eine Melodie vor sich hin. Im Dom aber sang er urplötzlich wie ein großer, mächtiger Sänger, der die anderen Gläubigen mit seinem Gesang ansteckte, so dass auch sie sich bald etwas trauten und lauter sangen als gewöhnlich. Überhaupt war es schön, dass die Menschen während eines Gottesdiensts so viel gemeinsam und meist auch noch dasselbe taten, endlich redeten sie nicht ununterbrochen, sondern nur dann, wenn sie darum gebeten wurden, und endlich bewegten sie sich auch nicht laufend von einer Stelle zur andern, sondern hielten es eine Zeit lang singend und betend auf einem einzigen Platz aus.

Singen und Beten, beides mochte ich sehr, im Stillen sang und betete ich ja mit und stimmte ein in das, was nun alle sangen und beteten, dadurch aber machte ich endlich einmal etwas mit den anderen Menschen zusammen und befand mich nicht mehr im Abseits, nahe einer Laube, oder ganz allein mit der Mutter, am Ufer des Flusses.

Im Dom gehörte ich vielmehr dazu, ich gehörte zu all diesen laut singenden und betenden Menschen, niemand fragte mich aus, sprach mich an oder behauptete, dass ich *ein armes Kind* sei, denn im Dom gab es überhaupt keine armen Kinder, sondern nur Gotteskinder, jedenfalls nannte der Erzbischof die Gläubigen so. Ein Gotteskind zu sein, war für mich also die eigentliche Erlösung und einer der schönsten Zustände überhaupt, deshalb bemühte ich mich im Dom auch sehr, alles richtig und so wie die anderen zu machen.²¹

Die Predigt empfand er immer als Unterbrechung, als Störung: die Gemeinsamkeit des Tuns, die kollektive Sammlung zerfiel wieder in Einzelakte: der Vater schief ein, die Mutter las im Gebetbuch:

Die einzige Störung des Gottesdiensts, die jedes Mal nur schwer zu ertragen war, war die Predigt. Von Anfang, vom Stürmen der Orgel und den leisen Gesängen des Chores, an, war der Gottesdienst etwas Feierliches, Festliches, wenn aber die Predigt kam, war es für eine Weile aus mit der Feierlichkeit. Die Predigt störte mich nicht deshalb, weil ich nicht alles verstand, sondern vor allem, weil überhaupt so lange geredet und alles erklärt wurde. Musste denn alles, aber auch alles, beredet und umständlich erklärt werden? Selbst der sonst aufrecht und gerade dasitzende Vater sackte während der Predigt immer ein wenig müde und gelangweilt in sich zusammen, während die Mutter das Predigen erst gar nicht aushielt und in einem Gebetbuch zu lesen begann.

Nach der Predigt musste man erst wieder in den Gottesdienst hineinfinden. Eine Weile sangen und beteten alle etwas leiser und gedämpfter, und erst wenn das große *Heilig, heilig, heilig, heilig ist der Herr. Heilig, heilig, heilig, heilig ist nur Er...* gesungen wurde, hatte der Vater seine mächtige Stimme wiedergefunden und sang wieder so laut, dass ich durchatmen konnte.²²

Das Singen und Beten waren für den stummen Jungen die einzig mögliche gemeinschaftliche Aktion. Ein Zugehörigkeitsgefühl wurde geweckt. Hier war er nicht mehr der arme Junge oder das arme Kind, das nicht sprechen konnte, hier war er wie alle anderen das Gotteskind.

Etwas von dieser sonntäglichen Atmosphäre brachte dann ein Klavier auch in den Alltag der Familie. Es stammte vom Onkel mütterlicherseits, der Pfarrer in Essen war. Er erkannte, dass die Musik und das Klavierspiel einen Ausgang aus dem Verhängnis der Sprachlosigkeit eröffnen könnten. Die Mutter spielt nun wieder Klavier und bringt es auch dem Jungen bei:

Heute weiß ich, dass ich einen stärkeren und schöneren Augenblick nie erlebt habe. Von einem Moment zum anderen verwandelte sich alles... Diese Musik erschien mir instinktiv wie ein Ausweg ins Freie und in jene schönere Welt, von der ich bisher nur in den Gottesdiensten eine schwache Ahnung erhalten hatte.²³

Zum endgültigen Durchbruch in die Sprache verhilft ihm allerdings erst eine längere Trennung von der Mutter und ein längerer Aufenthalt zusammen mit seinem Vater auf dessen elterlichem Hof. Das Mitleben in einer größeren Gemeinschaft, die tägliche Arbeit sowie die Ausflüge mit dem Vater, bei denen er ihm Natur und Leben nicht nur sprachlich, sondern mit der Passion des Geodäten nahe bringt, ergreifen und verändern ihn. Als die Mutter auf Besuch kommt, spürt sie sofort diese Veränderung. Sie hatte sich bewusst fern gehalten, um dieser Metamorphose nicht im Weg zu stehen. Er zeigt nun der Mutter sein Können und springt gegen ihren Willen ins tiefe Wasser eines Sees.

Was für ein wunderbarer Moment! Das Eintauchen in die Kälte, das Verschwinden in der Tiefe, die plötzliche Erleichterung darüber, dass nicht das

Geringste passiert war, das Vergnügen an der momentanen Entfernung von Licht, Luft und Sonne, die sekundenlange Zugehörigkeit zu den Bewohnern des Wasserreichs, das langsame, verzögerte Auftauchen und, am schönsten: das stolze Herausstrecken des Kopfes aus dem Wasser, wie nach einer zweiten Geburt! [...] ²⁴

Seitdem habe er nie mehr Angst gehabt: Wie eine Taufe immunisiert ihn dieser Sprung gegen die Angst.

Nun beginnt Johannes mit seinen Abschreibübungen, die er ab diesem Moment nicht mehr einstellen wird. Doch ein tiefer Bruch tut sich auf im familiären Kosmos: Ein Klavierlehrer, den die Mutter besorgt hat, um seine musikalischen Kenntnisse zu perfektionieren, schlägt für die weitere musikalische Ausbildung des Jungen eine Klosterschule in Süddeutschland vor. Diese Schule scheint das Leben in Fülle bereit zu halten: Klavierzimmer und einen Kirchenraum, professionelle Lehrer und eine ländliche Idylle. Aber genau das Gegenteil ist der Fall: In diesem «System Internat», das keinen Rückzugsort kennt, sondern nur Dauerpräsenz in der Gemeinschaft, werden die befreienden Orte von ehemals wie Kirche, Küche oder Garten zu Fluchtorten, zu Orten der erzwungenen Sprachlosigkeit und des Verstummens, zur Regression.

Zur wichtigsten dieser Zonen entwickelte sich mit der Zeit die Klosterkirche, in der das Sprechen verboten war und in der es genaue Regeln für das Verweilen gab. Bald genügte es mir nicht mehr, nur zu den Gottesdiensten zu erscheinen, sondern ich versuchte, die Kirche so oft wie möglich aufzusuchen, um mich wenigstens für kurze Zeit in diesem stillen Raum aufzuhalten.

Besonders still war es in ihr in der Morgenfrühe, kurz vor sechs, wenn die Patres im Chorraum erschienen und den Tag mit ihren gregorianischen Wechselgesängen begannen. Wir Schüler waren nicht verpflichtet, bereits so früh aufzustehen, andererseits war der Besuch dieses frühen Choralgesanges aber auch nicht verboten. Und so saß ich jeden Morgen meist als der einzige, noch vor den anderen aus dem Schlafsaal geschlüpfte Schüler im hinteren, dunklen Bereich der Kirche, um nichts anderes zu erleben als die Stille des Raum, und den mir neuen, aber mich von Anfang an bewegenden Gesang.

Dieser Gesang begann fast immer mit demselben Gebetsruf, der mich dann mein ganzes weiteres Leben lang begleitet hat und in ihm immer wieder eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Es handelt sich, wie bei den weiteren Gesängen auch, um einen Text in lateinischer Sprache, der zu einem einzigen, im weiten Kirchenschiff verebbenden und den Gesang daher nur stützenden Orgelklang gesungen wurde.

Ich weiß diesen lateinischen Text noch heute auswendig, er lautet: Deus, in adiutorium meum intende / Domine ad adjuvandum me festina, was auf Deutsch heißt: O Gott, komm mir zu Hilfe / Herr, eile mir zu helfen.

Die starke Wirkung, die diese beiden Zeilen bei mir jedes Mal auslösten, hatte mit der Einfachheit der Worte zu tun, die in eine absolute Stille hinein gesungen wurden. Vor ihm gab es nichts anderes als diese Stille, es war die schwere Stille der tiefen Nacht, die noch immer den gesamten Gottesraum füllte und durch diese ersten Klänge erst langsam vertrieben wurde.²⁵

Doch diese Stille, die zunächst schützte und das Labyrinth Internat mit einem göttlichen Ariadnefaden versah, war nicht mehr epiphan, sie war Surrogat, Flucht, Davonlaufen vor der Realität, Versteckspielen vor den Anderen und vor sich selber. Im System Internat wurde Johannes wieder zum schweig-samen, ja sogar stummen Jungen von einst. Etwas anderes verhilft ihm zum Schritt ins Offene: die Literatur, näherhin die Hemingwaylektüre. Sie weckt die Sehnsucht nach Freiheit, ja ist Inkarnation dieser Freiheit. So flieht er aus dem Internat. Die Ausrede, er habe sich verlaufen und nicht mehr zurückgefunden, lässt der angereiste Vater nicht durchgehen. Zu viele Spaziergänge hatte er als Geodät mit seinem Sohn gemacht, um das glauben zu können. Er spürt die bedrohliche Not seines Sohnes, nimmt ihn mit nach Hause und bewahrt ihn so vor einer grandiosen Lebenslüge. Er wird nun Fahrschüler, besucht in den Ferien den Pfarreronkel in Essen und erfährt zum ersten Mal die Abgründe seiner Familiengeschichte. Nach dem Abitur geht er schließlich nach Rom – auch der Onkel hatte dort studiert – atmet die Freiheit dieser Stadt in allen Poren ein, meldet sich am Konservatorium an und beschließt Pianist zu werden. In der Nacht seiner Ankunft streift er durch Rom und landet schließlich am Petersplatz:

Ich lehne mich zurück gegen die Basis des Obeliskens, ich strecke die Beine aus, was höre ich denn, ah, das ist es also, was ich höre, ich höre den alten Gesang: Deus, in adiutorium meum intende/ Domine, ad adjuvandum me festina... – zwei-, dreimal höre ich dieses Summen, wie einen Refrain meines ersten römischen Spaziergangs. Herr, ich danke Dir, dass Du mich hierher geführt hast, Herr, ich danke Dir! Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln, auf grünen Auen lässt er mich lagern; an Wasser mit Ruheplätzen führt er mich...²⁶

Der Petersplatz in Rom wird imaginiert als Ort seiner Lebensberufung: hier entdeckt er seine Freiheit und legt seine Gelübde ab: «Jetzt kann aus mir kein Priester mehr werden, diese Versuchung habe ich hinter mir.»²⁷ Rom ist für ihn nicht Ausland, sondern Inland, Land seiner innersten Wünsche, der Ort, an dem alles in Erfüllung zu gehen scheint. Aber die größte Krise steht jetzt erst bevor: er muss seine Karriere als begabter Pianist wegen einer Sehnscheidenentzündung aufgeben. Sein Klavierlehrer Fornemann, der ihn einst ins Exil des Internats geschickt hatte, wird nun zum Retter in der Not, zum Schutzengel: «Im Grunde warst Du nicht nur ein Pianist, sondern seit Deiner Kindheit auch ein Schriftsteller. Du hast gelebt wie ein Schrift-

steller, und Du hast gearbeitet wie ein Schriftsteller! Dein ganzes Leben war eine Erziehung zum Schreiben und ein Eintauchen in die Schrift!»²⁸

Aus dem erhofften Pianisten Ortheil war der Schriftsteller Ortheil geworden – seine letzte Taufe war das Eintauchen in die Schrift, die Berufung zum Schriftsteller. Das Schreiben wird zum Sakrament seines Lebens. Von daher haben alle seine Schreibprozesse – mag er sie noch so sehr verfremden – religiöse Spuren. Und sie kommen aus einem Geheimnis: der Stille, die nicht mehr Sprachlosigkeit ist, sondern schöpferischer Urgrund.

Auch das Schreiben kommt aus der Stille, und an seinem Anfang ist das ungeordnete Murmeln, das sich allmählich, wie ein lauter werdendes Rauschen, von der Stille abhebt. Das innere, chaotische Murmeln ist ein Wachwerden von Stimmen, aus einer weiten Ferne nähern sie sich, und wenn nicht Gott, sondern ich selbst den Anfang der Genesis diktiert hätte, so hätte er von der Stille und dem Murmeln gehandelt: Am Anfang der Stille schuf Gott den Laut... Literatur, in der etwas von dieser Genesis versteckt ist, habe ich immer besonders gern gelesen.²⁹

Die Literatur von Ortheil ist grundiert von dieser Stille: die Bedrohlichkeit der Stille, des nicht Sprechenkönnens wird transformiert in eine schöpferische Stille, aus der Sprache wird. Wie das Chorgebet der Mönche am Morgen die Stille in Gebet verwandelt, ohne sie auszulöschen, so versucht seine Literatur in immer neuen Anwegen der Stille einen sprachlichen Ausdruck zu geben, ohne sie deshalb aufzuheben. Denn das wäre der Tod der Literatur, wenigstens der seinen, die aus der Stille kommt. Immer wieder ertappt er sich in Kirchen, dass er länger bleibt als nur für einen touristischen Augenblick, dass er den Ritualen und ihren Melodien lauscht, «als müßte er in den fernen Echos dieser Gesänge und Gebete die ihm eigenen Sätze begreifen.»³⁰

ANMERKUNGEN

¹ Martin MOSEBACH, *Als das Reisen noch geholfen hat. Von Büchern und Orten*, München 2011, 364.

² Arnold STADLER, *Im Grunde war alles nach Hause geschrieben*. Dankrede zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises 1998, in: Pia REINACHER (Hg.), *«Als wäre er ein anderer gewesen»*. Zum Werk von Arnold Stadler, Frankfurt/M. 2009, 119–125, hier 123f.

³ Arnold STADLER, *«Die Menschen lügen. Alle» und andere Psalmen*, Frankfurt/M. – Leipzig 1999, 64f.

⁴ Ebd., 113f.

⁵ Arnold STADLER, *Ein hinreissender Schrotthändler*, Köln 1999, 146–165.

⁶ Arnold STADLER, *Salvatore*, Frankfurt/M. 2008, 65f.

⁷ Ebd., 85.

⁸ Arnold STADLER, *New York machen wir das nächste Mal. Geschichten aus dem Zweistromland*, Frankfurt/M. 2011, 11.

⁹ Ebd., 218.

¹⁰ Arnold STADLER, «Aufleben soll euer Herz für immer». *Kleine Reise nach Nikaia und zum Buch «Jesus von Nazareth» von Benedikt XVI. Marginalien eines einfachen Lesers*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 262–279, hier 279.

¹¹ Jürgen EBACH, *SchriftStücke. Biblische Miniaturen*, Gütersloh 2011, 231.

¹² Friedrich Christian DELIUS, *Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde. Erzählung*, Reinbek bei Hamburg 1994, 51.

¹³ Hanns-Josef ORTHEIL, *Das Element des Elephanten. Wie mein Schreiben begann*, München – Zürich 1994, 104–106.

¹⁴ Vgl. dazu Stephani CATANI, Friedhelm MARX und Julia SCHÖLL (Hg.), *Kunst der Erinnerung, Poetik der Liebe. Das erzählerische Werk Hanns-Josef Ortheils*, Göttingen 2009.

¹⁵ ORTHEIL, *Das Element des Elephanten* (s. Anm. 13), 11f.

¹⁶ Ebd., 23.

¹⁷ Ebd., 15.

¹⁸ Ebd., 34f.

¹⁹ Ebd., 44f.

²⁰ Hanns-Josef ORTHEIL, *Die Erfindung des Lebens*, München 2009, 54f.

²¹ Ebd., 60f.

²² Ebd., 61.

²³ Ebd., 70f.

²⁴ Ebd., 258.

²⁵ Ebd., 344f.

²⁶ Ebd., 457.

²⁷ Ebd., 459.

²⁸ Ebd., 579.

²⁹ ORTHEIL, *Das Element des Elephanten* (s. Anm. 13), 11f.

³⁰ Hanns-Josef ORTHEIL, *Blauer Weg*, München – Zürich 1996, 148.

JOACHIM HAKE · BERLIN

VON ANBETUNG, SCHÖNHEIT UND DEM BLICK DER MADONNA

Leseerfahrungen mit Martin Walser

Seit gut zwei Jahren beginne ich den Tag mit Abschreiben, Exzerpieren und Kopieren. Ich schreibe für eine halbe Stunde Texte ab, die ich irgendwann zuvor gelesen habe und folge dabei den Merkzeichen des Bleistifts am Rande, den kurzen Häkchen, die Zustimmung oder Befremden, in jedem Fall aber Bemerkenswertes markieren, jene Echos und Resonanzen der Lektüren, die das Vergnügen des stillen Lesens ausmachen, das nicht so still ist, wie gerne angenommen. Das morgendliche Exzerpieren ist meine Art, mit Büchern allein zu sein und mit ihnen und dem Tag etwas anzufangen. Sollte jemand dieses Verhalten für komisch halten, würde ich mich daran nicht stören. Das tägliche Abschreiben steigert die Vertrautheit mit den Büchern, verlangsamt mein Lesen, übt die unerwartete Wiederholung und die unabsehbare Begegnung mit dem vermeintlich bekannten Text. Seitdem ich abschreibe, geht es mir gut. Ich notiere vor allem jenes, was meine Zustimmung findet, markiere Gefühlserhebungen und Aufschwünge der Seele, das belebt die Stimmung und macht den Morgen schöner.

In den letzten Wochen habe ich auch Martin Walser abgeschrieben. Gelegentlich täglich und natürlich auch seine Beschreibung der Madonna dei Pellegrini von Caravaggio in der Basilika San Agostino in Rom in *Mein Jenseits*.¹ Den ganzen Text habe ich abgeschrieben, ein eindrückliches Stück Literatur, das man schwerlich vergisst. Die kunstvolle Begegnung der Blicke von Maria oben und Pilgern unten, die Beschreibung ihres innigen Verhältnisses von «anstrengungsloser Teilnahme» der Madonna und der Anbetung der Pilger, denen «alles in der Welt zur Anstrengung oder gar Überanstrengung wird. Auch die Anbetung» (31). Selten habe ich Vergleichbares gelesen und wurde so unvermittelt in das katholische Drama von Endlichkeit und Schönheit, Sehnsucht und Anbetung hineingenommen. Und wie beim ersten und zweiten Lesen auch bleibe ich beim Abschreiben hängen bei

JOACHIM HAKE, geb. 1963, Theologe und seit 2007 Direktor der Katholischen Akademie in Berlin, von 1993-2006 Studienleiter der Burg Rothenfels am Main. Gemeinsam mit Elmar Salmann Herausgeber von «Spuren. Essays zu Kultur und Glaube», EOS-Verlag (zur Zeit sechs Bände) 2008ff.

dem Satz: «Aber oben, das Gesicht, das trotz seiner enormen Schönheit nur dazu da ist, samt Kind herunterzuschauen zu den Anbetenden» (32). Wieso heißt es hier – so frage ich mich – «trotz» seiner Schönheit und nicht «in» seiner Schönheit? Auf diese Frage habe ich bislang keine befriedigende Antwort. Lediglich die Ahnung, dass von einer Antwort aus verständlich werden könnte, wohin die Sehnsucht von Walser geht, diesem «Dekorateur des Nichts», wie er sich gerne nennt, wenn er sein Jenseits der Schönheit preist.

Und immer wieder schreibe ich Walser ab und erfreue mich an dem Blick der Madonna, denke an Eva Maria, an Skulpturen in Rom, an Reliquien, den Sonntag als Melodie und die gebeugten Knie, wundere mich über die vielen Variationen des Schauens und die Mühen der Anbetung, die Übung des Wiederkäuens von Texten – nicht von Heiligen – wohl aber von Nietzsche – und die Abgründe der Rechtfertigung, gedeutet in den Spuren von Augustinus, Nietzsche, Kierkegaard und Barth. Die Lektüre von Martin Walser schlägt in den Bann und die Motive, deren Zueinander sich nicht fügen will, verwirrt, macht ärgerlich und bringt aus dem Rhythmus liebgewordener Gewohnheiten. «Wir sind ein Echo, von etwas, das wir nicht kennen.» Auch so ein Walser-Satz, der abgeschrieben lauter klingt und an Dringlichkeit, Zudringlichkeit gewinnt.

Das Abschreiben ist meine Form, das Lesen zu verzögern und zu wiederholen, dem Leben und dem Lesen einen Rhythmus zu geben, der mich davor bewahrt, sich zu viel mit mir selbst zu beschäftigen oder den Texten zu erliegen. Das Abschreiben hält das Lesen in der Distanz morgendämmernder Aufmerksamkeit und gelassener Konzentration. Abschreibend lesend gebe ich mir Zeit, räume ich mir Möglichkeiten ein, im vermeintlich bekannten Text Neues zu finden, Pointen und Nuancen. Abschreibend lesend fühle ich mich sicherer für den Gang in die Aporien des Textes, in jene Ausweglosigkeiten und Sackgassen, von denen man am liebsten möchte, dass es sie nicht gibt.

Man kann, um sich zu begegnen, in den Spiegel schauen, auf alte und neuere Fotos, aber auch in ein Buch. Man begegnet sich da. Lesen ist nicht etwas wie Musikhören, sondern wie Musizieren. Das Instrument ist man selbst. Man spielt sich, spielt sich auf nach den Noten Gogols, Dostojewskijs, Nietzsches, Hölderlins. Auszudrücken, was dabei in einem passiert, setzt Ausdrucksfähigkeit voraus, die man nicht entwickelt hat, weil sie nicht gefragt waren.²

Diese Leseerfahrung Walsers kann ich leider nicht teilen, denn ich spiele kein Instrument, aber ich mag mir vorstellen, es könnte so sein. Im Abschreiben übe ich meine Lesemusikalität und ich merke: es ist und bleibt der Text eines Anderen, und er bleibt es auch dann, wenn er mich, den Leser verwandelt. Mein Jenseits. Mein Walser. Das ist mir zu wenig, und Martin

Walser ist das gewiss zu viel und zu aufdringlich. Worin aber hat sich der Autor verstrickt und worin verstrickt er sich mehr und mehr, worin die Texte und worin ich selbst, der Leser, der sich dem Autor und Text anvertraut. Wo ist der Autor entspannt und gelöst, wo heiter und betrübt. Motive und Figuren tauchen auf, treten in ihrem Zueinander immer deutlich zutage und offenbaren ihr langes und unheimliches und unentdecktes Wirken für Leser und Autor. Das morgendliche Abschreiben ist meine Form des Erwägens und Betrachtens, es gibt den Texten viel Zeit und es überlässt es den Motiven des Textes, ihr auf den ersten Blick nicht offenkundiges Zueinander und ihre verborgene Sehnsuchtsmelodie preiszugeben.

Mit den jüngsten Texten von Martin Walser verbinden viele die Hoffnung, hier fände sich ein neuer Typ des Kulturreligiösen, der Religion nicht auf Kultur reduziert, fern von den Nostalgien eines letztlich bekenntnislosen Ästhetizismus. Michael Felder wollte diese Hoffnung auf (nur) einen Satz gründen: «Es gibt einen Satz von ihm (*sc. Martin Walser*), der weiterreicht als die kunstvolle Rhetorik kulturfrommer Katholizität, von der es in letzter Zeit viele medienwirksame Auftritte gegeben hat, es ist vielmehr ein schlichtes Bekenntnis: «Ich glaube nichts – und doch knie ich».³ Das Vollziehen einer traditionellen Geste und Gebärde in den Zeiten der Glaubensnot ist ein altes Thema, das christliche Autoren wie Blaise Pascal, Romano Guardini und Hermann Kurzke bedacht haben. Wenn einem der christliche Glauben schwer wird und das, woran man glaubt, kleiner und kleiner wird, wendet sich seit jeher der hoffende Blick weg von den Inhalten des Credo und der Heiligen Schriften auf die liturgischen Vollzüge, deren erhebende Schönheit und nüchterne Ritualität ein Asyl in dürftigen Zeiten anzubieten scheinen. Hier werden die Gesten und Gebärden zu Orten des Überwinterns in glaubensarmen Zeiten, die das Erinnern möglich machen, wo die Inhalte und das gläubige Bekenntnis verdunstet sind. Martin Walser verbindet dieses Wissen mit der Sehnsuchtsmelodie einer Erinnerung:

Erinnerung

Ich bin an den Sonntag gebunden

wie an eine Melodie.

Ich habe keine andere gefunden.

Ich glaube nichts, aber ich knie.⁴

Martin Walser unterscheidet sich von den nostalgisch-sentimentalen Liturgieästheten. Er markiert einen Verlust und ein Vermissten, und es ist sein leidenschaftliches Insistieren auf der persönlichen, einsamen, der unverwechselbaren und nicht übertragbaren Erfahrung eines jeden, die den Ausgangspunkt für seine Rede und sein Schreiben bildet. Es sind seine Erfahrungen des Vermisstens, des Leidens, des Fehlens, es ist seine Sehnsucht, die seine Rede, alles Schreiben und das Lesen gründiert. Diese Sehnsucht wendet sich bei

Walser nicht in Hass und Verachtung, auch nicht in wohlfeile Kritik oder sentimentale Messdienernostalgie. Walsers Weg ist weniger die Kritik, sondern das Ausweichen, die Flucht in die Schutzburgen närrischen Selbstgesprächs⁵ und Selbstlobs, Schutzhüllen, aus denen ihm der lösende Ausbruch gelingt, wenn er seine Lieblinge liest. Wo Martin Walser Robert Walser und Franz Kafka, Friedrich Hölderlin und Karl Barth liest und wiederliest, hebt ein Bewundern an und wird öffentlich die Liebe erklärt.⁶ Martin Walser liebt das Loben und Bewundern und das liebe ich auch. Dass einem das Staunen und die Zustimmung nicht ausgeht und Bewundern können – das wäre etwas und darin der Kritik zu entgehen.

Was sich bei Martin Walser zum Loben findet, ist vielfältig. Er ist nicht nur ein leidenschaftlicher Bewunderer, sondern auch ein Analytiker des Lobens. Bei ihm finden sich Beobachtungen zur Dynamik des Lobens von närrischer Unschuld und verstrickender Komplexität. In dem Briefroman *Das dreizehnte Kapitel*⁷ wird der Leser Zeuge eines komischen und ekstatischen Parallelschwärmens von Basil Schlupp und Iris Tobler, alias Maja. Hier weitet Walser die Kunst des Selbstgesprächs in den parallelen Aufschwung des Lobens zweier Liebender, die nicht zu einander finden wollen. In den hymnischen Aufschwüngen steigen sie in den Himmel ihrer Preisungen, ohne einander zu erreichen und zu berühren, ein Lobesschwärmen, das sich an den anderen adressiert, ihn in überschwänglicher Komik grüßt, der – wie es bei Walser heißt – «Tendenz» zum anderen inne wird, ohne diesen je zu erreichen. Paralleler Lobesautismus, unerlöst und hinreißend zwischen manierterter Selbstbeichtigung und Lobpreis. Parallel und darin einsam, getrennt als Mann und Frau. Das Schwärmen über den eigenen Ehepartner angesichts des Geliebten ist Thema: «Dass wir von unseren Eheliebsten schwärmen, ist einfach ein unübertrefflicher Gesprächsstoff. Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander. Sagt doch Hölderlin, der uns beiden gleich nah sein darf» (54). Ebenso die Lobsicherungspflichten zwischen Ehepartnern: «Da wurde ich (*sc. Iris Tobler*) natürlich zum Abladeplatz für Korbinian-Lob. Ich habe es ihm eine halbe Nacht lang wortgenau berichten müssen, immer dazu die Qualifizierung, die Glaubwürdigkeit» (38). Und die Wirkung von Briefen auf Frauen, die für den Schriftsteller Walser wohl auch auf die Bücher übertragen werden dürfen:

Viele dieser Briefe sind geradezu Lob-Fontänen, Zustimmungsgorgien. Sie glauben nicht, was ein Buch aus einer lebensbereiten Frau machen kann. Es schleudert Sätze aus ihr heraus, unter deren herabregnen ich mich öfter gern gestellt habe. Je nachdem, wie die Welt gerade mit mir umging. Und jetzt: keine Wirkung mehr. Die Lob-Fontänen und Zustimmungsgorgien nuscheln unerlebbbar vor sich hin. (30)

Der Lob- und Schwärmfuror Walsers in *Das dreizehnte Kapitel* verdiente eine ausführliche Exegese und sie würde Erstaunliches hervorbringen: Ein-

sichten über das Lob und Argument, das vertraute Selbstgespräch und das Beisichsein im Selbstlob, das Lob und die Kritik, über Paulus und das Lob der Schwäche, über die Unschuld und die Raffiniertheit des Lobens und seine närrischen und komischen Seiten.

Das Loben ist eine faszinierende Sache und es kommt mir vor, ich könnte die Sehnsucht Walsers (und auch meine) besser verstehen, wenn ich an einen Text von Romano Guardini erinnere.⁸ Guardini hat in seinem Buch über Augustinus versucht, das Ineinander von Gotteslob und Schuldbekennnis über den Aspekt des Gesehenwerdens zu verstehen. Er hat das Lob Gottes bei Augustinus – das Ineinander von *confessio peccati* und *laudis* – in einen schlichten und darin weiteren Zusammenhang gestellt: Lob ist ein Hineinhalten seiner selbst ins Offene des erkennenden Blick Gottes und darin eine vielstimmige Art des Anfangens, der Freiheit und Spontaneität: kein angestregtes Schuldbekennnis, sondern Eintreten in jenen Raum, der in der Erkenntnis Gottes eröffnet wird. Nicht auf den Inhalt des Bekannten kommt es an, nicht auf die einzelne Schuld, auf dies oder das, sondern auf das «Hinaustreten [...] aus der Vorbehaltenheit des Inneren ins Öffentliche» (24). Aufgabe der «Vorbehaltenheit» und der inneren Verschlossenheit, das ist der innere Gestus des Bekennens. Bekennen und Lobpreis, *confessio peccati et laudis* eröffnen einen Raum des Offenen, in dem ein lobendes Entsprechungsverhältnis von Mensch und Gott möglich wird. Bekennen ist jenes Tun, «durch welches das Geschöpf sich selbst in die Wahrheit Gottes stellt. Nun wird es nicht nur tatsächlich von Dem erkannt, dessen Blick keine Schranken hat, sondern will von ihm erkannt sein. Es verbindet sich mit der erkennenden Wahrheitsmacht Gottes, wider seine eigene Scham und Selbstbehauptung. Der Gegensatz zum Bekennen wäre der Wille, das eigene Innere zu verschließen» (24). Dieses Entsprechungsverhältnis atmet eine Leichtigkeit, die wie ein Sehnsuchtsbild wirkt, in dem das Lob der Menschen von Gott gesehen wird wie die Anbetung der Pilger auf dem Bild des Caravaggio. Und Martin Walser?

So vielfältig wie die Variationen des Lobens sind die Variationen des Schauens, Blickens und Erblicktwerdens in den Büchern Martin Walsers. Die Aufdringlichkeit des Schauens – «So angeschaut zu werden, hält kein Mensch aus. [...] Sein Blick ist reglos. Ausdruckslos. Leblos. So schauen einen Statuen an. Ein Vorgeschmack von Rom.»⁹ und: «Ich fliege immer wieder nach Rom, um mich der Aufdringlichkeit gewisser Bilder und Statuen auszusetzen, und um in gewissen Kirchenräumen zu atmen» (27) – ist hier ebenso Motiv wie das beglückende und erlösende Gefühl angesichts der Madonna dei Pellegrini von Caravaggio, von der schon die Rede war:

Geständnis: Seit ich die Madonna in San Agostino gesehen habe, wie sie das Kind auf dem Arm, hinunterschaut zu den zwei armseligen Pilgern, die zu ihr viel inniger hinaufschauen als sie zu ihnen hinunterschaut, seit ich

diesen kleinen hellen Fuß gesehen habe – nur ihr Gesicht ist genauso hell – diesen schwebenden schwerelosen kleinen Fuß und dieses Teilnahme wie ein Almosen spendende Gesicht, seit dem ist Eva Maria nicht mehr so aufdringlich da in mir wie vorher. Die Sehnsucht hat kein Ziel mehr. Sie ist nur noch sie selbst. (76)

Die Sehnsucht ist beruhigt und bei sich selbst, die aufdringliche Präsenz der vermissten Geliebten Eva Maria gemildert. Was ist passiert? Was ist dem Betrachter des Bildes widerfahren? Es sind m.E. zwei Motive, die zu beachten sind, um diesen Text zu verstehen: Zunächst das Ineinander der Blicke der Pilger und der Madonna, die Walser als den Gegensatz von Anstrengung und anstrengungsloser Teilnahme, von Arbeit und bedeutender Teilnahme (=Jesuskind), von stärkerer und gefassterer Innigkeit, von Bedürftigkeit und schwebend-schwereloser Teilnahme erlebt.

Aber beide schauen so teilnahmsvoll auf das Pilgerpaar hinab wie nur Maria und das Jesuskind auf ein Paar hinabschauen können, das seine Anbetung mit aller Kraft vollbringt. Mehr kann man sich zu nichts anstrengen als dieses Paar sich zur Anbetung anstrengt. Und das ist der Gegensatz, den unsereiner erlebt. (31)

Auf der einen Seite die Anstrengung, ja die Überanstrengung, wie es in diesem Text heißt und auf der anderen Seite die Madonna und das Kind, die verbinden, was den Pilgern, ja was Martin Walser, verwehrt ist, die Haltung einer unbeteiligten Teilnahme,¹⁰ die der Anstrengung des Lebens die Last nimmt, der Anstrengung der Sehnsucht, des (Selbst-)Lobens und der Anbetung, die von Walser nur als Arbeit und Mühe beschrieben wird. Das Schönste auf dem Bild sind für Walser denn auch die Fußsohlen des knieenden Mannes und nicht das Gesicht der Madonna: «Und Caravaggio hat auf diesem Bild nichts so genau und dadurch schön gemalt wie die Fußsohlen, die der knieende Mann sehen lässt» (31).

Für Walser ist die Madonna die zweite der Schönheit nach, aber die erste des lösenden Blicks, der die Sehnsucht beruhigt, so dass diese ganz sie selbst sein darf. Immer aber geht es Walser um die Schönheit, wenn es um sein Jenseits geht, denn:

Allein die Schönheit zählt. Das Jenseits muss schön sein. Sonst kannst du es gleich vergessen. Nur wenn es so schön erscheint wie in der Basilika, füllt es dich aus bis zur Fraglosigkeit. (32f)

Von hier könnte sich auch der Satz einem besseren Verständnis öffnen, der am Anfang dieser Notizen steht. «Aber oben, das Gesicht, das trotz seiner enormen Schönheit nur dazu da ist, samt Kind herunterzuschauen zu den Anbetenden.» Erst jetzt springt mir das «aber» in die Augen, dass sich auf die

Füße der Maria bezieht, denen jede Last fremd ist. Im Gesicht der Madonna sieht der Pilger eine Zuwendung, in der Teilnahme und Gelassenheit, Anstrengung und Anstrengungslosigkeit zusammengehen, in den Füßen der Maria nur Leichtigkeit und Tanz wie in den Fußsohlen der Pilger nur Mühe und Anstrengung.

Und was für ein Barfußunterschied zwischen den feinen Füßen, die gerade noch unter dem Gewand der feinen Madonna heraus schauen, und den wichtigen Füßen und vor allem doch Fußsohlen des Pilgermannes. Die unterm dunkel hinabfließenden Gewand gerade noch hervorschauenden Füße – ein Fuß auf dem Boden, der andere steil, nur mit den Zehen den Boden erreichend –, die zeigen, diesen feinen Füßen ist Last fremd, die tanzen unter allen Umständen. Aber oben, das Gesicht, das trotz seiner enormen Schönheit nur dazu da ist, samt Kind herunterzuschauen zu den Anbetenden. (31f)

Das Gesicht der Madonna von Caravaggio ist schön. Nur die Füße des männlichen Pilgers sind schöner. Das Herunterschauen der Madonna ist in ihrer unbeteiligten Teilnahme eine Gnade, die für einen kurzen Moment «Mein Jenseits» durchbricht.

Ich weiß, wie kräftezehrend es ist, etwas zu glauben. Andererseits: die Bedingung, die allein den Glauben produziert, heißt Aussichtslosigkeit. So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten. Not lehrt Glauben. Der Hochsprung. Von der Schwere geschleudert. Ans Firmament. Es küssend, erwachst du. Schäm dich nicht. (76)

Wohin also geht die Sehnsucht Walsers? Vielleicht dorthin: In der Aussichtslosigkeit mit dem Blick der römischen Madonna gesehen werden. Die Schönheit, das Ziel all seiner Anstrengungen, endet in den Füßen der Pilger, aber es käme darauf an, von der schwebenden Teilnahme Marias erblickt zu werden – von ihrem schönen Gesicht, trotz aller Schönheit. Und dann gewönne Martin Walsers Anbetung der Pilger etwas von der Leichtigkeit des Lobens.

ANMERKUNGEN

¹ Martin WALSER, *Mein Jenseits*, Berlin 2010. Die Anmerkungen in Klammern im Text beziehen sich auf dieses Buch. Walsers Text zur Madonna dei Pellegrini ist bereits mehrfach zum Gegenstand aufschlussreicher Interpretationen geworden. So in den Beiträgen von Ottmar Fuchs, Martin Brüske und Erich Garhammer in Michael FELDER (Hg.) *Mein Jenseits. Gespräche über Martin Walsers «Mein Jenseits»*, Berlin 2012.

² Martin WALSER, *Nietzsche lebenslänglich. Eine Seminararbeit*, Hamburg 2010, 33.

³ Michael FELDER, Vorwort, in: DERS. (Hg.), *Mein Jenseits* (s. Anm. 1), 11–13, hier: 12.

⁴ Martin WALSER, *Sind Sie ein glücklicher Mensch?*, in: Cicero Mai (2007) 68.

⁵ Zum Selbstgespräch als Schutzraum vor der Anklage «durch die Guten, die Besseren, die Allerbesten, und zwar fachlich, menschlich, also überhaupt durch die Guten schlechthin» siehe Martin WALSER, *Die Verwaltung des Nichts. Aufsätze*, Hamburg 2004, 172.

⁶ Vgl. Martin WALSER, *Liebeserklärungen*, Frankfurt/M. 1983.

⁷ Martin WALSER, *Das dreizehnte Kapitel*, Berlin 2012. Angaben in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

⁸ Vgl. Romano GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, München ²1950, 24. Anmerkungen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch. Siehe außerdem: Joachim HAKE, *Loben. Vom Warten, Lesen und Bewundern*, St.Otilien 2012, 22.

⁹ WALSER, *Mein Jenseits* (s. Anm. 1), 23. Anmerkungen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

¹⁰ Zu dieser Haltung und Gefühlslage vgl. Mario PERNIOLA, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, Bologna 2001. Eine genauere Analyse dieser Zusammenhänge bei Martin Walser hätte auch die Beschreibung des Tübke-Altars in Clausthal zu berücksichtigen. Vgl. WALSER, *Das dreizehnte Kapitel* (s. Anm. 7), 208–210.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

«DAS MISSALE ZWISCHEN DEN ZÄHNEN»

Thomas Hürlimanns Erzählung «Die Tessinerin» wieder gelesen

Es gibt Erlebnisse, die die Sprache verschlagen – und doch nach Ausdruck verlangen. Man weiß nicht, wie man sprechen soll – und muss doch sprechen, weil man nicht schweigen kann. Ein Mensch, mit dem man lange Jahre zusammen gewesen ist, den man geschätzt und geliebt hat, wird einem weggerissen. Man ist Zeuge, wie seine Kräfte schwinden, will helfen und etwas tun, aber alle Hilfe und alles Tun bleibt letztlich vergeblich. Am Ende klafft eine Lücke, die nie wieder gefüllt werden kann. Der Schweizer Schriftsteller Thomas Hürlimann hat seine erste Erzählung *Die Tessinerin* – 1981 im Ammann Verlag erschienen und seither in zwölf Sprachen übersetzt – dem Sterben eines Menschen gewidmet.¹ Er tut, was nach einer pointierten Wendung Sibylle Lewitscharoffs jeder Roman und in kürzerer Form jede Erzählung tut: «Mit einem Haifischnbiss reißen sie ein Stück aus der Zeit, schnappen sich ein Stück der zuhandenen Schöpfung und bearbeiten es nach Gutdünken.»² Hürlimann wählt den letzten Lebensabschnitt einer Frau und erzählt, wie sie langsam vor den Augen ihres Mannes stirbt. Eine alltägliche Geschichte, könnte man meinen, aber in dieser alltäglichen Geschichte wird der Untergang einer ganzen Welt beschrieben – eine Ungeheuerlichkeit. Denn der Tod eines jeden Menschen bedeutet den Untergang einer Welt und ist damit eine Ungeheuerlichkeit, auch wenn die Statistiker nüchtern Geburts- und Sterbedaten miteinander vergleichen und die demographische Entwicklung eines Landes kommentieren, als hinge davon das Heil einer Gesellschaft ab. Mit den Mitteln der Sprache, einer genauen, keineswegs klinisch kalten, sondern mitfühlenden Sprache wird diese Ungeheuerlichkeit erzählt – und gerade dadurch gräbt sie sich ein in das Gedächtnis ihrer Leser. Wie Tolstois Erzählung *Der Tod des Iwan Iljitsch*³ so bietet auch Hürlimanns *Tessinerin* eine unvergessliche Variation auf das Thema Tod.

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Erstickte Schreie

Schauplatz der Erzählung ist ein Schweizer Bergdorf in der Nähe von Einsiedeln. Die Welt ist überschaubar, es gibt eine Schule, eine Kirche, eine Gemeinschaft von Menschen, die in der Schule die Techniken des Lesens und Schreibens und in der Kirche das Singen und Beten lernen. Es gibt Worte und Riten, an die man sich klammern kann, wenn man selbst nicht mehr weiter weiß. Es sind Worte und Riten, auf die Menschen Jahrhunderte lang zurückgekommen sind, um Freude und Trauer zum Ausdruck zu bringen, um den Sinn von Geburt, Liebe und Tod zeichenhaft auszudeuten.

Hürlimann beschreibt einen Lehrer, dessen Frau, eine gebürtige Tessinerin, schwer erkrankt ist. Der Lehrer muss damit zurande kommen, dass die Krankheit den Leib seiner Frau zerfrisst. Sie selbst registriert den physischen Verfall: «Jetzt, sie wusste es, würde der Schmerz wiederkommen. Am Brustkasten waren die Rippen sichtbar geworden, ihre Hüftknochen stachen hervor, und ihre Brüste, die einmal schön gewesen waren, hingen als verschrumpelte Fladen ins nasse Hemd» (89). Eine Untersuchung im Bezirksspital ergibt, dass es für eine Operation zu spät ist. Das Einzige, was die Medizin noch tun kann, ist die täglich weiter anschwellenden Schmerzen niederzuringen. Erst durch Tropfen, die in einem fingerhutgroßen Plastikbecher verabreicht werden und deren Dosierung immer weiter erhöht werden muss, dann durch Zäpfchen, die die Frau ohne Wissen des Lehrers vom Arzt zugesteckt bekommt, schließlich durch Spritzen, die in immer kürzeren Intervallen verabreicht werden. Das Sterben steht unter dem Vorzeichen des *accelerando*. Die Schreie, die die Frau am Ende nicht mehr zurückhalten kann, zeigen, dass die Medikamente die innere Zersetzung des Körpers nicht aufhalten können: «Wenn der Lehrer in der Schule war, schrie sie manchmal auf, sie stopfte das Laken in den Mund, oder sie packte, um den Schrei zu ersticken, ihr Missale zwischen die Zähne. Trotzdem wurde ihr Schreien gehört» (91).

Der Lehrer ist zugleich Organist. Einmal in der Woche, mittwochs, gibt es in der Dorfkirche einen Schulgottesdienst, der von einem alten Priester – Pater Maria Cyprian – gehalten wird. Der Lehrer verlässt das Haus, um seinen Orgeldienst zu versehen. Die Frau liegt währenddessen im Bett und macht sich Vorwürfe, dass sie ihren Aufgaben nicht mehr nachkommen kann. «Man müsste, dachte sie, das Licht anzünden und dem Lehrer zeigen, dass man aus dem Bett heraus sei und den Milchkaffee bald fertig habe». Da schießt ihr das Geheimnis durch den Kopf, das in all den Jahren nicht gelüftet worden war. Jeden Morgen hatte sie ihrem Mann, dem Lehrer, aus dem Fenster nachgeschaut, wenn dieser zur Schule ging, und kein einziges Mal hatte sich dieser umgeschaut und den Blick seiner Frau erwidert. Eine Geschichte des nicht erwiderten Nachblickens. Auch heute, wo er zur benach-

barten Kirche geht, um die Orgel zu spielen, scheint es wie immer zu sein. Doch im letzten Augenblick, als er bereits die Sakristei betritt, schaut er noch einmal sorgenvoll über die Schulter zurück und sieht das dunkle Lehrerhaus, ohne das Gesicht seiner Frau zu erkennen (95).

Nachklang schöner Kindertage

Die Frau findet das Orgelspiel schön. Sie stammt aus der italienischsprachigen Schweiz, sie hatte, bevor sie ins Dorf kam, in einem «Grandhotel» am Lago gearbeitet und ein wenig von der großen weiten Welt gesehen. Nicht die Sonne, sondern das «interpopuläre Leben» vermisste sie, hatte sie einmal auf die Frage geantwortet, wie es ihr in dem verschlafenen Bergdorf gefalle. Aber aus Liebe zu ihrem Mann fügt sie sich in die Rolle einer Frau des Dorfschullehrers: «Am Sonntag besuchte sie die Messe, und nur selten gelang es ihr, zu beten und die Lieder zu singen, die der Lehrer mit seiner Orgel begleitete. Am Sonntag dachte sie an das Tessin» (93). Heimweh, ein nostalgischer Nachklang an schöne Kindheitstage überkommt sie gerade sonntags, am Tag des Herrn. Sie ist da und doch nicht da. Ganz dazu gehört sie auch nach Jahrzehnten des Mitlebens noch nicht. Dennoch ist es, so scheint es, bis zum Ausbruch der Krankheit eine glückliche Ehe – und das trotz Kinderlosigkeit.

Kurz und genau beschreibt Thomas Hürlimann die schon damals – in der Mitte des 20. Jahrhunderts – einsetzende Landflucht, die Soziologen später auf das Stichwort der Urbanisierung bringen werden. Der magnetische Sog, der von den Städten ausgeht, saugt das ländliche Leben aus: «Längst waren viele von den Jüngeren aus Eutel fortgezogen, anderswo ließ sich das Leben leichter und schneller verdienen. Und die Alten, müde von der Ackerei an den steilen, kargen Hängen, verschwanden, Jahrgang um Jahrgang, im Friedhof unter der Erde» (93).⁴ Geschäfte schließen, verwitterte Werbetafeln bleiben zurück, Versuche, das Dorf touristisch attraktiver zu gestalten, sind von nur begrenztem Erfolg, auch die Primarschule steht vor dem Aus, der Bezirksrat hat die Schließung längst beschlossen, Reparaturen am Schulhaus werden nicht mehr ausgeführt, so dass der Lehrer längst weiß, dass auch seine Zeit bald abgelaufen ist. Es steht zur Debatte, ob der Keller des Schulkomplexes zu einem Atomschutzbunker umgebaut werden soll. Die Angst vor der kollektiven Vernichtung bestimmt zur der Zeit des Wettrüstens zwischen West und Ost selbst das Denken und Fühlen von Menschen in ländlichen Regionen. Die Neutralität der Schweiz bietet offensichtlich keine Sicherheit, dem atomaren Inferno zu entkommen, wenn es denn stattfindet.

Vom *moriendo* einer dem Untergang geweihten dörflichen Welt lenkt die Erzählung den Blick zurück auf die sich verschlimmernde Lage der Frau.

Wie ein «gerupfter Vogel» steht sie nach schlaflosen Nächten vor ihrem Bett und schafft es nicht mehr bis zur Tür: «Süttig heiße Messer schabten, wetzten und schnitzten an ihren Knochen. Jetzt da der Schmerz auch das Rückgrat befallen hatte, war sie überzeugt, man präpariere ihr bei lebendigem Leibe das Skelett heraus. Sie betete zum Herrgott, er möge ihr helfen. Wenn der Lehrer mit dem Orgelspiel begänne, habe sie ganz bestimmt die Kraft, wieder abzuhecken. Lieberlieber Heiland, sagte sie. Da schrie sie auf, und sie hörte einen Schrei, der ihr Gebet unterbrach» (95). Die ganze Wucht des Schmerzes fährt dem Gebet jählings dazwischen und ringt es nieder. Aber gerade im Schrei gibt es eine verborgene Nähe zum Tod des «Heilands» auf Golgotha.

«Aber einmal müssen wir alle»

In der nächsten Szene wird der wöchentliche Schulgottesdienst eingeblendet. Der alte mit dem Kopf wackelnde Pater Cyprian, der eigens in einem knatternden Opel von Einsiedeln heraufgefahren ist, zelebriert vor den versammelten Schülern, die weniger geworden sind und mehr schlecht als recht dem Ablauf des Gottesdienstes folgen. Auch hier das Vorzeichen des *Decrescendo*: «Wie weitab lagen die Zeiten, da die Einsiedler Klosterherren am Sonntag den Pater Brugger, ihren flottesten Prediger, und samstags zwei Beichtiger hatten schicken müssen! Wie fern die Schulmessen mit einem tuschelnden und zischelnden Schiff, das der Lehrer durch sein bloßes Heraustreten in den Chor gebändigt hatte! *Tempi passati!*» (96). Auf der Orgelbank vermisst der Lehrer das, was seine totkranke Frau ihm gerne gebracht hätte, wenn sie dazu noch in der Lage gewesen wäre: «Aber die Kachel Milchkaffee, dachte der Lehrer, der Schübel Brot und ein Mocken Käse – gehörten sie nicht eher in den Magen denn als Wunschbild in den Kopf! Die ist noch kränker, als ich denke. Aber einmal müssen wir alle, tutti, fortissimo» (97) – und der Lehrer greift, um dem Ansturm der Wehmut standzuhalten, kräftig in die Tasten.

Als die Frau im Haus die Kirchenglocken zur «Heiligen Wandlung» hört, schießen ihr noch einmal die Pflichten durch den Kopf, denen sie nicht mehr nachkommen kann. Sie will dem Lehrer den Milchkaffee bringen, aber der Versuch, aufzustehen und mit Stelzen zur Tür zu gehen, endet mit einem bösen Sturz, der ein Karussell von Halluzinationen in Gang setzt: «[...] der Riss, ein jäher Blitz vom Geschlecht zum Hirn, ist der Schmerz. Das ist der Riss, um den alles sich dreht, ihr Körper, das Schlafzimmer, der Lehrer und Eutel, und Riss und Schmerz und Schmerz und Riss – das ist jetzt ein Kreisel.» Die am Boden liegende Frau kriecht zurück und will sich auf das Bett legen, vergeblich, sie nimmt den nassen Schatten des verschwitzten Lakens wahr und fällt zurück: «Meine Augen blähen mir aus dem Kopf wie aufschwellende Erdäpfel – was, Herr Jesus, will denn da an-

gestarrt werden? Bitte, flüsterte sie, bitte nicht böse sein» (99).

Der türkische Arzt, Mehmet Asan, bringt die Sache trocken auf den Punkt. Bei einem Glas Schnaps eröffnet er dem Lehrer die Wahrheit: «Frau nix gutt» (100). Eine alte Stimme aus dem Dorf redet dem Lehrer zu: «Wenn die Frauen eine Gebärmutter hätten, sagte die Stimme, so hätte ihnen der Herrgott auch eine Sterbemutter gegeben. Der Lehrer solle sie, die alte Friedel, schon machen lassen» (100). Statt die Situation durch eine Wolke von Andeutungen zu verbergen und die Wahrheit hinter schwer dechiffrierbarem Fachvokabular zu verschleiern, wie es die medizinische Koryphäe im *Tod des Iwan Iljitsch* von Tolstoi tut, gilt im Schweizer Dorf das einfache offene Wort – verbunden mit dem Angebot zur Hilfe. Man lässt den zunehmend überforderten Lehrer nicht allein. Er braucht nicht lange überredet zu werden und nimmt die «alte Friedel», eine ehemalige Hebamme, als «Sterbemutter» ins Haus. Das Schlafzimmer wird dadurch zum Sterbezimmer, der Lehrer ist ohnehin schon länger auf das Kanapee im Nachbarzimmer ausgewichen.

Die Grenzen des Erzählens

An dieser Stelle unterbricht Hürlimann seine Erzählung, die, wie nun deutlich wird, eine Stellvertretergeschichte für eine ungeschriebene und wohl nie zu schreibende Erzählung ist. Die Sprachlosigkeit rückt hier ein in die Sprache, die Lücke, die der Tod eines nahen Menschen hinterlässt, erhält einen Ort, das Eingeständnis des Erzählers, an Grenzen zu kommen, verschafft sich Raum. Der Tod des anderen, dessen Augen erloschen sind, dessen Stimme verstummt ist, wie soll man von diesem Untergang sprechen? Denn mit dem Tod des anderen geht eine Welt von der Welt. «Wer in einem Sterbehaus an einem Sterbebett sitzt,» so Thomas Hürlimann, «wer in seinem Hirn nach Wörtern sucht, um nicht verrückt zu werden und zu grinsen wie ein Blöder, der erfährt, ob er nun der Euteler Lehrer sei am Bett seiner Frau oder ich am Bett meines Bruders (worüber ich schreiben wollte, aber nicht schreiben kann), dass ein sterbender Menschen einem fremd wird, weil er Stille erzeugt – eine feierliche Stille» (105). Die Worte, die im Alltag gelten, werden gewichts- und bedeutungslos. Als würde der nahende Tod mit einem Stachel in sie fahren und sie bis auf das Mark leer saugen. Auch die Zeitwahrnehmung verschiebt sich. Minuten des Wartens und Begleitens können wie eine Ewigkeit empfunden werden, aber auch umgekehrt kann es sein, dass man auf die Uhr schaut und verwundert ist, wie schnell die Stunden verfliegen sind. Hürlimann bietet mit seinen Ausführungen über die wechselnden Tempi des Dabeiseins und Wartens am Kranken- und Sterbebett seines Bruders *en passant* eine kleine Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins im Angesicht des Sterbenden.

Die letzte Ölung oder: Stiche kalter Fingerkuppen

Der Lehrer kann den Schmerz nicht mehr ertragen, er beginnt zu trinken. Immerhin gibt es am Ende einen Ritus, der seiner Hilflosigkeit eine Form gibt: die letzte Ölung, die an der Schwelle zum Tod gespendet wird. Die Erzählung beschreibt nicht den Ablauf des Sakraments, die Gebete, die der Priester spricht, die Salbung, die er vornimmt, sondern nimmt die Perspektive der Kranken ein, deren Bewusstsein durch die starken Schmerzmittel bereits eingetrübt und verändert ist. Die alptraumhafte Verzerrung des Geschehens erinnert geradezu an Kafkas *Verwandlung*⁵, wenn es über Pater Cyprian, den alten und selbst unter Parkinson leidenden Benediktiner, heißt: «Unter der Decke sah sie einen wackligen Kopf, aus dem eine fahle Zunge hing. Dann wurden Finger, lang und dünn wie Spinnebeine, auf ihrer Stirn abgesetzt, und sie spürte die Stiche kalter Fingerkuppen. Ihre Augen wurden benetzt, dann ihre Lippen – die Spinne gramselte übers Gesicht. Gern hätte sie den Herrn Pater gefragt, warum in der Stube einer schluchze, vermutlich der Lehrer, aber sicher sei sie nicht. War sie gespenstersichtig geworden? Es war wieder wunderbar still. Das Schluchzen und die lateinische Stimme waren längst verstummt» (107). Auch bei der Kranken gibt es Verschiebungen des Zeitempfindens. Träume mit Kindheitserinnerungen schieben sich dazwischen. Das Bild ihres in einem Weiher ertrunkenen Bruders Franz taucht plötzlich auf; ihr Vater, der den Tod seiner Frau nicht verkraftet und aus Ohnmacht und Wut ein Klavier zertrümmert hat, flackert im Bewusstsein auf: «Warum, warum muss die Mutter uns wegsterben, sagt es mir, warum ...?» (112). Seine Klage ist unbeantwortet geblieben. Auch er hat zum Alkohol seine Zuflucht genommen, stundenlang konnte er, der von seinen Kindern bald verlassen wird, das Etikett auf den Flaschen betrachten – «an der Wand hing ein Bild: Der Heiland schwebte zwei Fuß breit über dem Boden, und sein lanzengeschlitztes Herz, umstrahlt von einem gezackten Sönnlein, brach ihm aus der Kleideröffnung» (118). Nur einmal hatte die Tessinerin als junge Frau ihren Vater noch besucht, zu ihren übrigen Geschwistern gab es nur noch sehr sporadischen Kontakt. Die fiebernde Kranke erschrickt bei diesen Erinnerungen: «Du stirbst, dachte sie – Du! Du! Du!» (119). Der Schweiß, der den abgemergelten Körper der sterbenden Frau überdeckt, muss immer öfter mit Lappen getrocknet werden. Die alte Friedel findet für das Elend eine Sprache: «Der Heiland möge sich der armen Seele erbarmen» (110).

Der Todeskampf – ein Bravourstück?

Ein zweites Mal schiebt Hürlimann eine Reminiszenz an seinen verstorbenen Bruder ein und gibt dem längst Verstummten eine Stimme. Sein Sterben

wird als «Verenden» beschrieben. Dieses Wort, das gewöhnlich dem Tod von Tieren vorbehalten ist, macht die animalisch entwürdigende Seite des Vorgangs deutlich.⁶ Im Tod wird alle Kreatur gleich, der Unterschied ist nur, dass der Mensch sich zu seinem Ende verhalten kann: «Er wusste (heißt es in Anspielung an Kierkegaard), dass es die Krankheit zum Tode war. Er hat den Todeskampf, das letzte, grausame Stück der Sterbearbeit, als Todeskampf wahrgenommen. Er hat, immer wieder zu klarem Bewusstsein erwachend, über das Verenden gesprochen. Wenn ein Mensch verende, verende alles. [...] In jedem Atemzug höre der Sterbende seinen letzten Atemzug, im Einbrechen der Nacht breche die Nacht herein, wenn er erwache, müsse er sich im Zimmer vorsichtig umsehen. Er könne all seine Träume, wenn er nachdenke, sofort verstehen. Manchmal stelle er fest, dass er vielleicht stundenlang, nicht gedacht habe, nichts – was er wiederum einordnen könne in das immer geheimnislosere, immer dichter werdende, sozusagen plumpe Wahnsystem. Wie ein Wahnkranker fühle der Sterbende sich verfolgt. Alles, was er denke, träume, fühle, sehe, höre – es sei bestimmt von dieser einen wahnsinnigen Idee. Du stirbst! Du! Diese Idee mache ihn groß und bedeutend, was niemand verstünde. Niemand anerkenne seine Sterbegröße, niemand vermöge seinen Todeskampf als Bravourstück zu bewundern» (116f). Die Obsession des eigenen Endes bestimmt alle Wahrnehmung.

Rosenkranz – Fensterkreuz

Nach dieser Einlage wird das Ende der Tessinerin beschrieben, das unterschiedliche Akteure auf den Plan ruft. Ein paar alte Dorffrauen kommen von den umliegenden Höfen ins Lehrerhaus, falten die Hände und beten den Schmerzreichen Rosenkranz, der die Ereignisse der Passion in Erinnerung ruft.⁷ Das ist die Form, in der die Dorfgemeinschaft Anteil nimmt, wenn es mit jemandem zu Ende geht. Der «Kälin» aber schaufelt währenddessen schon einmal das Grab, er hat gehört, dass die Tessinerin abgemagert sei wie ein «Häftling im Konzentrationslager». Alle paar Stunden kommt der Arzt und gibt der Sterbenden eine Spritze. Der Lehrer aber wartet am Fenster – im Rücken die schwer und laut atmende Frau. «Erst wenn man selbst dran glauben müsse, dachte der Lehrer, begreife man, wie sie's mit dem Heiland gemacht hätten. Zwar habe die Frau ihren Karfreitag abzuhalten und nicht er, aber ein bisschen habe es auch ihn erwischt [...] halb entsetzt nahm es der Lehrer zur Kenntnis: er stand vor dem Fensterkreuz – es gab kein Entrinnen mehr. Sie starb» (122f). Die Passion der Frau wird auf die Passion des Herrn bezogen, das Kreuz gibt den Deutungshorizont ab, der sich wie von selbst ergibt.

Doch dann geschieht etwas Unerwartetes. Die letzten Lebensgeister flackern noch einmal auf, die Frau wird ruhig und spricht – aber auf Italie-

nisch. Die Muttersprache, die Sprache der Kindertage, verschafft sich am Ende noch einmal Bahn, nachdem die Tessinerin Jahrzehnte lang «Schwyzerdütsch» gesprochen hat. Der Lehrer hofft wider alle Hoffnung, sie würde der Krankheit ein Schnippchen schlagen und doch noch gesunden. Der türkische Arzt kommentiert den Zustand: «Frau gutt ... Schmerzen vorbei» (124). Es ist die Ruhe vor dem Ende. Die alte Friedel «strahlt» der Frau die verfilzten Haare, umwickelt ihre Finger mit einem Rosenkranz. Eine geweihte Kerze spendet im Sterbezimmer fahles Licht. Die letzten Gedanken der Tessinerin gelten dem Lehrer, dass er beim Begräbnis einen Mantel trage, um sich nicht zu erkälten, und ihrem Bruder «Charles» in Neuseeland, dass man – trotz erhöhten Portos – nicht vergesse, ihm eine Todesanzeige zu schicken. Dann verebbt das Bewusstsein. Am Ende heißt es lakonisch: «Die Frau hatte das Zeitliche gesegnet» (126). Bei der Todesnachricht wird im Wirtshaus das «Armeseelengebet» gesprochen, der Kälin lässt die «Totenglocke drei Vaterunser lang» läuten.

Das eigene Sterben und der Tod der anderen

Thomas Hürlimanns Erzählung *Die Tessinerin* ist dicht und läuft auf mehreren Ebenen. Über die Darstellung des äußeren Geschehensablaufs hinaus nimmt sie wiederholt die Innenperspektive der handelnden und leidenden Personen in den Blick. Die Sorgen und Gedanken, Träume und Halluzinationen der Tessinerin werden ebenso geschildert wie die Empfindungen des Lehrers, der am Leiden seiner Frau leidet und dieses hilflos begleitet. Darüber hinaus gibt es – für den Leser überraschend – Einschübe, in denen der Erzähler den Tod des eigenen Bruders erwähnt und zugleich seine Ohnmacht eingesteht, darüber schreiben zu wollen, aber nicht schreiben zu können. Der Tod macht stumm und lässt verstummen. Durch diese tagebuchartigen Einschübe, in denen die verstummte Stimme des Bruders dann doch zu Wort kommt, erhält die Erzählung eine modernitätsspezifische Brechung und zugleich einen Subtext, der die Betroffenheit des Autors anzeigt. Die Geschichte vom Sterben der Tessinerin kann als Stellvertretergeschichte für die ungeschriebene Geschichte vom Sterben des eigenen Bruders gelesen werden.

Die Perspektivenvielfalt erlaubt der Erzählung überdies, unterschiedliche Haltungen gegenüber dem Tod einzublenden, die auch in der Philosophie des 20. Jahrhunderts thematisiert worden sind. Während Martin Heidegger in *Sein und Zeit* die Sorgestruktur des Daseins aus dem Vorlaufen zum eigenen Tod beschreibt und vor allem im Horizont des Eigenen verbleibt, geht es Emmanuel Levinas in seinem Denken der Alterität primär um den Tod des Anderen, dessen Antlitz am Ende zur Maske erstarrt. Hürlimanns Bruder reflektiert das Verhältnis zum eigenen Tod und bringt sterbend vor allem

die Einsamkeit ins Wort. Die anderen können dem Sterbenden letztlich nicht mehr folgen, sie werden ihm fremd und er wird ihnen fremd, er erlebt – je näher der Augenblick des Todes rückt – gesteigert seine Unvertretbarkeit, die Heidegger mit dem sperrigen Ausdruck «Jemeinigkeit»⁸ gekennzeichnet hat. Wie letztlich kein anderer meine Gedanken denken und mein Leben führen kann, so kann auch letztlich kein anderer für mich sterben. «Niemand anderes kann meinen Tod auf sich nehmen.»⁹ Der Tod, der die biologische Existenz annullieren und damit auch das Bewusstsein auslöschen wird, kommt beim Bruder des Erzählers als dunkles Geheimnis in den Blick, das die bange Frage bei Einbruch der Nacht hervortreibt: Werde ich das Tageslicht noch einmal sehen?

Anders der Lehrer, der das Sterben und schließlich den Tod seiner Frau mit ansehen muss, ohnmächtig und hilflos. Bemerkenswert ist, dass auch die Tessinerin während ihres Leidens vor allem den anderen im Blick hat – sie denkt an den Lehrer und fragt sich besorgt, ob er im Alltag auch ohne ihre Hilfe zurechtkommt. Noch in der Sterbestunde ist sie mit ihren Gedanken bei ihm. Zugleich legt ihr Leiden aber auch tiefere Bewusstseins-schichten frei, die verschüttete Sprache der Kindheit – das Italienische – bricht neu hervor. Der verstorbene ältere Bruder, aber auch der Vater, der über den Tod seiner Frau nicht hinweggekommen ist, erwachen in der Erinnerung zu neuem Leben. Was ist mit ihnen, wenn sich keiner mehr ihrer erinnert? Werden ihre Namen dem Vergessen überantwortet sein – oder gibt es eine Instanz des rettenden Eingedenkens? Diese Fragen werden im Erzählten mitgeführt, direkt ins Wort gebracht werden sie nicht.

Schließlich hat Hürlimann seiner Erzählung auch Spuren der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts eingeschrieben, die man leicht überlesen kann. Die Angst der Bewohner des Bergdorfes vor der kollektiven Vernichtung durch einen drohenden Atomkrieg Anfang der 1960er Jahre (möglicherweise ein literarischer Reflex der Kuba-Krise), aber auch der *en passant* eingeschobene Vergleich des abgemagerten Körpers der Tessinerin mit ausgehungerten KZ-Häftlingen zeigen, dass die Leidensgeschichte des 20. Jahrhunderts – verdichtet in den Namen Hiroshima und Auschwitz – das Denken und Fühlen der dörflichen Lebenswelt untergründig mitbestimmen.

Wie sterben ohne Gebete und Riten?

Die Perspektivenvielfalt im Blick auf das Sterben, die auch die Sicht der Zurückbleibenden einbringt, ist eingebettet in einen religiösen Deutungshorizont, der immer wieder in die Erzählung eingeflochten wird, allerdings bereits brüchig zu werden beginnt. Alle wichtigen Personen führen ein Leben, als ob es Gott gäbe, ja sind von den tradierten Frömmigkeitspraktiken

der katholischen Kirche bis ins Alltagsbewusstsein hinein bestimmt, wie die Stoßgebete und Gedanken zeigen. Der überlieferte Glaube scheint für die handelnden und leidenden Personen der Erzählung allerdings seine lebensprägende Kraft weithin eingebüßt zu haben, ja, wenn man an die Beschreibung des Schulgottesdienstes denkt, zur routinierten Pflicht erstarrt zu sein. Mitreißende Predigten, gefüllte Kirchenbänke, lange Warteschlangen vor den Beichtstühlen – das scheint mit dem Einsickern des modernen Lebensstils auch im dörflichen Milieu in die Krise geraten zu sein. *Tempi passati*. Dennoch wäre eine Lesart einäugig, die Hürlimanns Erzählung als literarische Verdeutlichung der Säkularisierungsthese verstünde, die mit der zunehmenden Modernisierung der Lebensverhältnisse das Absterben der überkommenen Religion geradezu zwangsläufig heraufkommen sieht.

Die *Tessinerin* jedenfalls versucht ihr Leiden durch Stoßgebete – «Lieber lieber Heiland» – zu bewältigen, man mag darin routinierte Floskeln einer veräußerlichten Religiosität sehen, aber die Tatsache, dass ihr das Bittgebet über die Lippen kommt, zeigt, dass ihr Glaube nicht von der deistischen Versuchung angefressen ist, dass Gott auf die Bitte des Menschen hin gar nicht intervenieren könne – oder wie manche Theologen sagen – es auch gar nicht dürfe, da er dann ja die einen besser behandeln würde als die anderen, was ungerecht wäre und ihn moralisch diskreditieren würde. Die Tessinerin, die beim Besuch der Sonntagsgottesdienste selten nur ganz bei der Sache war, fleht in ihrer Ohnmacht ganz einfach um Hilfe, aber der Schrei über die nicht mehr auszuhaltenden Schmerzen fährt dazwischen. Mit dem «Missale zwischen den Zähnen» sucht sie den Schrei zu ersticken. Anders als in den Städten, in denen gewöhnlich «fabrikmäßig»¹⁰ gestorben wird und die Betreuung Sterbender an anonyme und geräuschlose Institutionen wegdelegiert wird, weicht der *Dorflehrer* dem Sterbeprozess seiner Frau nicht aus, sondern begleitet die Kranke zuhause. Vor dem Fensterkreuz stehend, deutet er das Leiden der Frau als «ihren Karfreitag». Die Passion der Sterbenskranken, die im Schreien kulminiert, hat eine gewisse Nähe zur Passion des Herrn, ohne dass dieser Topos, der in der geistlichen Literatur als Mitleiden und Mitsterben mit Christus gedeutet wird, narrativ weiter ausgelotet würde. Die österliche Hoffnung auf ein Leben danach, auf Rettung aus dem Tod, bleibt in der Erzählung ausgespart – eine Leerstelle, die der Erzählung vom Sterben der Tessinerin eine gewisse Trostlosigkeit verleiht. Bei der *Dorfhebamme*, die den Dienst der Pflege übernimmt, verbinden sich nüchterne Realitätswahrnehmung und Frömmigkeit, wenn ihr angesichts des elenden Zustands der Kranken der Wunsch über die Lippen geht, der Herr möge sich der armen Seele erbarmen. Die Misere am Sterbebett treibt die Bitte um Barmherzigkeit (*misericordia*) hervor. Und als der Sterbeprozess nicht mehr aufzuhalten ist, wird ein Priester gerufen, der die Letzte Ölung, die *extrema unctio*, spenden soll – jene Medizin, welche die

geistliche Apotheke der Kirche an der Schwelle zum Tod anzubieten hat. Hier verendet nicht ein Tier, hier stirbt ein Mensch, der einen Namen hat und durch die Taufe zur *communio sanctorum* gehört, selbst wenn er schon nicht mehr ganz bei Bewusstsein ist und die Zeremonie in kafkaesker Verfremdung wahrnimmt. Die therapeutische Dimension des Sakraments, die man seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch die Umbenennung in «Krankensalbung» zum Ausdruck bringt, ist in Hürlimanns Erzählung nicht im Blick. Ihr geht es um den langsamen und unaufhaltsamen *transitus* der Kranken vom Leben zu immer weniger Leben bis hin zum *exitus*. Die Rede von der Krankensalbung kann eben auch euphemistisch wirken und einer fragwürdigen Tendenz geschuldet sein, den andrängenden Tod nicht wahrhaben zu wollen oder schönzureden. In Hürlimanns Erzählung aber redet man nicht um die Sache herum, auch der türkische Arzt, dem der religiöse Deutungshorizont seiner Umgebung letztlich fremd bleibt, beschönigt nichts: «Frau nix gutt». Der am Geschick seiner Frau leidende Lehrer wird nicht allein gelassen. Die alte Dorfhebamme hilft ihm, mit der Sterbenden zurechtzukommen, und die Frauen des Dorfes versammeln sich, als die Sterbestunde naht, im Lehrerhaus und beten den Schmerzenreichen Rosenkranz.¹¹ Die Kritik der Aufklärung, dass es sich um «ein Relikt einer veräußerlichten und magieverdächtigen Volksreligiosität»¹² handeln könnte, ist spurlos an ihnen vorübergegangen. Der Sterbenden wird ein Grab geschaufelt, sie erhält auf dem Friedhof einen Ort, wo ihrer namentlich gedacht werden kann. Die Totenglocken geben ihren Tod bekannt, das Armeeseelengebet, das von der Stammtischrunde im Wirtshaus gesprochen wird, bevor wieder menschlich allzu menschliche Gedanken das Gespräch bestimmen, gibt der Verstorbenen ein frommes, wenn auch kurzes Geleit. Riten und Bräuche können dem Unfassbaren eine Fassung geben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Thomas HÜRLIMANN, *Die Tessinerin. Geschichten*, Zürich 1981, 89–127 (Seitenzahlen im Folgenden in Klammern).

² Sibylle LEWITSCHAROFF, *Vom Wahren, Guten und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Berlin 2012, 25f.

³ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Durchbruch zur Wahrheit an der Schwelle des Todes. Zu Leo N. Tolstois Der Tod des Iwan Iljitsch*, in: IKaZ Communio 33 (2004) 590–599.

⁴ Auch in der Erzählung *Begegnung* spielt die Konstellation «Stadt – Land» eine Rolle. In einer Kellerkneipe wird der Protagonist, der aus dem Zentrum in die Peripherie herausgewandert ist, von einem Unbekannten angesprochen: «Wohl einer von den Alpenländischen, die es in die Großstadt getrieben hat. Einer, dem es in der fernen Heimat an Bewegung fehlt.» Thomas HÜRLIMANN, *Begegnung*, in: DERS., *Die Tessinerin*, 5–16, hier 7.

⁵ Bei Kafka ist es allerdings der Protagonist der Erzählung, der Tuchhandlungsreisende Gregor Samsa, der sich eines Morgens zu einem «ungeheuren Ungeziefer» verwandelt vorfindet, während

es bei Hürlimann die verzerrte Wahrnehmung der kranken Tessinerin ist, die den amtierenden Priester in eine «Spinne» verwandelt. Vgl. zu Kafkas *Verwandlung* die luzide Deutung von Martin WALSER, *Selbstbewusstsein und Ironie. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1981, 153–174.

⁶ Vgl. dazu Jacques DERRIDA, *Aporien. Auf die Grenze gefasst sein. Sterben*. Aus dem Französischen von Michael Wetzel, München 1998, 70: «Man sollte nicht zum anderen sagen können: «krepieren» (im Sinne von «ende», «verende»). Wenn man es ihm sagt, dann geschieht es in Form einer Verwünschung und um ihn einem Tier gleichzustellen, wobei man gerade dadurch bezeugt, dass man ihn nicht für ein Tier hält, weil man in dem Moment genau genommen nur vortäuschen will, dass man es behauptet.» Der menschliche Leichnam ist auch kein Kadaver, der achtlos verscharrt, sondern in aller Regel bestattet wird. Gerade die Zeremonie der Bestattung gießt den Abschied von dem Toten in eine Form und gibt den Trauernden einen Sprache.

⁷ Die Einschübe des Schmerzreichen Rosenkranz lauten: (1) «der für uns Blut geschwitzt hat» – (2) «der für uns geißelt worden ist» – (3) «der für uns mit Dornen gekrönt worden ist» – (4) «der für uns das schwere Kreuz getragen hat» – (5) «der für uns gekreuzigt worden ist». Durch das Rosenkranzgebet wird das Leiden der Sterbenden in ein Verhältnis zur Passion Jesu Christi gesetzt.

⁸ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹³1986. Vgl. dazu aber auch Emmanuel LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, Freiburg 1992, 343: «Man weiß nicht, wann der Tod kommt. Was wird kommen? Womit bedroht mich der Tod? Mit dem Nichts oder mit Neuanfang? Ich weiß es nicht. In dieser Unmöglichkeit, das Danach meines Todes zu kennen, liegt das Wesen des höchsten Augenblicks. Ich kann den Augenblick des Todes absolut nicht erfassen – «er überschreitet unsere Reichweite», wie Montaigne sagen würde. *Ultima latet* – im Gegensatz zu allen Augenblicken meines Lebens, die zwischen meiner Geburt und meinem Tod offenliegen und die erinnert und vorweggenommen werden können.»

⁹ George STEINER, *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*, Frankfurt/M. 2006, 24.

¹⁰ Rainer Maria RILKE, *Malte Laurids Brigge*, in: DERS., *Werke III/1*, Frankfurt/M. 1982, 113.

¹¹ Auch bei Handke werden *en passant* Gebetswache und religiöse Bräuche beim Sterben im dörflichen Milieu beschrieben. Vgl. Peter HANDKE, *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, Frankfurt/M. 1972, 50f.

¹² Andreas HEINZ, Art. *Rosenkranz. Historisch*, in: LThK³ 8 (1999) 1303–1305.

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

SORGE, WAHRHEIT, ZEUGNIS

Zu Andreas Maiers «Sanssouci»

I.

Wir, die Idioten.

Andreas Maier, Onkel J. Heimatkunde¹

In *Onkel J. Heimatkunde*, einem Buch mit Kolumnen über «neuliche» Ereignisse und Erlebnisse, erzählt Andreas Maier, dass er bei einer Lesung in einem Gefängnis einen Gefangenen ein wenig näher kennen gelernt habe. Dieser, Herr Albert mit Namen, ein ehemals drogenabhängiger Bankräuber, «begrüßte mich sehr freundlich, mit einem strahlenden, lebensfrohen, dennoch alles andere als peinlichen oder dummen Lächeln, es wirkte vielmehr fast religiös, dieses Lächeln, entrückt und unangreifbar. Der Mann war unglaublich höflich.» Maier – oder der Ich-Erzähler dieser Kolumne – erfährt, dass Herr Albert unter Nierenkrebs gelitten habe. Er habe eine Niere verloren, die andere Niere sei «kaum noch da». Der Arzt habe ihm daher geraten, «von Monat zu Monat zu denken». Herr Albert nimmt diese Diagnose gelassen: «wissen Sie», so versichert er Maier, «raus kommt man hier letztlich immer. Dann schwebte er bester Laune davon. Ja, er schwebte.»²

«Seit Jahren» habe ihn, so Maier weiter, «keiner so wie Herr Albert» an seinen «russischen Freund Alexej erinnert». Alexej sei ein «Novize in einem orthodoxen Kloster und seitdem er sich weggesperrt hat von der Welt und zu Gott hingesperrt, ist er der glücklichste und zufriedenste Mensch, der sich denken läßt».³ Das Gefängnis, also eingesperrt zu sein und dabei überdies durch die lebensbedrohliche Krankheit die eigene Endlichkeit zu erfahren, scheint somit eine nahezu klösterliche Erfahrung für Herrn Albert gewesen zu sein, eine Erfahrung, die ihn von der Welt entfremdete und auf etwas anderes hin sammelte: jenes, das ihn, so kann man vermuten, so freundlich, lebensfroh und engelhaft schweben ließ.

Der Leser der Kolumne über Maiers Gefängnisbesuch erfährt nichts Weiteres über Herrn Albert. Die Begegnung mit ihm bleibt Episode. Wer

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

aber mit dem Werk von Andreas Maier vertraut ist, wird aufmerksam geworden sein, als der Name «Alexej» fiel. Denn ein russischer Mönch mit diesem Namen ist eine vertraute Figur aus Maiers Roman *Sanssouci*. Ob es diesen russischen Freund tatsächlich gibt oder ob Alexej sowohl in der Kolumne als auch im Roman eine rein fiktive Figur ist, bleibt unklar. Diese Frage ist auch nebensächlich. Denn es gibt Alexej als wirkmächtige, den Leser herausfordernde Gestalt, in der sich eine Erfahrung verdichtet, die Erfahrung des Ungenügens der sinnlich erfahrbaren Welt und gleichzeitig die Erfahrung einer anderen, einer wesentlicheren, einer das Sinnliche übersteigenden Welt. Es ist die Erfahrung jenes Sich-Wegsperrens, die zugleich die Erfahrung eines Sich-Hinsperrens ist: Nach seinem Eintritt ins Kloster «stand er eines Tages in seiner Kutte mitsamt der Kappe und einem länger gewordenen Bärtchen vor der Tür. Denen, die Alexej gut kannten, schien einerseits völlig verrückt, was er nun getan hatte, andererseits konnten sie sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Alexej nach seinem Eintritt ins Kloster plötzlich mehr in sich ruhte. Es schien ihnen so, als sei Alexej vorher verpuppt gewesen, ohne dass es irgendwer begriffen hätte. Jetzt war er geschlüpft.»⁴

Man könnte den orthodoxen Mönch Alexej als das geheime Zentrum von *Sanssouci* bezeichnen. Doch auch wenn viele Fäden bei ihm zusammenlaufen und er durchaus eine zentrale Position einnimmt, würde diese Deutung ein wichtiges Moment verkennen: dass Alexej nicht im Zentrum stehen kann, weil seine Position eine außer-ordentliche, eine außer der Ordnung aller anderen Charaktere und ihrer Erlebnisse liegende exzentrische Position ist. Hat er sich doch von der Welt ab- und Gott zugewandt, ist er doch die Stimme, die von außen kommt, der Zeuge, der von der Wahrheit kündigt, die vergessen wurde und in der Welt, jener Welt, die Alexej hinter sich zurückließ, keine Rolle mehr spielt: «Er begriff, daß die meisten Menschen überhaupt nicht wußten, warum sie auf der Welt waren. Sie hatten keine klare Idee und spürten keine Wahrheit in sich» (31).

Diese Wahrheit spürt Alexej, und zwar nicht irgendwo außen, in der Natur oder bei anderen Menschen, sondern in sich selbst, dort, wo er Gott erfährt, ohne dass er viel davon spräche. Denn das Reden scheint ihm gefährlich zu sein. Es steht immer in der Gefahr, zur Sünde zu führen oder diese zu befördern. Er sah in ihm «eine ähnliche Verlockung wie im Trinken oder in der geschlechtlichen Liebe. Also hielt er sich beim Reden zurück und erlegte sich Enthaltensamkeit auf, wodurch er auf seine Umwelt außerhalb des Klosters zwar nicht schweigsam, aber doch zurückhaltend, unaufdringlich und manchmal geradezu weise wirkte» (31).⁵ Aus diesem Grund wirkt Alexej auch nicht durch Worte. «Dieser Mönch», so Arnold, einer der beiden mysteriösen Zwillinge, die die Welt von *Sanssouci* bevölkern, «hat mir gefallen. Als ich mit ihm sprach, war es, als legte er mir

die Hand auf, es war total beruhigend. Er strahlte so etwas aus, wißt ihr, wie ein Licht in einer dunklen, schummrigen Kammer. Geradeso wie ein Licht vor einem Heiligenbild in einer Kirche» (48).

Der junge Mönch Alexej, der an Dostojewskis Idioten erinnert (auf den Maier oft anspielt), ist nicht einfach die Erinnerung an eine abstrakte Wahrheit in einer Welt, die die Wahrheit verkauft hat. Denn in ihm verdichtet sich die Wahrheit zu ihrer personalen Fülle. Und damit ist er – wie auch Fürst Myschkin – eine Figur, in der Christus lebendig und präsent wird. Alexej wirkt – wie Christus – durch seine bloße Präsenz, allein dadurch, dass er «einfach», nämlich als einer, der einfach geworden ist,⁶ da ist, und zwar auch dort, wo er physisch nicht anwesend ist. Denn gerade in seiner Abwesenheit, in jenem Dunkel, das durch sein Licht nicht erhellt wird, wird seine Präsenz als umso notwendiger, als umso heilsamer erfahren. Daher mag man ihn, seine Figur, weniger als Zentrum als viel mehr als Fluchtpunkt des Romans bezeichnen, als jenen weit außerhalb liegenden Punkt, auf den hin alles, was geschieht, orientiert ist.

II.

Die Vögel haben ja mein Glaubensbild am meisten geprägt.
Was im Matthäusevangelium steht, traf auf sie,
die Vögel, in gleichem Maße zu wie auf mich damals.
Es ist mein Glaubensbekenntnis bis heute.

Andreas Maier, Onkel J. Heimatkunde⁷

Sanssouci ist ein ironischer Titel. Am Ende des Romans stirbt Maja, ein junges Mädchen, frisch verliebt, das der Leser kennen und auch schätzen gelernt hat: Auf einer Demonstration durch Potsdam wird sie von einem Freund auf die Schulter genommen. Dieser stürzt, und mit ihm Maja. «[...] und dann sah sie die Bordsteinkante sehr deutlich und unerwartet nah vor sich, und dann wurde es schwarz» (299). Kaum zu glauben, dass Maja nur bewusstlos wird. Der letzte Satz des Romans spielt auf ihren Tod an: «Und damit endete Majas Perspektive auf die Dinge» (299). Ohne Hoffnung, mit Sorgen, das wären vielleicht passendere Titel für diesen Roman. Nicht sorgenlos beginnt er auch, nämlich mit der Beerdigung des Regisseurs Max Hornung in Frankfurt am Main.

Hornung, der Schöpfer der Fernsehserie «Oststadt», in der das Potsdamer Leben sich in vielfältiger Weise gespiegelt sah, war, so erfährt der Leser, durch einen Unfall ums Leben gekommen. Hatte er seine letzten Jahre in Potsdam verbracht, so findet er im heimatlichen Frankfurt – fern auch vom Schloß Sanssouci – seine letzte Ruhe. Zu seiner Beerdigung versammelt

sich ein illustrier Kreis von Freunden und Bekannten. Schnell ist der Leser mit einigen dieser Gestalten auf vertrautem Fuß. Er begleitet sie auf ihrer Rückreise nach Potsdam und erfährt mehr und mehr über die abgründigen Geheimnisse dieser Stadt. Nun nimmt die Erzählung ihren Lauf.

Doch gibt es keinen roten Faden. Maier erzählt keine große Erzählung, die er als Autor mit Sinn und Struktur füllte oder als Abbild einer die Welt umfassenden Wahrheit deutete. Der Roman spiegelt die Logik der von Hornung inszenierten Seifenoper wider und zerfällt in Episoden und kleinen Geschichten, die oft nur lose miteinander verbunden sind. Die verschiedenen Figuren begegnen sich, sie haben miteinander zu tun, einige sind sich nahe, andere kennen sich kaum oder nur vom Sehen oder Hörensagen. Wenig nur geschieht nach dem Tod von Hornung. Das Leben ist durch einen seltsamen Mangel an Tiefe ausgezeichnet. Der Tod von Maja ist nicht der Höhepunkt einer komplexen dramatischen Entwicklung, sondern Verweis auf die erlebte Sinnlosigkeit in einer Welt, die in ihren Alltagsorgen aufgeht (und sich gerade deshalb wirkliche Sorgen machen sollte) und die Freiheit beansprucht, aber Kontrolle und Zwang lebt.⁸ Auf der Oberfläche des Lebens lassen die Menschen sich treiben, mal hierhin, mal dorthin. Die Lebenswelt der meisten Potsdamer ist eine Welt reiner Immanenz, eine Welt, die in ihrer Endlichkeit absolut gesetzt wird. Gott ist im Potsdamer Alltagsleben, das sich hektisch in Ereignissen wie der Eröffnung eines neuen Kaufhauses verliert, abwesend. Alexej hält den «Konsum und die Schnelligkeit, mit der alles in Deutschland vonstatten ging [...] mit einem Wort, für gottlos» (28).⁹

Deshalb hält der Tod – und zwar ein zweifacher Unfalltod, ein «idiotischer» Tod,¹⁰ ein Tod, der zufällig und zu früh kam und gerade deshalb noch viel sinnloser erscheinen muss als ein Tod nach einem langen, erfüllten Leben – wie eine Klammer das Geschehen von *Sanssouci* in seiner Hand. Am Anfang die Beerdigung, am Ende ein tödlicher Sturz, dazwischen eine Ereignislosigkeit, ja, eine Langweile, die man tödlich nennen könnte. Was die Menschen einzig miteinander verbindet, ist Max Hornung, und zwar nicht allein der Mann, der einst gelebt hat, sondern schon der Mann, der in die Erinnerung eingegangen ist und dessen es nach seinem allzu frühen Tod zu gedenken gilt. Nur: Was wissen seine vermeintlichen Freunde und Bekannten von ihm? Wissen Sie, dass er ein «geistliches» Interesse hatte? Ist ihnen die – von Maier nur angedeutete – Nähe von Hornung zu Alexej bekannt? «Ich wußte nicht, daß Max in der geistlichen Sphäre verkehrte» (101), so hört Alexej von einem Bekannten von Hornung. Dieser bringt zum Ausdruck, was fast allen unbekannt war. «Du bist ein echt kuriose Pfaffe», so hat der Mönch zuvor schon hören müssen, «Du paßt zu Max. Er hat dich regelrecht geliebt. Es hat ihn nur gestört, daß man mit dir nicht trinken kann. Du bist zu asketisch für ihn gewesen» (24).

III.

Alles, was ist, ist schon wieder weg.

Andreas Maier, *Onkel J. Heimatkunde*¹¹

Gott spielt im Potsdam von *Sanssouci* keine Rolle. Aber die Figuren von *Sanssouci* sind nicht einfach antireligiös oder atheistisch. Man könnte sie religiös indifferent nennen, aber das träfe es auch nicht ganz. Denn manchmal zeigt sich – trotz gelegentlicher Feindseligkeit dem jungen Mönch gegenüber: «Sind Sie ein Religiöser oder was?» (84)¹² – eine Faszination für das geistliche Leben, das Alexej führt und bezeugt. So erweckt er in der Potsdamer orthodoxen Gemeinde ein «wahres Glaubensfeuer», das allerdings «sogleich [...] außer Kontrolle» geriet – so, als sei der Glaube, wie auch alles andere, nur im radikalen Extrem leb- und denkbar (165). Zudem haben viele der Figuren Formen der Ersatzreligion gefunden. Sie haben sich irgendwie damit arrangiert, dass Gott aus dem Spiel ausgeschieden ist, dass alles, was kommt, wieder vergeht; nichts bleibt, alles ist dem Fluss der Zeit unterworfen. Nicht zuletzt aber gibt es noch jenes Geheimnis, auf das der Roman hinauszulaufen scheint: das, was in Potsdam im Dunklen und Verborgenen geschieht und so etwas wie Sinn zu versprechen scheint. Ist es etwas Satanisches? Etwas Sexuelles? Etwas, das das eine mit dem anderen verbindet? Ein Kult? Eine esoterische Praktik? Es gibt allerlei Gerüchte, auch über Max Hornung: «Hornung war ihnen zu sauber. Dahinter haben sie einen ganzen Haufen vermutet, der stinkt. Doppelleben. Allerlei Unzüchtiges, in die verschiedensten Richtungen. Verbotenes» (53). Aber vielleicht wurde Hornung einfach zum Gegenstand dieser Gerüchte, weil er tatsächlich «zu sauber» gewesen war, weil es ihm um die Wahrheit gegangen war und gerade dies Widerstand erzeugen musste. Auf einem Treffen im Potsdamer Rathaus, das der Planung der zukünftigen Erinnerung an ihn dient, wird vermutet, «daß Hornung in allem recht gehabt habe. Diese Stadt sei der Wahrheit gegenüber resistent und in allen kulturellen Dingen verlogen» (222).

Wer zunächst denkt, Maier würde wie in einem Kriminalroman dem Leser schlußendlich die Aufklärung all der offenen Fragen über das viel besprochene Doppelleben von Max Hornung und jene immer wieder beschworene Nacht in den Kellerverliesen von Sanssouci im Besonderen und die Abgründigkeit der Potsdamer im Allgemeinen präsentieren, wird sich in seiner Erwartung getäuscht sehen. Denn diese Erwartung läuft ins Leere. Der Leser bleibt mit seinen Bildern und Phantasien allein. Irgendwas, so weiß er aufgrund von subtilen Anspielungen, muss passiert sein – und nach wie vor passieren. Irgendwie, so vermutet er, kann es oder muss es gar mit dem Unfalltod von Max Hornung in Verbindung stehen. Oder sind die Bilder und Vorstellungen, die sich während der Lektüre entwickeln, reine

Phantasieprodukte? Möglicherweise ist auch der Leser den Gerüchten, dem Geschwätz und dem nicht abreißen den «öffentlichen Gespräch» (256) aufgegessen. Vielleicht geschah über das hinaus, was ausdrücklich genannt wird, gar nicht viel mehr im Potsdamer Nachtleben und den unterirdischen Kellieranlagen von Sanssouci. Vielleicht, auch dies ist möglich, geschah etwas, das kaum der Rede wert wäre, das auch anderswo geschehen könnte und über Spielereien, kleine Sünden und Verfehlungen nicht hinausreicht. Vielleicht ist, so oberflächlich die Welt der meisten Figuren ist, so oberflächlich auch ihr Untergrund: Nur eine dünne unterirdische Schicht, die kaum den Namen des Geheimnisvollen verdient, aber durch Gerüchte und Rufmord aufgebläht und mit falscher Bedeutung aufgeladen wird. Die Banalität des Untergründigen mag die Banalität des Übergründigen widerspiegeln. Und abgründig ist dann gerade die Banalität des einen wie des anderen.

IV.

Kurzum, meine Spätwahrheitsphase, die mit siebzehn begann und bis heute dauert, war auch nicht weiter zu unterscheiden von meiner Frühwahrheitsphase, die etwa da anfang, als ich, wie es so schön heißt, zu denken begann.

*Andreas Maier, Onkel J. Heimatkunde*¹³

Und doch gibt es – wider alles Banale und jede Banalisierung – das Geheimnisvolle. Von ihm wird nicht direkt gesprochen. Es wird bezeugt. Es zeigt sich, und zwar nicht nur in der Figur des Alexej, sondern vor allem in jenen Figuren, die man als die gebrochensten Charaktere des Romans beschreiben kann, die Verlorenen, «die Bettler, die Säufer und die Obdachlosen» (269), die jede bürgerliche Fassade hinter sich gelassen haben, die Idioten, die – jeder auf seine Weise – von einer anderen Welt, einer Gegenwelt Zeugnis ablegen. Da ist ja nicht nur Alexej, sondern auch der Bulgare Grigorij – zugleich heilig und zutiefst verloren, ein «gläubiger Narr» (139) und fast ein «Idiot» (244), der fest an Engel glaubt¹⁴ –, der Deutsch-Russe Herr Hoffmann, kindergläubig¹⁵ und «für alle ein Idiot» (134), seine Tochter Anastasia, die sich ein wenig in Alexej verliebt, und der Obdachlose Horst, Evangeliumhorst genannt.¹⁶ Die meisten von ihnen kommen aus dem Osten. Potsdam, die «Oststadt» scheint nicht östlich genug zu sein. Es ist ja auch die Stadt der Aufklärung mit der ihr eigenen Dialektik, so dass der Titel in mehr als nur einem Sinne (oder in einem sehr vielschichtigen Sinne) ironisch erscheint. Denn nicht nur ist das Leben, das in *Sanssouci* geschildert wird, keinesfalls ein Leben ohne wirkliche Sorge; es ist ja kein Leben, das die Sorglosigkeit der Vögel des Evangeliums kennen würde; es ist auch kein aufgeklärtes, kein liches Leben, das in dieser Stadt geführt wird. Auf

alles, was geschieht, wirft der Untergrund, was immer dort geschieht, seine Schatten.

Auch in *Sanssouci* kommt das Licht, wenn auch nur in Spuren und Andeutungen, «ex oriente». Wo die westliche Welt versagt hat, blind für dieses Licht geworden ist und die Wahrheit verraten hat, ob nun in Potsdam oder Frankfurt oder anderswo (und auch, ob es sich um die katholische oder die protestantische Welt handelt),¹⁷ da kommt für Maier die Helle des Lichts aus der Welt der orthodoxen Kirche. Denn diese hat sich, so legt sein Roman nahe, noch nicht dem Zeitgeist angepasst, sondern ist durch eine radikale Zeitlosigkeit, den Überstieg über jede weltliche Zeit, charakterisiert. Alexej gehört daher zu den Menschen, die ihre Tage «idealtypisch» verleben, «das heißt, bis auf gewisse Details, die austauschbar sind und nicht weiter ins Gewicht fallen, verleben sie eigentlich immer denselben Tag. Alexej zum Beispiel aß im Kloster jeden Tag ähnliches, aber doch nicht gleiches Essen, er sang jeden Tag andere Gesänge, hörte jeden Tag eine andere Lesung, aber dennoch war es für ihn in gewisser Weise immer derselbe Tag» (175).¹⁸ Sein Leben ist nicht ein Leben von Langeweile, kein Leben, das immer nur mit sich selbst identisch wäre. Denn in sein Leben ist die Zeitlosigkeit, die Ewigkeit, die Differenz zu allem Mit-sich-Identischen, das Andere zum Nur-Eigenen eingebrochen, und dieses Leben ist umgekehrt zu einem Bild, einer Ikone des Ewigen geworden. In ihm zeigt sich Wahrheit, und zwar jene Wahrheit, die es allererst erlaubt, Richtiges und Lüge und somit auch das richtige Leben vom falschen zu unterscheiden. Denn ohne dieses Licht wäre dieser Unterschied gar nicht verstehbar und vermittelbar.

Das bürgerliche Leben ist jenseits dieses Lichtes daher längst zu einer Fassade erstarrt: Als eines Nachts Herr Hofmann seine Garage verläßt, um das Haus des verstorbenen Max Hornung aufzusuchen, erscheint Potsdam wie eine Fiktion: «Die Straßen lagen dunkel, gelblich und kulissenhaft da, jeder Schatten zog sich meterweit in die Länge, es sah aus, als würde man Dostojewski bei moderner Nachtbeleuchtung in einem alten Stadtviertel verfilmen» (137).¹⁹ Und im Virtuellen von «Oststadt» spiegelt sich die Wirklichkeit so sehr, dass es sogar eindeutige Entsprechungen von Seriencharakteren und den ihrerseits fiktionalen Figuren des Potsdamer Lebens um Schloss Sanssouci herum gibt. «Nein, wir waren keine Statisten», so Heike, Arnolds Zwillingsschwester, «Wir haben als Vorbilder gedient, wir sind sozusagen eine Erfindung von Max» (125). Was ist Urbild? Was ist Abbild? Die Differenz von Wirklichkeit und Fiktion ist nicht mehr fassbar. Alles, was geschieht, scheint «wie bei einem unsichtbaren Theaterregisseur» zu geschehen. Regeln, «Regieanweisungen» werden befolgt. Aber es ist kein persönlicher Gott, der in der Wirklichkeit als Regisseur erfahren würde. Die Welt ist nicht mehr das Welttheater, auf dem sich ein göttliches Drama abspielte: «Ich glaube, daß alles, auch wenn die Menschen einzeln handeln

(aus ihrer eigenen Perspektive) [...] daß alles dennoch nach einem bestimmten Rhythmus vonstatten geht, der überpersönlich ist. Das stützt übrigens», so Nils, ein Freund von Heike und Arnold, «meinen Gedanken, daß es egal ist, was man tut [...]» (44f). Wo verlaufen die Grenzen zwischen Ernst des Lebens und Spiel? Ist wirklich alles egal? Ob man das Gute tut oder das Böse? Ob man im Licht wandelt oder im Dunkeln sich verbirgt? Ist letztlich dann nicht alles erlaubt?

Maiers Roman legt diese Fragen nahe. Ist, um sie zu beantworten, nicht ein Zeuge, eine Ikone der Wahrheit vonnöten, einer, der mit seinem ganzen Leben für die Wahrheit eintritt – wider ihre Reduktion auf bloße Konventionen, Mehrheitsentscheidungen oder Zufälle des Naturwüchsigen? Aus dieser Perspektive ist auch die Frage, ob die Figur des Mönchs Alexej fiktiv sei oder nicht (oder ob sich in seiner Figur Fiktion und Realität vermischen), nicht nur nebensächlich, sondern falsch gestellt: Ikonen sind, wenn sie denn wirkliche Ikonen sind, immer wahr. Es gibt keine falschen Ikonen, und zwar nicht, weil die Ikone in sich immer wahr wäre, sondern weil sie ihre Wahrheit von der Wahrheit selbst empfängt – sonst wäre sie ein Idol, ein Götzenbild, das den Menschen vor sich selbst in die Knie zu zwingen versucht (während die Ikone den Menschen in Freiheit knien lässt).

V.

Der liebe Gott macht alles richtig.

*Andreas Maier, Onkel J. Heimatkunde*²⁰

Die Beerdigung von Max Hornung kann als Bild für den Tod Gottes, für eine Welt, die Gott zu Grabe getragen hat, gelesen werden. Dass Hornung selbst ein Schaffender war, ein Künstler und Regisseur, mag darauf hindeuten. Dann wäre das Verschwimmen der Grenzen von Virtualität und Wirklichkeit, von Spiel und Ernst keine zufällige Erfahrung, die sich kultur- oder medientheoretisch fassen ließe, sondern eine Erfahrung, die mit dem Tode Gottes engstens verbunden ist: Wo kein Gott mehr ist, wo Gott als tot erfahren wird, verschwindet die Grenze zwischen Virtualität und Wirklichkeit. Alles wird dann zu einem Produkt unseres Machens und Phantasierens: Was immer ist, ist aufgrund unseres menschlichen Wollens. Alles wird zerredet und löst sich auf in einem endlosen Fluss von Eindrücken, die lose nebeneinander stehen und, wo sie sich einander annähern, sofort wieder voneinander sich entfernen. Denn wirkliche Nähe gibt es in dieser Welt nicht. Begegnung ist auf das Funktionale reduziert.

So im Fall der Mette Johansson, der Anti-Maria von Potsdam. Denn Mette, deren Sohn Jesus heißt, obwohl sie mit dem Christentum herzlich wenig anfangen kann, lebt im Rahmen einer eigenen Weltsicht, in der

Vegetarismus, Buddhismus, Sadismus und Zynismus eine irritierende Verbindung eingegangen sind. Sie hat sich – ganz auf sich selbst bezogen und in sich verstrickt – ihre eigene Weltanschauung zusammengezimmert und bedient sich der Menschen, vor allem der Väter ihrer Kinder, nach ihrem Gusto. Wie Alexej verlebt sie ein Leben, das man «idealtypisch schildern» könnte. Allerdings gibt es einen großen Unterschied in der «Gleichförmigkeit» ihrer Leben: Während Alexej Glück nur als eine «Art tiefer Dankbarkeit» verstehen kann, ist dies Johansson unmöglich: «Sie spürte Glück und Zufriedenheit, aber Dankbarkeit verspürte Mette Johansson nicht. Dieses Gefühl war ihr fremd, überdies hätte sie auch gar nicht gewußt, für was und vor allem wem sie dankbar sein sollte» (175).

Mit der Wahrheit, so scheint es, schwinden Liebe und Dankbarkeit. All dies – Wahrheit, Liebe und Dankbarkeit – sind nur noch in Spuren wahrnehmbar, jenen Spuren, die Alexej und die anderen «Idioten» hinterlassen: Sie legen Spuren in einer unheimlichen Welt, die kalt und verloren wirkt, weil sie für die «Spur Gottes» (89) und das «Sich-Versenken»²¹ nicht mehr offen ist. Mehr können sie nicht tun, als das Licht, das sie selbst gesehen haben, durch ihr bloßes Leben zu bezeugen: Alexej «akzeptierte alle in der Gemeinde, wie er selbst akzeptiert werden wollte, nämlich einfach so, ohne Grund. Und in der Tat: es gab ja keinen spezifischen Grund, warum man zum Glauben kam, und es gab keine eindeutige Weise, wie man Glauben anderen vermitteln konnte, «wahren» Glauben, «echten» Glauben, «richtigen» Glauben» (79f).

Die Welt von *Sanssouci* wird ganz ohne Sentimentalität geschildert: Es geht Maier nicht darum, eine längst vergangene Welt heraufzubeschwören. Alexej ist kein Modell für eine allgemeine Neuorientierung. Nicht alle können zu Idioten werden. Grund für Hoffnung findet sich nur im Einzelnen, der sich von der Welt und ihrer hektischen Gottlosigkeit separiert, indem er den Aufstieg aus der Höhle – vom Dunkel ins Licht – wagt. Eine Einheit von religiösem Glauben und weltlicher Kultur scheint für Maier nicht mehr möglich, sondern nur Glaube als radikale Gegenkultur, die sich in ihrer Radikalität nicht vermitteln, sondern nur bezeugen läßt. Religion kehrt somit in einem Hinweis auf die Wahrheit als das ganz Andere zur Welt wieder. *Sanssouci* ist somit keine gesellschaftliche oder politische Utopie, sondern eine Motive der orthodoxen Theologie und platonischen Philosophie variierende Momentaufnahme, ein Bild mit einem Bild im Bild, Verweis auf einen Fluchtpunkt, der selbst auf einen außer ihm liegenden Fluchtpunkt verweist, ein Bildnis also mit Ikone, ein Zeugnis von der Wahrheit (nicht einfach über die Wahrheit oder für sie). Und eine Unverschämtheit. Denn die Wahrheit ist, so der Oberbürgermeister von Potsdam, «in den allermeisten Fällen die schlimmste aller Unverschämtheiten» (266).²²

ANMERKUNGEN

- ¹ Andreas MAIER, *Onkel J. Heimatkunde*, Berlin 2010, 125.
- ² MAIER, *Onkel J* (s. Anm. 1), 122f.
- ³ Ebd.
- ⁴ Andreas MAIER, *Sanssouci*, Frankfurt/M. 2010, 30f. Alle Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich im Folgenden auf diesen Titel.
- ⁵ Vgl. zur «Wortlosigkeit» des Glaubens auch ebd., 86f.
- ⁶ Vgl. hierzu ebd., 86.
- ⁷ MAIER, *Onkel J.* (s. Anm. 1), 87. Vgl. hierzu auch MAIER, *Sanssouci* (s. Anm. 4), 272ff.
- ⁸ Vgl. zu dieser Dialektik der Freiheit MAIER, *Sanssouci* (s. Anm. 4), 120.
- ⁹ Vgl. zur «Gottlosigkeit» der deutschen Gesellschaft und Kultur auch ebd., 29.
- ¹⁰ Vgl. zum «idiotischen» Charakter von Hornungs Tod ebd., 52.
- ¹¹ MAIER, *Onkel J.* (s. Anm. 1), 131.
- ¹² Vgl. hierzu auch MAIER, *Sanssouci* (s. Anm. 4), 17 oder 23: «Sie (scil. die Menschen, H.Z.) wollen nämlich, daß alles gleich ist. Sie können nicht ertragen, wenn sich jemand von ihnen unterscheidet. Letzten Endes wollen sie alles, was anders ist, ausmerzen [...]»
- ¹³ MAIER, *Onkel J.* (s. Anm. 1), 111.
- ¹⁴ Vgl. hierzu MAIER, *Sanssouci* (s. Anm. 4), 252: «Weißt Du», so Grigorij zu Alexej, «daß die ganze Welt voller Engel ist? Sie sind überall, fliegen um uns herum, und sie sind schön, die Engel. Die Engel bringen das Licht.»
- ¹⁵ Vgl. hierzu ebd., 143.
- ¹⁶ Vgl. zu dieser Figur ebd., 271ff.
- ¹⁷ Vgl. für die Gegenüberstellung von Orthodoxie auf der einen (Wahrheitstreue) und Katholizismus und Protestantismus auf der anderen Seite (Verrat oder Verkauf der Wahrheit) ebd., 90.
- ¹⁸ Vgl. zur «Zeitlosigkeit» des Lebens im Kloster auch ebd., 77.
- ¹⁹ Vgl. für die Verwechslung der Wirklichkeit mit der Fiktion von «Oststadt» auch ebd., 226.
- ²⁰ MAIER, *Onkel J.* (s. Anm. 1), 127.
- ²¹ Zum «Sich-Versenken» als «Wesen des orthodoxen Christentums» vgl. MAIER, *Sanssouci* (s. Anm. 4), 85; zum Gebet vgl. auch 62f.
- ²² Vgl. auch MAIER, *Onkel J.* (s. Anm. 1), 51: «Die Wahrheit ist immer die schlimmste aller Beleidigungen.»

HANS MAIER · MÜNCHEN

NUR EIN FLÜCHTIGER MOMENT?

Die katholische Literatur der Nachkriegszeit

I

Es war ein steiniger Grund, auf dem die deutsche Literatur der Nachkriegszeit erwuchs. Es gab wenig freien Auslauf für Poeten, wenig Anlass für dichterischen Übermut. Wer die Katastrophe überlebt hatte, der dachte zunächst einmal ans Überleben und Weiterleben – an den morgigen Tag und an die fällige Tagesration.

Soweit sie sich nicht in Gefangenschaft befanden oder auf der Flucht, lebten die Deutschen damals in ihrer Heimat beengt und eingeschlossen in dem Gefühl, eben noch einmal davongekommen zu sein – nicht mehr und nicht weniger. Die Zukunft war unsicher und verhangen. Die Gegenwart war trist: Ruinen, Gedränge in zerstörten Häusern, Straßen und Städten, Sorge ums Überleben – eine Gesellschaft ohne Zukunftsaussichten, mit Schicksalen, die unveränderlich erschienen – Flüchtlinge, Vertriebene, Ausgebombte, Heimkehrer, Wohnungssuchende, Hungernde, Versehrte.

Übermütig war im damaligen Deutschland niemand. Man war schon froh, dass die Sirenen nicht mehr heulten, keine Bomben mehr fielen und das Ärgste vorbei zu sein schien. Vom Frieden war man weit entfernt – bald wurde das Kriegsbündnis der Alliierten brüchig, die Friedenskonferenzen versandeten, der «Kalte Krieg» begann. «Wann kommen die Russen?» war eine oft gestellte Frage.

Was an Dichtung in dieser Zeit neu hervortrat, mehr mündlich als schriftlich weitergegeben, verbreitet in kleinen Zirkeln, in improvisierten Lesungen und Aufführungen, das trug ein schlichtes, oft ärmliches Alltagskleid. Der «hohe Stil» war gründlich aus der Mode gekommen. Zeitgerecht und ästhetisch geboten erschien jetzt eine knappe, realistische Sprache – Poesie,

HANS MAIER, geb. 1931, em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München. 1970–1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus, 1976–1988 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 1988–1999 Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (Guardini-Lehrstuhl) an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

angesiedelt zu ebener Erde, ohne Tendenz zum Feierlichen, Erhebenden. Das war eine verständliche Reaktion auf die eben abgelaufenen zwölf Jahre, auf die Parteitagreden, die Sprechchöre in Sportpalästen, die Rhetorik von Volk und Führer, Kampf und Sieg. Joachim Kaiser bezeichnete das später treffend als eine «humane Verkleinerung der ehemals rauschhaft großen Worte». Man wollte Inventur machen, die verbliebenen Habseligkeiten zählen. Die Alltagsrealität sollte im Mittelpunkt der Dichtung stehen. Wer dieser Forderung auswich oder widersprach, der zog sich Ordnungsrufe zu.

Dennoch, das Wort, die Poesie ließ sich nicht unterdrücken. Der literarische Minimalismus, die Literatur des «Kahlschlags», der «Stunde Null» blieb eine vorübergehende Erscheinung. Wunderbarerweise gab es bald wieder Zeitungen und Rundfunksender, es gab Reden und Appelle, es gab die ersten Debatten in Kommunal- und Länderparlamenten – ab 1948 auch im Parlamentarischen Rat und später im Bundestag. Vor allem aber gab es Bücher. Verlage nahmen ihre Arbeit wieder auf. Findige Sortimentler brachten Rotationsdrucke auf den Markt. Schriftstellerkongresse traten zusammen, Dichter lasen in öffentlichen Veranstaltungen. Auch an den Schulen wurde gelesen. Ein vorläufiger Kanon des Wichtigen, des Wissens- und Lesenswerten spielte sich ein.

Zum Kanon gehörten ganz selbstverständlich die Klassiker von Goethe bis Gerhart Hauptmann, von Shakespeare bis Schiller; ein besonderer Akzent lag auf den Griechen, auf Homer, Aischylos, Sophokles – diese Dichter empfand man im Nachbeben der Katastrophe als Schicksalsverwandte. Aber auch neue, noch kaum bekannte Namen traten hervor. In einer 447 Seiten starken, im Herbst 1955 abgeschlossenen Bibliographie zum Gebrauch der Schulen – sie stammte von Dr. Candidus Barzel, den wir später mit seinem anderen Vornamen Rainer in der Politik wieder finden sollten – stieß man auf die Spuren von Heinrich Böll, Kurt Ihlenfeld, Elisabeth Langgässer, Siegfried Lenz, Edzard Schaper neben älteren, schon aus der Vorkriegszeit bekannten Namen wie Stefan Andres, Werner Bergengruen, Alfred Döblin, Gertrud von le Fort, Reinhold Schneider.

Plötzlich gab es so etwas wie eine Nachkriegsliteratur. Und siehe da: unter den Autoren waren namhafte Christen, auch namhafte Katholiken. Manche Betrachter wollten in den zahlreicher werdenden Veröffentlichungen sogar Anzeichen für einen deutschen *Renouveau catholique* erkennen – eine neue katholische Literatur ähnlich der französischen um die Jahrhundertwende. In der Schrecksekunde nach dem Zweiten Weltkrieg schienen sich viele Menschen aufs neue der lange verachteten und verschmähten christlichen Botschaft zuzuwenden. Galt das auch für die Schriftsteller? Wurde die Literatur nun christlich? Jedenfalls einige der prominenten Nachkriegsautoren erweckten diesen Eindruck. Man horchte auf, wenn sie das Wort ergriffen, und war gespannt auf ihre Bücher.

II

An einem Abend im Juni 1949 lernte ich in Freiburg Elisabeth Langgässer kennen. Sie sprach in der Universität über «Möglichkeiten und Grenzen christlicher Dichtung». Frau Langgässer war ein hellstrahlender Stern am spärlich erleuchteten literarischen Nachkriegshimmel – ihr Roman «Das unauslöschliche Siegel» (1946) galt als eines der wenigen Beispiele großer, in der Nazizeit und unter Schreibverbot entstandener Literatur. Noch mehr bewunderten Kenner ihre Lyrik, so den 1947 erschienenen Gedichtband «Der Laubmann und die Rose». (Sonst kam ja unmittelbar nach 1945 nicht viel aus den immer wieder zitierten Schubladen der in Deutschland verbliebenen Schriftsteller!) Ich hatte Elisabeth Langgässers Roman 1946 für 17,55 Reichsmark erworben, hatte ihn in einem Zug gelesen, vieles nur halb begreifend, kam nicht davon los. Es war wohl die Verbindung von realer Geschichte und Fiktion, von Wirklichkeit und Fabel, die mich reizte – dazu die fremden Schauplätze, das theaterhaft Ausgreifende der Anlage, der rasche Schritt «vom Himmel durch die Welt zur Hölle». Dazu kam ein Element verhänglicher Erotik, eine glitzernde Mischung von rhetorischer Eloquenz und Mysterienzauber – verlockende Ingredienzien für einen Achtzehnjährigen, der mit der Lektüre von «Immensee» und «Bergkristall» aufgewachsen war.

Anschließend sah ich die attraktive schwarzhhaarige Frau bei einer Diskussion wie einen fremden Vogel unter dem Freiburger Literatenvölkchen sitzen, beschützt und assistiert von ihrem Mann, dem Philosophen Wilhelm Hoffmann. Eberhard Meckel, Horst Krüger und Rupert Gießler führten an jenem Abend das Wort. Es ging um das Ende des psychologischen Romans, um die neuen Formen und Gestalten christlicher Dichtung – ihre Nähe zum alten Mysterienspiel einerseits, zum Weltbild der modernen Physik andererseits. Elisabeth Langgässer war damals schon schwer krank, multiple Sklerose, ein Leiden, dem sie ein Jahr später erliegen sollte. Davon ahnte ich an jenem Abend nichts. Ich weiß nur noch, dass mich ihr Tod im Juli 1950, ein Jahr vor meinem Abitur, überraschte und erschütterte – ähnlich wie acht Jahre später der Tod Reinhold Schneiders im April 1958.

Auch Reinhold Schneider war eine zentrale Figur katholischer Dichtung in Deutschland nach dem Krieg. Man konnte ihm manchmal am Freiburger Lorettoberg begegnen, wo er, unweit seiner Wohnung in der Mercystraße, mit seiner Lebensgefährtin Anna Maria Baumgarten, spazierenging – mehr als zwei Meter groß, eine ausgemergelte Gestalt, wie aus einem El-Greco-Bild geschnitten. Schneider hatte damals eine große Gemeinde, er war eine moralische Instanz. Nach eigenen Worten war er im Krieg «endgültig abberufen» worden vom literarischen Leben – und dafür «einberufen» in eine religiösgeschichtliche Existenz. Überall tauchten seine Texte auf, in den Schulen, in den Luftschutzkellern, an der Front. Schneider, der in der NS-Zeit unter Publikationsverbot stand, war ein literarischer Gebieter im Untergrund.

Seine Arbeiten verbreiteten sich im Handbetrieb, im Schneeballverfahren, auf eigenen improvisierten Vertriebskanälen – eine Art Samisdatliteratur im Braunen Reich, bei den Mächtigen verpönt und verboten, bei vielen Lesern heftig begehrt und weitergegeben. Aus dem Historiker und Essayisten, dem Insel- und Hegner-Autor war ein Tagesschriftsteller geworden – ein katholischer Schriftsteller, der nach langen Irrfahrten auf den Spuren Nietzsches, Spenglers, Unamunos zum Glauben seiner Kindheit zurückgefunden hatte – zugleich ein Prediger, der zu letzten Entscheidungen aufrief und dessen Sonett-Zeilen manchmal wie Tagesbefehle klangen: «Allein den Betern kann es noch gelingen, das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten...»

Das war der Mann, von dem wir Jüngeren nach dem Krieg die ersten Deutungen des Unheils hörten, dem wir gerade entronnen waren. Ich erinnere mich an einen Vortrag im Februar 1946: «Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte». Dort sagte Reinhold Schneider über Hitler, den Mann, dem das Wort verweigert war, obwohl er es unaufhörlich sprach: «Wohl nur selten stand die Macht eines Menschen [...] in solchem Missverhältnis zum Wort, war die Macht so ungeheuerlich und das Wort so arm.» Schneider erinnerte an Züge des Überdrusses auf dem Gesicht des Despoten, die in unbeobachteten Momenten sichtbar wurden. «Er hasst, was er nicht besitzt, was ihm entgleitet: und die Ahnung eines schauerlichen Endes [...] umdüstert ihn plötzlich im Fanfaren-Lärm; er ahnt, dass er stürzen wird; dann wirft er sich wieder in den Rausch des Befehls, wahnwitziger Träume und meint sich emporgetragen [...] Er will bewegt sein ohne Ende und eine solche Bewegung schaffen: sein Symbol ist das kreisende Kreuz – nicht das stehende, das die Wahrheit widerstrahlt».

Doch Schneider hob die dämonischen Züge Hitlers nicht hervor, um die Deutschen zu entlasten – so als seien sie, ohne es zu ahnen, willenslose Opfer einer fremden Macht geworden. «Der Mächtige der abgelaufenen Stunde und seine Macht», sagte er, «stehen ohne Zweifel in einer sehr tiefen Beziehung zur deutschen Geschichte [...] Wenn wir Geschichte und Geistesgeschichte unseres Volkes unbestechlich durchforschen, werden wir unheimlich-gespenstischen Vorbereitern dieser nihilistischen und todes-süchtigen Vergötzung der Macht und der ihr gemäßen Entwürdigung des Menschen an vielen Orten begegnen – aber auch Geistern, die ihnen widersprachen und zum Schaden aller nicht gehört wurden. Im großen Zusammenhang der Geschichte müssen wir für diese Erscheinung einstehen: so wie sie war, ist sie hier nur möglich gewesen: wollen wir sie überwinden, so müssen wir sie in unserer eigenen Geschichte bekämpfen...»

Das war eine engagierte Rede – und solches Engagement für eine bessere Zukunft schien uns damals die einzig vorstellbare Rechtfertigung für Literatur zu sein. Es war kein Zufall, dass Reinhold Schneider in der Nachkriegszeit für viele zum Protagonisten einer «littérature engagée» wurde. Das alte *l'art pour l'art* schien tot zu sein, der alte Elfenbeinturm fand unter

den besonderen Umständen der Gegenwart immer weniger Bewohner und Besucher. «Poetry does not matter», auf Poesie kommt es nicht an – so sagte damals selbst ein Ästhet wie T. S. Eliot – übrigens ein christlicher Dichter wie Schneider. Ein Reich der Kunst aufzurichten jenseits der politischen und sozialen Realitäten – das schien in jenen ersten Nachkriegsjahren nicht nur ein vergebliches Bemühen; es hätte für uns auch eine Verhöhnung der vielen leidenden Menschen in aller Welt bedeutet.

Auch Werner Bergengruen gehörte zu den großen Engagierten der Nachkriegszeit. Die Kritik am Regime, die in seinen großen Romanen ver-schlüsselt anklang («Der Großtyrann und das Gericht», 1935, «Am Himmel wie auf Erden», 1940), sprach er in seinen Gedichten, von denen viele in der Kriegszeit von Hand zu Hand gingen, offen aus. «Die letzte Epiphanie» zeigte Christus als verfolgten Hebräer, als Flüchtling, Greisin, Waise, als Mensch, der im Dritten Reich keine Gnade gefunden hatte, wie er nach der Niederlage des von ihm geliebten und umworbene(n) Deutschland, das ihn verstieß, aufs neue wiederkehrt – diesmal um Gericht zu halten: «Nun komm ich als Richter. Erkennt ihr mich jetzt?» Die Verse seines «Dies Irae» (1945) trafen wie ein Fanfarenstoß: «Wo ist das Volk, das dies schadlos an seiner Seele ertrüge? / Jahrelang war unsere tägliche Nahrung die Lüge...»

Bergengruen las seine Gedichte mit sonorem Schwung und rhapsodischem Ton, mit der kräftig-präzisen Artikulation des gebürtigen Balten. Er war mit Reinhold Schneider befreundet, und von ihm stammt eines der schönsten Porträts des Freundes, 2005 aus dem Nachlass veröffentlicht (ich zitiere es in Auszügen): «Der erste Eindruck [...] ist der einer strahlenden, strömenden Lauterkeit [...] Ein mönchisches Element ist in ihm [...] Mehr Denker als Dichter, mehr Dichter als Künstler, hat Reinhold Schneider gleichwohl Verse geschrieben, die zu den vollkommensten unserer Sprache gehören. Ich denke hierbei vornehmlich an die Sonette seiner Anfangszeit, in denen das persönliche Anliegen der schwermutvollen dichterischen Seele noch nicht dem fast apostolisch anmutenden Dienst an einer Zeit-, Volks-, Glaubens- und Schuldgesamtheit zum Opfer gebracht ist [...] Er selber, in seiner ergreifenden Bescheidenheit, denkt von all seiner Dichtung gering. Er habe eine kleine, eingeschränkte, auf den Tag begrenzte Aufgabe, den Menschen dieser Gegenwart und Stunde habe er ein Wort zu sagen, heute, hier, jetzt; dies ist der Tag des Heils, dies die Stunde der Gnade; was jenseits ihrer liegt, soll ihn nicht bekümmern. Und um der Stunde willen durchleuchtet er die Geschichte. Nicht, wie es zuvor seine Art war, dass ihn die dichterische Magie der Geschichte überwältigt hätte. Die Geschichte ist aus dem Hause der Menschen, ihres Glanzes und ihrer Verschuldung das Haus Gottes geworden» (*Schriftstellerexistenz in der Diktatur*, München 2005, 162f.).

Als vierte Gestalt des deutschen *Renouveau catholique* neben Langgässer, Schneider, Bergengruen nenne ich Gertrud von le Fort. Sie war bei Kriegs-

ende fast siebzig Jahre alt, ihr literarisches Werk schien so gut wie abgeschlossen zu sein, manche ihrer Arbeiten, wie «Die Letzte am Schafott» (1931) und «Die Magdeburgische Hochzeit» (1938) genossen bei vielen Lesern hohes Ansehen, ja fast einen Kultstatus – ebenso wie die 1924 erschienenen «Hymnen an die Kirche», welche früh die Konversion der niederdeutschen Protestantin zum Katholizismus ankündigten. Im Krieg hörte man wenig von Gertrud von le Fort. Da erschien 1946 überraschend der zweite Teil ihres bis dahin un abgeschlossenen Romans «Das Schweiß Tuch der Veronika» mit dem Titel «Der Kranz der Engel» – und plötzlich war die Dichterin, die in den Nachkriegsjahren in der Schweiz lebte, im allgemeinen Gespräch. Der Roman erregte Aufsehen, weil er den Verfall der bürgerlichen Welt- und Wertordnung und die Vorgeschichte der NS-Ideologie schilderte – und eingebettet in dieses Geschehen die kühne, selbstvergessene «Stellvertretung» einer Frau für einen Verlorenen, einen *philosophe maudit*.

Im Mittelpunkt des Romans, der in Heidelberg spielt, steht Veronikas «Vormund», unverkennbar ein Porträt Ernst Troeltschs, des protestantischen Theologen und Hochschullehrers. Der Vormund ist ein Spätgeborener, der im Angesicht der Krise lebt, der als Wissenschaftler den sozialen Wirkungen des Christentums nachspürt und gewissermaßen seinen kulturellen Nachgeschmack auskostet, freilich mit schon erschüttertem Vertrauen in die Zukunft – die Abendröte des Christentums leuchtet ihm noch, aber sie wärmt nicht mehr. Ihm gegenüber steht Enzio, Gegenspieler und Geliebter Veronikas, Nietzscheaner, expressionistischer Dichter, Neuheide, Technokrat, Proto-Nationalsozialist – auch er, wie der Vormund, aus übersättigtem kulturprotestantischem Boden entsprungen, aber willensmächtig entschlossen, das christliche Erbe ein für allemal hinter sich zu lassen.

«Das Schweiß Tuch der Veronika» ist eine Verwandlungs-, eine Bekehrungsgeschichte. Veronika wird katholisch, das schildert der erste Teil des Romans mit dem Titel «Der römische Brunnen»; denn im Unterschied zu ihrer Umgebung ist sie bereit und willens, die sakramentale Gnade anzunehmen. Sie wird aber auch katholisch, weil sie Enzio retten muss, weil sie ihn befreien will von seinem Unglauben und allem, was daraus zu folgen scheint, seinem unbedingten, zu allem entschlossenen Tötertum, seiner Aggressivität, seinem Vernichtungswillen. Im Kampf gegen den längst nicht mehr lässig daherkommenden, vielmehr kämpferisch und zerstörerisch gewordenen Atheismus – so lautet die Botschaft – kann man sich nur auf etwas stützen, das widersteht. Hier trägt allein jenes Fundament, das katholisch heißt. Im letzten Kampf um die Verlorenen freilich – das will der «Kranz der Engel» zeigen – muss man selbst über diese katholischen Schutzmauern hinausgehen, muss sich in die Tiefe fallen lassen, in das vorbehaltlose Erbarmen Gottes. Denn wer seine Seele bewahren will, der wird sie verlieren. Wie Gertrud von le Fort an ihren Lehrer Hans von Schubert schrieb: «[...]»

selbst die Bekenntnistreue kann zuletzt nicht stärker sein als die Liebe Gottes» (Brief vom 12.12.1926).

Vieles an Gertrud von le Forts Schilderungen der Heidelberger Gesellschaft vor 1933 erinnert, wenn man es heute wieder liest, frappierend an die Münchner Diskussionen im Freundeskreis von Adrian Leverkühn aus der gleichen Zeit in Thomas Manns 1947 erschienenem «Doktor Faustus». Aber das wurde zur Zeit, als der Roman erschien, noch kaum bemerkt. Stärkeren Anstoß erregte le Forts Gedanke der «Stellvertretung», die Aufopferung Veronikas für den ungläubigen Verlobten – auch und gerade bei Glaubenstreuen, Ängstlichen, Besorgten. Im Frühjahr 1949 behauptete ein hartnäckiges Gerücht, Gertrud von le Forts «Kranz der Engel» und Elisabeth Langgässers «Unauslöschliches Siegel» seien von katholischen Lesern angezeigt worden und würden demnächst vom Heiligen Offizium in Rom indiziert werden – das eine Buch wegen dogmatisch bedenklicher Partien, das andere wegen moralisch anstößiger Stellen. Glücklicherweise kam es nicht dazu. Es waren wohl Curt Hohoff, Otto B. Roegele und der römische Jesuitenpater Leiber, welche die beiden Schriftstellerinnen vor einem solchen Verdikt bewahrt haben. So wurde vermieden, was Elisabeth Langgässer damals in einem Brief an ihre Freundin Elisabeth Andre vom 27.03.1949 zornig und besorgt aussprach: «Irgendeine teuflische dumme, engstirnige Clique will also die beiden repräsentativen katholischen Autoren Deutschlands mit einem Schlag «erledigen».»

III

Das führt zu einer Frage, die ins Zentrum unseres Themas zielt. Bergengruen und Schneider, le Fort und Langgässer (und auch die vielen anderen, die ich hier nicht behandeln kann, von Ida Görres bis zu Ruth Schaumann, von Stefan Andres bis zu Alfred Döblin – nicht zu reden von den damals gerade flüggen Jungstars mit katholischer Kindheit Heinrich Böll, Günter Grass, Martin Walser) – sie waren ohne Frage alle in gewissem Sinn katholische Autoren, selbst bei späterer Abwehr und Abkehr, sie waren katholisch durch Konversion, besonderes Engagement oder einfach durch Geburt, Erziehung, religiöse Sozialisation. *Aber war das, was sie schrieben, auch katholische Dichtung?* Die Antwort fällt verschieden aus. Alles hängt davon ab, wie man «das Katholische» in der Dichtung näherhin fasst und versteht. Ist es Tugendpredigt, geistliche Ermahnung, sind es die Geschichten frommer Seelen, ist es «Erziehung zu anständiger Unterhaltung», wie es einst in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen hieß? Oder durfte die Welt in diesen katholischen Theaterstücken, Romanen, Gedichten auch ihre Fratzen zeigen wie die Wasserspeier an gotischen Kathedralen?

Die immer aufnüpfige Elisabeth Langgässer hatte schon am 26.03.1929 in einem Brief an Martha Friedlaender Chimären rings um die Krippe ent-

deckt: eine «phantastische erlösungsbedürftige Welt, ein Wald von Dämonen, der um die Krippe lodert». Sie mahnte dazu, auch den Sündenfall in die Kunst – vorerst die Krippenkunst – hineinzunehmen und beide Vorgänge, Sündenfall und Geburt Christi, eng zusammenzuschließen. Sie erinnerte ihre Freundin an die russische Mystik und an Franz von Baaders und Joseph von Görres' mystische Schriften. Die kosmische Dimension war ihr wichtig. Das liest sich wie ein Präludium zu ihrem eigenen späteren Werk. – Von solch emphatischer Betonung von Gott und Teufel, Natur und Erlösung, Schuldverstrickung und Befreiung war der verhaltener erzählende «Letzte Rittmeister» Werner Bergengruen gewiss weit entfernt. Aber auch er reichte zumindest mit seinen frühen Arbeiten, und noch mit dem «Tod in Reval», tief ins Naturmagische und Dämonische hinein. Er hat sich nach eigenem Bekenntnis erst als römischer Deutscher oder deutscher Römer, durch Annäherung an die Romania also, allmählich von dieser ins Magische ziehenden Kraft befreit. – In Reinhold Schneiders Werk wiederum bewunderte er die «ungeheueren Dimensionen», die horizontale und vertikale Ausdehnung, die immer erneute Konzentration auf wenige Themen: Macht und Schuld, Verantwortung und Gewissen, Versagen und Sühne. Als einziger der vier hier Genannten drängte ja Schneider auf die Bühne. Die dramatische Zuspitzung, die tragische Steigerung entsprach seinem poetischen Naturell. Aber gerade die Bühne machte auch seinen inneren Zwiespalt sichtbar, der in seinem letzten Prosawerk «Winter in Wien» (1958) ganz unverhüllt hervortritt: schon in dem Drama «Innozenz und Franziskus» (1952) sah sein Interpret Hans Urs von Balthasar hinter einer verblässenden Kreuzestheologie die alten pantragischen Züge des frühen Schneider wieder auftauchen. – Endlich le Fort: auch sie war alles andere als eine katholische Erbauungsschriftstellerin. Nicht einmal der Charakter ihrer Katholizität war einfach. Er blieb ein lebenslanges Paradox. Gertrud von le Fort wurde als Protestantin geboren. Mit nur geringer Zuspitzung könnte man sagen: sie ist es auch nach ihrer Konversion geblieben. 1926 trat sie zur katholischen Kirche über. Aber war sie nicht schon vor dieser Zeit eine Katholikin?

So kann man die «Großen Vier» der katholischen Dichtung im Nachkriegsdeutschland gewiss nicht auf eine einfache und glatte Formel bringen. Schon ihr literarisches Gewicht verbietet bequeme Einordnungen in die üblichen Fächer der Literaturkritik. Nochmals aber: Wodurch wurden sie als Katholiken auffällig? Worin sind sie noch heute als Katholiken erkennbar? Was hob sie damals – und noch heute – ab von den deutschen literarischen Traditionen, vom Gewohnten, bisher Üblichen? Ich versuche das, notwendig skizzenhaft und pointiert, in Kürze zu umschreiben.

Was sofort ins Auge fällt, sind *erstens* die räumlichen Horizonte. Es sind andere als die der klassischen deutschen Dichtung. Diese hatte sich in einem Akt der Emanzipation gebildet, indem sie sich, im 18. und im 19. Jahrhun-

dert, von vielen literarischen Traditionen Europas loslöste: von der lateinischen Poesie zuerst (die im katholischen Süden Deutschlands mit Jacob Balde nochmals einen späten Höhepunkt erreichte), dann von der formgebenden französischen Ästhetik, die dem Verdikt Lessings anheimfiel, endlich von Dante, der nun konsequenterweise zu einem Sonderinteresse katholischer Forscher wurde. Bei Lessing, Wieland, Goethe rückte Shakespeare in die Mitte der deutschen Literatur. Deutschlands germanische Zugehörigkeit wurde jetzt nationalgeschichtlich bedeutsam. Parallel dazu wurde der «heilige Ehebund» der Griechen und der Deutschen entdeckt. Deutschland als das «neue Hellas» wurde herausfordernd der nur «abgeleiteten», angeblich epigonalen Poesie der Lateiner, Romanen, Slawen entgegengestellt. Kein Wunder, dass sich die großen katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts – Brentano, Eichendorff, Grillparzer, die Droste – ohne die alten romanischen und slawischen Literatur-Nachbarn in Deutschland gelegentlich einsam fühlen konnten.

Demgegenüber bilden die römisch-italische Welt bei le Fort und Bergengruen, die französische bei Langgässer, die iberische bei Schneider einen integralen Bestandteil ihres Werkes – nicht im Sinn eines exotischen Ausgriffs in «ferne Länder», sondern im Geist europäischer Zusammengehörigkeit. Zugleich reicht Bergengruens und le Forts Kunst, aber auch die Schneiders tief in slawische Überlieferungen hinein – familiär und biographisch wie poetisch. Hier hat sich etwas wiederhergestellt, was im nationalstaatlichen Zeitalter weitgehend verloren ging: die europäische Verbindung zwischen den Sprachen und Literaturen, vermittelt nicht nur durch die traditionelle Konfessionsverwandtschaft, sondern auch durch formale poetische Überlieferungen und Übereinstimmungen. Bei der Überwindung der alten splendid isolation – bis ins 20. Jahrhundert hinein fand die deutsche Literatur kaum Anschluss an den westlichen Roman oder an das symbolistische Gedicht – hat der literarische Katholizismus der Nachkriegszeit seinen spezifischen, im einzelnen noch zu erforschenden Beitrag geleistet. Er fiel auch später nicht, wie große Teile der deutschen Literatur der Nachkriegszeit, in eine neue Art poetischer Heimatliteratur zurück.

Mit diesem ersten Punkt hängt ein *zweiter* zusammen, nämlich die postnationale Perspektive der katholischen Nachkriegsliteratur. Sie ist gewiss auch eine Reaktion auf den Zusammenbruch deutscher nationaler Sonderansprüche und -erwartungen. Sie knüpft aber vor allem an alte, den europäischen Katholiken seit jeher vertraute übernationale Traditionen an. Insofern ist das Alte Reich in der Dichtung le Forts und Schneiders ganz unhistorisch gegenwärtig – als kritischer Maßstab für die Gegenwart. Dabei löst sich die Erinnerung vom protestantisch dominierten Zweiten Reich (das noch in le Forts und Schneiders Biographie eine gewichtige Rolle spielt) und nimmt stärker internationale und übernationale Züge an. Bei Bergengruen, der als

russischer Staatsbürger geboren wurde, ist diese internationale, ja universalistische Option besonders augenfällig – er ist es auch, der ihr in seinem «Römischen Erinnerungsbuch» (1949) den deutlichsten katholischen Ausdruck verleiht. In einem auf das Jahr 1944 datierten Gedicht «Teutones in Pace», das den Friedhof des Camposanto in Rom beschwört, heißt es:

Hier ist der Deutschen Herz. Hier endlich wohnen
 Im Angesicht unsäglicher Versöhnung
 Und nah dem Ort der kaiserlichen Krönung
 Nach Schuld und Streit im Frieden die Teutonen.

Den *dritten* Punkt nenne ich mit Vorsicht, will ihn aber nicht übergehen: es ist die sichtbare Präsenz des jüdischen Schicksals im katholischen Renouveau. An erster Stelle ist Gertrud von le Fort zu nennen, deren Roman «Der Papst aus dem Ghetto» (1930) einen gewaltigen unentdeckten Findling unserer neueren Literatur bildet; es gibt keine Darstellung des jüdischen Schicksals im Kirchenstaat von ähnlicher Dichte und Komplexität. Gertrud von le Fort hat das Thema der Judenverfolgung als eine der ganz wenigen Schriftstellerinnen auch in der Nachkriegszeit aufgegriffen («Das fremde Kind», 1961, «Die Tochter Jephthas», 1964). Ebenso ist das jüdisch-christliche Thema ein zentraler Einschlag in Elisabeth Langgässers «Unauslöschlichem Siegel» mit der Zentralgestalt des Juden Lazarus Belfontaine. Man darf sagen, dass le Fort und Langgässer damit in der deutschen Dichtung eine Tradition fortsetzen, in der schon Annette von Droste-Hülshoffs «Judenbuche» steht. Es ist eine von Grund auf andere geistige Überlieferung als die, die etwa Gustav Freytags «Soll und Haben» prägt.

Endlich *viertens*: ein zentrales Thema der katholischen Literatur nach 1945 ist die Verwandlung. Das gilt für die Natur wie für den Menschen. Verwandlung – das ist mehr als psychologische Entwicklung wie im klassischen deutschen Erziehungsroman. Es ist etwas, das den Menschen in Dienst nimmt, manchmal gegen seinen Willen («...und führen, wohin du nicht willst»). Hier hat die Gnade ihren Platz, das Sakramentale, hier geschieht die Erlösung der Natur, die «in Wehen liegt», hier wird der Mensch gezeichnet durch das «Unauslöschliche Siegel» der Taufe. Im Gewand des Sakramentalen ist das Erlösungsgeschehen präsent – freilich nicht als Triumph wie in Claudels «Le livre de Christophe Colomb», sondern buchstäblich als Rettung im Abgrund.

IV

Die große Zeit der katholischen Literatur dauerte von 1945 bis 1965. Die Schriftsteller, von denen hier die Rede war, erfreuten sich in diesem Zeitraum – und zum Teil noch bis in die siebziger Jahre hinein – einer beachtlichen Reputation. Elisabeth Langgässer war «für eine ganz kurze Zeit [...]

die berühmteste deutsche Schriftstellerin» (Horst Krüger). In der repräsentativen, sorgfältig ausgewählten Sammlung «Jahrhundertmitte. Deutsche Gedichte der Gegenwart» in der Inselbücherei (1956) stand ihr Gedicht «Frühling 1946» ganz selbstverständlich am Anfang: «Holde Anemone, / Bist du wieder da...». Gertrud von le Fort wurde von Carl Zuckmayer für den Nobelpreis vorgeschlagen; er nannte sie «die größte Dichterin der Transzendenz in unserer Zeit». Reinhold Schneider blieb trotz politischer Anfechtungen in den fünfziger Jahren hochgeachtet: bei der Uraufführung von «Innozenz und Franziskus» in Essen 1954 waren Bundespräsident Heuss, Mitglieder der Bundesregierung und über hundert Zeitungs- und Rundfunkjournalisten anwesend; das Stück erlebte 21 ausverkaufte Vorstellungen. 1956 erhielt Schneider den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Werner Bergengruens Werk war in hohen Auflagen verbreitet; der Dichter wurde, wie Schneider, in den Orden «Pour le mérite» aufgenommen; er konnte sich, nach unruhiger Jugend- und Erwachsenenzeit, in späteren Jahren in Zürich, dann in Baden-Baden niederlassen und sich, wie er im Rückblick sagte, in Ruhe der geliebten Städte seines Lebens erinnern: Riga, Kiew und Rom. Die 1950 erschienene Sammlung seiner Gedichte trug den Titel «Die heile Welt».

War es nur ein flüchtiger Moment? In den sechziger, den siebziger Jahren brachen die Verkaufszahlen ein, das Renommee der katholischen wie auch der evangelischen Dichter sank, sie wurden angefochten, angegriffen und was noch schlimmer war: nicht mehr gelesen und allmählich vergessen. Adorno goss Hohn und Spott aus über Bergengruens «heile Welt». Literaturkritiker äußerten ihren Überdruß an dem, was sie als «Konvertitenliteratur» bezeichneten. Arno Schmidt kehrte gegen den religiösen Eifer der Kollegen herausfordernd seinen etwas bräsigen Heide-Agnostizismus heraus. Benn dichtete: «Das Sakramentale – schön, wer es hört und sieht, / doch Hunde, Schakale die haben auch ihr Lied.»

Wer von den Thronen der Literatur stürzt, fällt weich: er fällt den Germanisten in die Hände. Und in den literaturhistorischen Registraturen ist denn auch alles in Ordnung: sorgfältig stehen dort die christlichen Dichter der Nachkriegszeit mit ihren Werken verzeichnet. Sie haben eine kurze, aber wichtige literarische Epoche geprägt, zumindest mitbestimmt. Ohne sie kann man die Literaturgeschichte nach 1945 nicht schreiben,

Aber sind sie heute mehr als Museumsgut, mehr als tote Namen? Werden sie wieder lebendig werden, werden sie von neuem gelesen werden? Gibt es wenigstens eine kleine Bewegung in dieser Richtung, ein leises Zittern der Luft? Wir wissen es nicht – noch nicht.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DIE FREIHEIT DES ANFANGS

Die Kindheitsgeschichten im neuen Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI.¹

1. Die Frage nach dem Geheimnis von Weihnachten

Die Popularität des Weihnachtsfestes scheint ungebrochen.² Der Gehalt des Festes aber stößt auf viele Fragen: «Empfangen durch den Heiligen Geist» – wer kann das verstehen? «Geboren von der Jungfrau Maria» – wer kann den Weihnachtsartikel im Credo aus vollem Herzen bekennen? «Zu Bethlehem geboren» – wer kann das nach der Lektüre von «Spiegel» und «Focus» ehrlichen Herzens noch singen? Wer etwas von historisch-kritischer Exegese gehört hat, wird sich fragen, ob die Krippe und die Hirten, die Engel und der Stern von Bethlehem mehr sind als eine religiöse Staffage, eine fromme Imagination, eine theologische Konstruktion. Es sind nicht nur die hochdogmatischen Formeln: «eingeborener Sohn ... gezeugt, nicht geschaffen ... Fleisch angenommen ... Mensch geworden», es sind auch die schönen und anschaulichen, die innigen und faszinierenden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas, die die Frage aufwerfen, ob man alles glauben darf, was erzählt wird. Das Credo macht ja nicht viel mehr, als das Evangelium auf den Begriff zu bringen. Mithin werden die entscheidenden Glaubensfragen bei jeder aufmerksamen Lektüre der Kindheitsgeschichten in aller Klarheit gestellt. Mehr noch: Weil eine Geschichte erzählt wird mit Personen und Namen, Orten und Daten, pittoresken Details und dramatischen Brüchen, mit Gottesworten und mit Engelszungen ist die Frage noch unmittelbarer als beim Credo gestellt: Was ist wirklich geschehen? Und welche Bedeutung hat es? Kann ich das glauben?

Genau diese Fragen hat Benedikt XVI. im Blick. Um sie zu beantworten, hat er den beiden dicken Jesusbüchern über die Verkündigung und die Passion Jesu ein dünnes Buch über Weihnachten zur Seite gestellt.³ Im Vorwort schreibt er, seine Hoffnung sei es, «vielen Menschen auf ihrem Weg zu Jesus und mit Jesus helfen» zu können. «Zu Jesus» und «mit Jesus»: Er scheint an all diejenigen zu denken, die wie die Hirten auf dem Weg zur Krippe sind, weil sie sich selbst ein Bild von dem machen wollen, was ihnen

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

verkündet worden ist, aber auch an all diejenigen, die, wie die Hirten später, auf dem Weg sind, anderen zu erzählen, «was ihnen über dieses Kind gesagt worden war» (Lk 2,15.17).

Der Papst schreibt dieses Buch als Theologe. Wie bei den ersten Bänden stehen zwei Namen auf dem Titelblatt: Joseph Ratzinger und Benedikt XVI. Es bleibt bei dem, was er im Vorwort zum ersten Band versichert hat: keinen lehramtlichen Anspruch erheben, sondern zu einer Diskussion einladen zu wollen.⁴ Das ernstzunehmen und notfalls in aller Klarheit geltend zu machen, ist bei den heiklen Themen des dritten Bandes besonders wichtig.

Es bleibt auch bei der Irritation, wie sich ein Papst so angreifbar machen kann, dass er mit Herzblut schreibt, um klare Positionen bei besonders strittigen Themen im Innersten der Glaubenswelt zu beziehen. Es ist bekannt, dass Joseph Ratzinger unbedingt sein Jesusbuch hat schreiben wollen; es ist erstaunlich, dass er sich selbst durch die Wahl zum Nachfolger Petri nicht von diesem Vorsatz hat abbringen lassen. Dass aber die drei Bände jetzt erschienen sind und als Papstbücher firmieren, ist ein doppeltes Signal. Zum einen setzt der Papst ein ökumenisches Ausrufungszeichen: Martin Luther hätte nicht zu träumen gewagt, dass auf dem Heiligen Stuhl einmal ein solcher Liebhaber der Heiligen Schrift sitzen würde; es hat ja auch lange genug gedauert. Zum anderen setzt Benedikt ein ekklesiologisches Ausrufungszeichen: Der Papst ist in erster Linie Bischof, der Bischof in erster Linie Lehrer der Kirche, Verkünder des Evangeliums und Ausleger der Heiligen Schrift. Nicht jeder Papst konnte und wollte das; nicht jeder wird es können und wollen. Aber wenn es einmal diese Konstellation eines Theologen-Papstes gibt: Warum sollte Benedikt zögern, mit seinem Talent zu wuchern? Warum soll er nicht persönlich werden? Es geht doch um den Glauben.

Der Papst bekennt im Vorwort, dass «jede Auslegung hinter der Größe der biblischen Texte zurückbleibt», auch die seine. Das ist nicht die Stunde der exegetischen Besserwisser, sondern des Gespräches. Wie sieht der Papst die Frage des Weihnachtsglaubens? Antwortet er so, dass die Fragen verstummen oder zugespitzt werden? Und können die Antworten Bestand haben, wenn sie auf den Prüfstand der Wissenschaft, der Exegese, der Judaistik und der Altertumskunde, der Historik und der Physik gestellt werden? Das Buch ist nachdenklich und anstößig, einladend und herausfordernd. Es verdient Anerkennung, aber es löst auch Rückfragen aus. Das Beste, was das Buch erreichen kann, ist ein ernsthaftes Gespräch über die historischen Umstände und die theologische Bedeutung der Geburt Jesu.

2. Das Spektrum der Exegese

Im Vorwort schreibt der Papst: «Hier habe ich nun im Dialog mit vergangenen und gegenwärtigen Auslegern versucht, das zu interpretieren,

was Matthäus und Lukas am Beginn ihrer Evangelien von Jesu Kindheit berichten.» Den vergangenen und gegenwärtigen Auslegern war das Unglaubliche der Kindheitsgeschichte immer bewusst, wie sollte es anders sein? In ihren besten Vertretern waren sie jeweils auf der Höhe ihrer Zeit, im Gespräch mit den anderen Wissenschaften und mit kritischen Zeitgenossen, um die Wahrheit des Evangeliums zu erkennen. In der Antike wurde das Problem mit Hilfe der platonischen Philosophie gelöst. Gott kann einen neuen Anfang setzen; er ist von materiellen und historischen Vorgaben unabhängig. Gerade dass er frei ist, macht seine Gottheit aus. Der Leib gehört zur Vergänglichkeit, Gott aber ist unvergänglich. Es ist Gott ein Leichtes, einen Stern zu lenken und einer Jungfrau ein Kind zu schenken.⁵

Dieser Platonismus ist der Exegese der Neuzeit versperrt. Sie muss Schriftauslegung unter den Bedingungen der modernen Wissenschaft treiben. Sie würde dem Glauben einen Bärendienst leisten, wenn sie aus dem akademischen Diskurs ausstiege. Die Entwicklungen der Medizin und der Biologie, der Geschichtswissenschaft und der Philologie haben das antike wie das mittelalterliche Weltbild untergehen und ein neues Weltbild entstehen lassen, in dem wir alle uns heute bewegen, auch der Papst.

Am Beispiel der Genesis kann man im Rückblick auf die Interpretationskonflikte der Vergangenheit und im Seitenblick auf die Bastionen des Fundamentalismus sehen, wie gut es der Exegese getan hat, durch die Kritik der Natur- und Geisteswissenschaften zu einem genuin theologischen Verständnis der Schöpfungsgeschichte gekommen zu sein, das nicht in Konkurrenz zur Physik steht, sondern zum Mythos und keine chemischen Experimente überflüssig, sondern religiöse Erfahrungen möglich macht.

Ist ein ähnliches Verfahren bei der Kindheitsgeschichte denkbar? Die Sache ist komplizierter; denn der historische Bezug ist dem Glauben an Jesus wesentlich. Mit der These, es habe weder Abraham noch Mose gegeben, könnte man theologisch zur Not leben, von Adam und Eva ganz zu schweigen. Aber hätte Jesus nicht gelebt, wäre er nicht wirklich geboren worden, gestorben und von den Toten auferstanden, hätte das Christentum in der Welt nichts verloren. Desto stärker ist der Verdacht schon gegenüber den neutestamentlichen Texten, desto stärker die Erwartung an die Exegese, Ergebnisse zu liefern, desto stärker die Notwendigkeit, nicht nur innere Überzeugungen bekanntzugeben, sondern das Gespräch zu suchen, Kritik zu üben und Argumente zu entwickeln.

Die moderne Exegese kennt drei Grundtypen, mit der unglaublichen Spannung der Kindheitsgeschichten umzugehen. Alle drei sind entwickelt worden, um die Wahrheit der Erzählungen zu erkennen. Aber alle drei verstehen die Wahrheit in ihrem Bezug zur Geschichte sehr unterschiedlich.

a) *Mythos?*

Der erste Typ sieht die Weihnachtsgeschichte als Mythos, mit der Jungfrauengeburt als Zentrum. Er ist im 19. Jahrhundert entwickelt worden; er wurde im 20. Jahrhundert variiert (der Papst nennt Eduard Norden⁶ und Martin Dibelius⁷); er wird auch im 21. Jahrhundert noch vertreten.⁸ Die Interpretation der Kindheitsevangelien als Christusmythen folgt im Rahmen des naturwissenschaftlichen Weltbildes der Devise von Palmström in Christian Morgensterns Gedicht *Die unmögliche Tatsache*: «Und er kommt zu dem Ergebnis: Nur ein Traum war das Erlebnis. Weil, so schließt er messerscharf, nicht sein kann, was nicht sein darf.» Wenn aber die Jungfrauengeburt «nicht sein kann» und es keine Engel und keine Visionen geben «darf», weil all dies im Handbuch der Naturkunde nicht vorkommt – weshalb dann die neutestamentlichen Geschichten? Weil es darum ging, so der erste Antworttyp, Jesus in der Sprache der antiken Religion zu verkünden, im Zeichen archetypischer Symbole, in einer spirituellen Aura ewig gültiger Ideen von Göttlichkeit und Menschlichkeit. Es geht dem Typ also nicht darum, wie vielfach gemutmaßt wird, den Christusglauben zu zerstören, sondern darum, ihn zu entmythologisieren und damit für moderne Menschen glaubwürdig zu machen. Im Übrigen hat er die erfreuliche Nebenwirkung, die Verquickung von Sexualität und Sünde hinter sich zu lassen, die im Horizont eines platonisierenden Dualismus die antike Exegese kontaminiert hat.

Dennoch ist der Typ gescheitert. Zwar gibt es den Mythos der Jungfrauengeburt, besonders bei den Pharaonen in Ägypten⁹, aber auch bei Vergil in der 4. Ekloge, die von der Geburt eines göttlichen Kindes singt, das ein neues Zeitalter heraufführt. Es gibt auch eine «Wahrheit des Mythos»¹⁰, die theologisch erkannt werden kann: das Wissen um die Wirkmacht, die Nähe, das Geheimnis des Göttlichen und um die religiösen Voraussetzungen der Politik. Das Evangelium ist für die religiöse Bildersprache antiker Mythen offen, weil das Christentum keine Sekte, sondern – im doppelten Wortsinn – eine Weltreligion ist: gewillt und in der Lage, den Menschen aus allen Völkern das Wort Gottes in ihrer Muttersprache zu verkünden und in der Weisheit der Völker auf das zu achten, was die Spuren Gottes legt. Aber im antiken Mythos der Jungfrauengeburt wird die Sexualität sakralisiert, im Neuen Testament wird sie transzendiert. Drastisch gesagt: Die Jungfrau, der eine Gottheit beiwohnt, um den neuen Pharao zu zeugen, ist keine mehr. Maria hingegen empfängt «vom Heiligen Geist» (Mt 1,18.20; Lk 1,35).

Der Papst erkennt einen «tiefgreifenden Unterschied» und urteilt, dass wir «in ganz andersartige Welten geführt» werden (64). Die Weihnachtsgeschichte ist kein Mythos, wenn man als Mythos eine Göttergeschichte versteht; denn sie erzählt nicht, «was niemals war und immer ist» (Sallust, *De diis et mundi* 4), sondern was «in jener Zeit» geschah und ewig

bleibt. Allerdings muss doch der Glaube, dass Gott seinen Sohn in der «Fülle der Zeit» gesandt hat, «geboren von einer Frau, gestellt unters Gesetz», wie Paulus sagt (Gal 4,4f), ausgedrückt werden. Weshalb sollen Mythen nicht geholfen haben, eine Sprache für das Unsagbare zu finden? Eine Hermeneutik des Mythos muss die Unterschiede benennen, aber auch die Möglichkeiten der Erkenntnis und des Ausdrucks beschreiben, wiewohl sie im Horizont des biblischen Gottesglaubens nicht ohne eine radikale Mythoskritik genutzt werden können.

b) Postulat?

Der zweite Typ sieht das Postulat eines Schriftbeweises. Er ist im 19. Jahrhundert vorbereitet, aber im 20. Jahrhundert entwickelt worden. Er fasst mit dem Immanuelwort Jes 7,14 auch die Jungfrauengeburt in den Blick, konzentriert sich aber auf Bethlehem und damit nicht nur auf ein Motiv, sondern den ganzen Kranz der Erzählungen. Rudolf Bultmann¹¹ und Martin Dibelius¹² sind die Ahnväter. Sie gehen von einer messianischen Lektüre von Mi 5,1ff¹³ aus: «Du, Bethlehem im Lande Juda, bist keineswegs die geringste unter den Fürstenstädten Judas, denn aus dir wird der Fürst hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird» (Mt 2,6). Die Schriftgelehrten, die Herodes konsultiert (Mt 2,5), wissen ganz genau: Der Messias ist der Davidssohn; er muss in der Davidsstadt geboren sein. Konnte man, so die Überlegung, ernsthaft Jesus als Christus bezeugen, ohne von seiner Geburt in Bethlehem zu erzählen? Wird nicht im Johannesevangelium die Kontroverse plastisch, dass der Messias nicht aus Galiläa kommen dürfe, sondern aus Bethlehem stammen müsse (Joh 7,41f)?¹⁴ Man braucht kein Verschwörungstheoretiker zu sein, der die Weihnachtsgeschichte schlicht als *Fake* ansieht; das Evangelium kann auch als eine Art narrativer Dogmatik erklärt werden: Es verleiht dem Glauben Ausdruck, Jesus sei der wahre Messias – als Bekenntnis in Form einer Erzählung. Sie wäre dann als Legende zu klassifizieren oder als Midrasch, als Schriftauslegung in Form einer Geschichte: ohne historischen Quellenwert, aber mit großer theologischer Bedeutung.

Der Papst steht diesem Erklärungsmodell gleichfalls skeptisch gegenüber. Er argumentiert mit der Quellenlage (75). Zweimal werde im Neuen Testament überhaupt nur von der Geburt Jesu erzählt; beide Male werde Bethlehem genannt. Er übergeht nicht den Widerspruch, dass nach Lukas die Familie in Nazareth ansässig war, während sie bei Matthäus erst später nach Nazareth übersiedelt. Aber er zieht daraus die Konsequenz, dass Bethlehem feststand, während Nazareth unsicher war. Deshalb bleibt er bei der traditionellen Auffassung, «dass Jesus in Bethlehem geboren und in Nazareth aufgewachsen ist» (75).

Die Mehrheit der Exegeten sieht das anders.¹⁵ Aber die Gründe sind schwach. Bei Johannes gibt es ein Verwirrspiel um die Herkunft Jesu, das nur aufgelöst werden kann, wenn er auch nach dem Vierten Evangelium aus Bethlehem stammte.¹⁶ Das Lokalkolorit der Bethlehem-Geschichte bei Lukas ist groß. Die Gerechtigkeit des Joseph, die Matthäus betont, ist nicht aus der Luft gegriffen.¹⁷ Dass Jesus «von Nazareth» genannt wird und nicht «von Bethlehem», beweist nicht, dass er in Nazareth geboren wurde, weil er ja auch bei Matthäus und Lukas der Mann aus Nazareth ist. Dass Jesus nach Mk 6,4 parr. Nazareth seine «Vaterstadt» nennt, heißt nicht, dass er dort geboren wurde, wie wiederum die Evangelien nach Matthäus und Lukas beweisen, sondern eben, dass er dort verwurzelt und von dort aufgebrochen ist. Es bleibt unerklärlich, wie das reine Postulat eines Schriftbeweises von Mi 5,1f gerade zu den beiden Erzählungen bei Matthäus und Lukas geführt haben soll, ohne dass es weitere Traditionen gegeben hat, die dann aber ihren Ort in Bethlehem, im Lande Juda, gehabt haben müssen. Richtig ist, dass es historische Ungereimtheiten in den Kindheitsgeschichten gibt; aber die erklären sich nicht nur, wenn ein exegetisches Postulat, sondern auch, wenn eine historische Nachricht durch eine Erzählung plausibilisiert werden sollte.

Bethlehem ist gut bezeugt. Aber die Weihnachtsgeschichte ist so erzählt, dass die messianische Rechnung aufgeht, auch mit der Ortsangabe. Anzunehmen, dass die neutestamentliche Überlieferung doch den Weg zum historischen Geburtsort Bethlehem weist, heißt nicht, abzulehnen, dass die Kindheitsgeschichten erzählte Bekenntnisse sind, in denen die Bethlehemtradition mit ihren messianischen Tönen, die ihr im zeitgenössischen Judentum zugewachsen sind, eine konstruktive Rolle gespielt hat. Nur führt das neutestamentliche Christusbekenntnis nicht aus der Geschichte heraus, sondern in sie hinein – und nicht vom Judentum der Zeit weg, sondern zu ihm hin.

c) Erinnerung?

Der dritte Typ ist der, den der Papst selbst favorisiert.⁸ Er ist der unscheinbarste, ungeschützte, unspektakulärste. Benedikt XVI. rechnet mit Familienüberlieferung. Er schreibt: «Es scheint mir normal, dass erst nach dem Tod Marias das Geheimnis offenbar und in die gemeinsame Tradition der werdenden Christenheit eingehen konnte» (62). Das «erst» darf man getrost streichen. Denn die beiden Evangelien, in denen man «erst» von der Geburt Jesu in Bethlehem aus der Jungfrau Maria liest, sind dieselben, in denen man «erst» vom Vaterunser liest, von den Seligpreisungen und vom Gebot der Feindesliebe. Das Urchristentum kennt große Ungleichzeitigkeiten und verschiedene Traditionsstränge. Es ist richtig, dass es keinen klaren Beweis für den Glauben an die Jungfrauengeburt bei Paulus und Johannes gibt.

Aber daraus folgt nicht, dass er marginal oder «spät» sei. Er gehört im Gegenteil zu den Voraussetzungen und Traditionen der Kindheitsevangelien. Er verweist auf ein Judentum und Judenchristentum, dem der Tempel heilig und das Gesetz teuer ist. Es ist das Judentum der Stillen im Lande, Priester und Laien, die ihre Söhne beschneiden lassen und ihnen fromme Namen geben und nicht von der Hoffnung auf den Messias abzubringen sind. Heinz Schürmann hat in seinem Lukaskommentar so interpretiert.¹⁸ Die Mehrheit der Exegeten stimmt ihm nicht zu. Aber dass ausgerechnet die historisch-kritische Exegese nicht mit Familienüberlieferungen rechnet, obwohl es außerordentlich naheliegt, dass es sie gegeben hat, und dass sie dem jüdischen Judenchristentum keine enge Verbindung mit Jesus zutraut, obwohl es keine geringere Bedeutung als das galiläische hat, kann nicht überzeugen. Gerade dem Evangelisten Lukas, der für sich in Anspruch nimmt, «allem von Anfang an sorgfältig nachgegangen» (Lk 1,2) zu sein, ist eine Recherche über die Geburt zuzutrauen, jenseits der Legende vom Madonnenmaler. In der Apostelgeschichte spielt der «Herrenbruder» Jakobus, 62 n. Chr. hingerichtet, eine bemerkenswert starke Rolle. Dass er eine Brücke gewesen sein kann, lässt sich nicht beweisen, ist aber nicht völlig unwahrscheinlich. Bei Matthäus ist sich die Exegese ziemlich sicher, dass er bei der Abfassung seines Evangeliums Zugang zu uralten judenchristlichen Jesustraditionen gehabt hat. Die Kindheitsgeschichten davon auszunehmen, ist eine nicht besonders gut begründete Hypothese.

Aber auch wenn gegen die Mehrheit der kritischen Forschung doch mit einer Familientradition zu rechnen wäre, blieben immer noch die Fragen, welche Ereignisse den Erinnerungen zugrundeliegen, wie die Erinnerungen zu Erzählungen geworden sind und welche Einflüsse die Zeugnisse messianischen Glaubens und die Symbole des Mythos, vor allem aber das Gedächtnis des Wirkens wie des Leidens Jesu und der Glaube an seine Auferstehung bei der Entstehung und Formung wie auch bei der Deutung und Ausdeutung des Weihnachtsevangeliums gespielt haben.

Joseph Ratzinger hat dazu eine klare Position: Die Überlieferung konnte, schreibt er, «mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes verbunden werden – aber nicht so, dass man aus einer Idee eine Geschichte entwickelt, eine Idee in eine Tatsache umgeformt hätte, sondern umgekehrt: Das Geschehene, ein nun bekanntgewordenes Faktum wurde bedacht, es wurde nach Verstehen gesucht. Vom Ganzen der Gestalt Jesu her fiel Licht auf das Ereignis, und umgekehrt wurde vom Ereignis her auch die Logik Gottes tiefer begreifbar. Das Geheimnis des Anfangs erleuchtete das Folgende, und umgekehrt half der schon entwickelte Christus-Glaube, den Anfang, seine Sinnhaftigkeit zu begreifen. So wuchs Christologie» (62). Damit ist der hermeneutische Konstruktionspunkt des «Prologes» markiert. Auf ihn muss sich die Rekonstruktion, aber auch die Kritik des Buches beziehen.

3. Die Charakteristika des Buches

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. beginnt mit einer Frage des Pilatus «Woher bist du?» (Joh 19,9), und geht auf die Stammbäume bei Matthäus und Lukas ein, um die Identität Jesu aus seinem Herkommen in der Geschichte und aus dem Bruch des genealogischen Prinzips an der entscheidenden Stelle zu zeigen: Jesus kommt aus Israel; er kommt von Gott. Wäre es anders, müssten die messianischen Erwartungen, die sich an Jesus knüpfen, enttäuscht werden. (Der Johannesprolog, das Evangelium des Ersten Weihnachtstages, spielt nur eine Nebenrolle.) Der Papst schaut dann auf die Ankündigungen der Geburt Jesu bei Lukas und Matthäus. Er folgt Lukas aufs Hirtenfeld von Bethlehem und nach Jerusalem bei der Darstellung Jesu im Tempel. Er folgt Matthäus bei den Geschichten von den Weisen aus dem Morgenland und der Flucht nach Ägypten. Er schließt mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel. Die Exegesen sind, wie gewohnt, mit kurzen Erklärungen zur literarischen Eigenart und zum historischen Hintergrund der Texte verbunden. Wie in den beiden anderen Büchern zieht Benedikt Kirchenväter und mittelalterliche Theologen heran, um den theologischen und spirituellen Tiefgang der Texte auszuloten. Modernere Exegeten hingegen werden gerne zitiert, um Aporien der historisch-kritischen Bibelforschung aufzuweisen. Es fehlen aber diesmal die polemischen Spitzen, wie überhaupt der ganze Ton des Buches milde ist, demütig geradezu, mit dauerndem Hinweis darauf, dass nur ein Versuch vorgelegt werde und die Grenzen des Unterfangens eng gesteckt seien. Ob ein Bibelwissenschaftler evangelisch oder katholisch ist, spielt keine Rolle; er muss etwas zu sagen haben – im Sinne Ratzingers oder im Gegenteil. Aktuelle Forschungen, selbst Standardwerke¹⁹ und führende Kommentare²⁰, werden selten aufgenommen. Die Qualität des Buches wird man nicht am Literaturverzeichnis messen, aber die Lücke muss geschlossen werden.

Drei Merkmale des Buches sind hervorzuheben: die Texttreue, die Verbindung Jesu mit dem Alten Testament und das Grundvertrauen in die Historizität der Überlieferung.

a) Texttreue

Das erste Merkmal, die Texttreue, ist Programm. In ihr zeigen sich frühe Grundentscheidungen Ratzingers, Theologie als Schriftauslegung und Schriftauslegung als Theologie zu treiben. Das ist für einen Systematiker ungewöhnlich, aber in einer Theologie des Wortes Gottes, die seine menschliche Vermittlung betont, konsequent. Das Zweite Vatikanische Konzil hat geschrieben: «Das Studium der Heiligen Schrift ist wie die Seele der ganzen Theologie» (*Dei Verbum* 24). Es gibt kaum einen Dogmatiker,

der diesen Satz ernster genommen hat als Joseph Ratzinger; deshalb seine Kritik an der Exegese, deshalb seine Texttreue. Sie zeigt sich nicht nur in der Sorgfalt, mit der er erzählerischen Einzelheiten und sprachlichen Feinheiten nachgeht. Sie zeigt sich im theologischen Ansatz. Erich Zenger hat bei der Vorstellung des ersten Bandes in der Katholischen Akademie in Bayern²¹ aus Ratzingers Kommentar 1967 zur Offenbarungskonstitution zitiert und daran erinnert, wie der Papst damals den – so würde ich sagen – Paradigmenwechsel der Theologie pointiert: «In den bisherigen Handbüchern der Dogmatik bildete den Ausgangspunkt der Betrachtung die jeweilige kirchliche Lehrvorlage. Im Anschluss daran wurde ein Schrift- und Überlieferungsbeweis geboten und dann eine theologische Verarbeitung versucht. Das hatte zur Folge, dass die Schrift grundsätzlich nur unter dem Aspekt des Beweises für vorhandene Aussagen betrachtet wurde. Wo neue Fragen verhandelt wurden, ergaben sie sich in der Regel aus der Arbeit der systematischen Theologie selbst, nicht aus den Anstößen der Schrift». ²² Wer das ändern will, muss im Gegenzug den neutestamentlichen Texten ihre Theologie anschauen: wie sie von Gott denken und welches Echo des Evangeliums Jesu sie hören lassen. Wie in Ratzingers Arbeiten zur Theorie der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses vorgezeichnet, ²³ werden die biblischen Schriften nicht als Informationsquellen für dogmatische Offenbarungswahrheiten ausgewertet, sondern als Zeugnisse eines inspirierten Glaubens erschlossen, der inspirierte Leserinnen und Leser ansprechen will, um sie die Geschichte Jesu als Geschichte Gottes mit den Menschen entdecken zu lassen. Mit Berufung auf den vitalen Gottesglauben, den er den Texten abliest, deutet er sie im Lichte anderer neutestamentlicher Schriften, die von der Inkarnation des Gottessohnes sprechen – nicht um die paulinische oder johanneische Theologie mit der lukanischen und matthäischen zu vermischen, sondern um das, was die Kindheitsgeschichten vom Geheimnis des Glaubens erahnen lassen, mit der Brille dieser anderen Zeugen genauer zu beobachten. Weil Benedikt XVI. zugleich die Christologie an das menschliche Zeugnis der Evangelisten zurückbindet, schreibt er keine Evangelienharmonie, sondern unterscheidet deutlich zwischen Matthäus und Lukas. Mit Hilfe der Exegese macht er unterschiedliche Traditionen, unterschiedliche Handschriften, unterschiedliche Perspektiven aus, die nicht nur in ihren subtilen Gemeinsamkeiten, sondern auch in ihren offensichtlichen Unterschieden theologische Bedeutung erlangen.

b) Verbindung mit dem Alten Testament

Das zweite Merkmal, die Verbindung Jesu mit dem Alten Testament, folgt aus der Texttreue. Denn sowohl Matthäus mit seinen zahlreichen Reflexionszitate als auch Lukas mit seinem geradezu osmotischen Verhältnis zu den

Psalmen und zur Prophetie Israels machen eines klar: Die Geburt Jesu ist nicht die Stunde Null der Heilsgeschichte, sondern die «Fülle» der Zeit, wie Paulus schreibt (Gal 4,4f). Es ist der Moment einer aufs äußerste gespannten Erwartung, von der nun klar werden kann, dass sie nie und nimmer enttäuscht werden wird; und sie ist die Stunde einer Erfüllung, in der die Vergangenheit, die Geschichte des Gesetzes, der Weisheit und der Prophetie so genau mit neuen Augen gesehen werden kann, dass sie eine neue Hoffnung auf Vollendung entzündet.

Benedikt macht nicht den alten Fehler der christlichen Apologetik, den messianischen Sinn der alttestamentlichen Zeugnisse christologisch vereinnahmen zu wollen. Er setzt im Gegenteil durchweg beim Neuen Testament an und zeigt, wie sich der Text und das, was er besagt, im Lichte des Alten Testaments erschließt. Dass die Jungfrauengeburt kein Mythos und die Geburt in Bethlehem kein Postulat ist, wird gerade aus der bleibenden Bedeutung des Alten Testaments und der Gültigkeit seiner Prophetien abgeleitet.

Bei der kurzen, todtraurigen und hochaktuellen Episode vom Kindermord in Bethlehem zitiert der Evangelist Matthäus den Propheten Jeremia mit dem Klageschrei der Mütter in Rama und den Tränen Rachels um ihre Kinder (Mt 2,16ff – Jer 31,15).²⁴ Joseph Ratzinger beobachtet genau die neutestamentlichen Veränderungen am alttestamentlichen Bibeltext, die matthäische Aktualisierung, die der jüngeren Tradition von Rachels Grab in Bethlehem folgt, und den matthäischen Ausschnitt, der an dieser Stelle nur der Klage Raum gibt und noch nicht dem bei Jeremia folgenden Trostwort. Für Joseph Ratzinger ist diese Veränderung sinnvoll, um Jeremia und Jesus tiefer zu verstehen: «Die Mutter ist immer noch nicht getröstet ... Denn der einzige wahre Trost, der mehr ist als Rede, wäre die Auferstehung. Nur in der Auferstehung wäre das Unrecht überwunden, das bittere Wort: «Sie sind dahin» aufgehoben.» Der Papst fügt hinzu: «In unserer Zeit bleibt der Schrei der Mütter an Gott stehen; doch zugleich stärkt uns die Auferstehung Jesu in der Hoffnung auf den wahren Trost» (121). Das ist geistliche Schriftlesung als konsequente Exegese: geistliche Schriftlesung, weil sie den Geist der Geschichte erschließt; konsequente Exegese, weil sie sich in den Dialog zwischen Matthäus und Jeremia einschaltet, um herauszuhören, wie in diesem Gespräch der theologische Sinn der Geschichte zu Wort kommt.

In der Immanuelverheißung sieht der Papst ein «wartendes Wort» (58; vgl. 29): «Es findet in seinem geschichtlichen Kontext keine Entsprechung. Es bleibt eine offene Frage» (59).²⁵ Das ist der Ansatz einer dialogischen Hermeneutik, in der die biblischen Texte ihren Sinnhorizont immer noch vor sich haben und immer neu gelesen werden können. Allerdings verbindet Benedikt diesen Ansatz mit der missverständlichen Formulierung, der

«wahre Eigentümer der Texte» habe noch auf sich warten gelassen (29f)²⁶, Jesus Christus selbst, der Messias Israels, der Retter der Welt. Das müsste – in seinem Sinne²⁷ – vor einer Vereinnahmungsrhetorik geschützt werden, denn Jesus Christus, der für die Kindheitsevangelium dieser Immanuel ist, will den Sinn des Wortes ja nicht für sich behalten, sondern seinerseits aufschließen, aufteilen, aufopfern.

In jedem Fall macht das Buch deutlich, dass Jesu Judesein nicht geschichtliche Zufälligkeit, sondern theologische Notwendigkeit ist, nicht ein Ballast, den es abzuwerfen, sondern ein Weg, den es zu gehen gilt. Das Buch ist ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog: gerade dort, wo er beginnen kann, in Nazareth und Bethlehem, in Jerusalem und am Tempel, in Ägypten und im Morgenland.

c) *Vertrauen in die Historizität*

Ein drittes Merkmal ist das Grundvertrauen in die Historizität des Geschehens. Es ist ein echtes Gottvertrauen. Joseph Ratzinger rechnet mit Gottes Geschichtsmacht, gerade bei Jesus, gerade am Beginn des Lebens. Das Buch ist alles andere als fundamentalistisch, weil es argumentativ ist und offen. Aber wenn es Gegner hat, dann diejenigen Theologen, die den Geist von der Materie trennen, den Glauben von der Realität und Gott von der Geschichte.

Das Gottvertrauen wird allerdings durch die Kindheitsgeschichten und deren moderne Exegese auf eine harte Probe gestellt. An den strittigen Punkten argumentiert Joseph Ratzinger regelmäßig so, dass er die Schwierigkeiten der Exegese notiert, zu einem klaren Urteil zu kommen, und dann die Möglichkeit einer theologischen Erklärung als die historisch plausible vorschlägt. Das Verfahren ist grenzwertig, wie der Autor nicht leugnet. Bei der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, die er ganz auf den theologischen Gehalt abgezielt findet, die «aus dem Sohn kommende Verbindung von radikaler Neuheit und ebenso radikaler Treue» zu veranschaulichen (129), verzichtet Benedikt auf eine Diskussion, kommentiert aber so, als werde ein Kapitel Familiengeschichte aufgeblättert (129–135). Bei den Weisen aus dem Morgenland stellt er mit Jean Daniélou²⁸ klar, dass es sich nicht um eine dogmatisch relevante Frage handelt (125), beruft sich aber dann auf Klaus Berger,²⁹ dass die Beweislast bei dem liege, der die Historizität bestreite (126). Die Darstellung Jesu im Tempel erscheint bei allen historischen Schwierigkeiten, die er genau notiert, als «Bericht» (95). Überall gelangen die Exegeten in ihrer großen Mehrheit zu einem anderen Urteil; der Papst weiß das – und deshalb kritisiert er sie.

Am schwierigsten ist natürlich die Jungfrauengeburt. Die Wahrheit der Überlieferung hängt für den Papst jedoch an der Realität des Erzählten. Er beruft sich auf den vielleicht größten evangelischen Theologen des 20. Jahr-

hunderts³⁰: «Karl Barth hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in der Geschichte Jesu zwei Punkte gab, an denen Gottes Wirken unmittelbar in die materielle Welt eingreift: die Geburt aus der Jungfrau und die Auferstehung aus dem Grab, in dem Jesus nicht geblieben und verwest ist. Diese beiden Punkte sind ein Skandal für den modernen Geist. Gott darf in Ideen und Gedanken wirken, im Geistigen – aber nicht in der Materie. Das stört. Da gehört er nicht hin» (65). Joseph Ratzinger räumt ein: «Natürlich darf man Gott nichts Unsinniges oder Unvernünftiges oder zu seiner Schöpfung Widersprüchliches zuschreiben» (ebd.). Aber er fährt fort: «Aber hier geht es nicht um Unvernünftiges und Widersprüchliches, sondern gerade um das Positive – um Gottes schöpferische Macht, die das ganze Sein umfängt» (ebd.).

Das ist wahrlich kein schlechter Gedanke, zumal die Hirnforschung zeigt, dass es geistige Prozesse ohne materielle Veränderungen nicht gibt. Für ein «Wenn schon, denn schon» gibt es starke Argumente, für ein «Weder ... noch» dann allerdings auch. Es ist ganz richtig, dass «Prüfsteine des Glaubens» (ebd.) gesetzt werden. Aber der Glaube selbst gehört auch auf den Prüfstand.

4. Rückfragen an das Buch

Die drei Charakteristika des Buches – Texttreue, Verbindung mit dem Alten Testament und Grundvertrauen in die Historizität – machen das Profil und die Stärke des Buches aus. Sie passen ins Bild. Sie sind tatsächlich «die Eingangshalle» in das Gesamtwerk (Vorwort), weil zwar Jesus noch nicht selbst sprechen kann, aber von Gott so gesprochen wird, wie es der Verkündigung Jesu entspricht. Allerdings lösen alle drei Charakteristika auch Kritik aus. Man braucht kein Prophet zu sein, um bei der Mehrheit der historisch-kritisch arbeitenden Exegeten im Norden und Westen Skepsis und Widerspruch vorherzusagen, weil der Papst die Texte theologisch überfrachte, das Alte Testament christologisch überfordere und die historische Dimension der Kindheitsgeschichten überzeichne. Persönlich neige ich dazu, erheblich stärker zu differenzieren. Mich beeindruckt die Hingabe an den Text, der spirituelle Bezug auf das Alte Testament und das Engagement für die historischen Bezüge auch der Kindheitsgeschichten. Dennoch stelle ich drei Rückfragen, die das Gespräch weiterführen sollen.

a) Die Verheißung des Immanuel

So groß die Texttreue des Buches ist – es gibt eine empfindliche Lücke. Joseph Ratzinger geht einen weiten Weg, um die Immanuelverheißung Jes 7,14 aus ihrem historischen und literarischen Kontext zu erschließen und sie so zu deuten, dass sie als Heilszusage an Israel, ja an die ganze

Menschheit verstanden wird (55–59). Aber eines diskutiert er nicht: dass im hebräischen Text nicht von einer Jungfrau, sondern einer jungen Frau die Rede ist. Natürlich kann eine junge Frau auch Jungfrau sein. Aber hätte der Text das sagen wollen, hätte er mit hoher Wahrscheinlichkeit ein anderes Wort gewählt, nicht *ha almah*, sondern *b'tulah*. Erst die Septuaginta, die griechische Übersetzung der Juden Alexandrias, schreibt «Jungfrau», *parthénos*, während andere, jüngere jüdische Übersetzungen der Antike wörtlich bei der «jungen Frau» bleiben, *neánis*. Es ist zwar banal, die Übersetzung «Jungfrau» als Fehler und mithin das Weihnachtsevangelium als peinliches Missverständnis anzusehen. Aber es ist alles andere als trivial, auf die kreative Auslegungsgeschichte der Verheißung im Alten Testament selbst hinzuweisen, auf die Unruhe, wer denn wohl der Immanuel, «Gott mit uns», sein könne, auf die Weiterführungen in der Prophetie des göttlichen Kindes von Jes 9 und des Sprosses aus der Wurzel Jesse in Jes 11.³¹

Im Zuge dessen entsteht die griechische Übersetzung «Jungfrau»: Sie ist kein Kniefall vor dem Mythos, sondern eine Fortschreibung der jesajanischen Prophetie, eine Antwort auf die Frage, wie denn nach all den Brüchen der Geschichte Gott seine Verheißung doch noch wahr machen kann und eine geradezu feministische Entsprechung zum männlichen Bild vom umgehauenen Stammbaum Davids, neben dessen totem Holz die Wurzel dennoch lebt und ein neues Reis hervortreibt. In diese Geschichte einer schier unbändigen Hoffnung zeichnen Matthäus und Lukas die Jesusgeschichte ein – und öffnen sie damit nicht für Besitzansprüche, sondern für die Freiheit Gottes, einen neuen Anfang zu machen.

b) Der jüdische Kontext

So stark der alttestamentliche Mutterboden der Christologie kultiviert wird – wenig ist von den *Cantica* die Rede, dem *Magnificat*, dem *Benedictus* und dem *Nunc dimittis*. Sie werden nicht übergangen. Joseph Ratzinger hält auch ohne lange Begründung fest, dass sie liturgisch gestaltet seien, also keineswegs O-Töne von Maria, Zacharias und Simeon wiedergeben. Sie gehören «zum Gebetsschatz der frühesten judenchristlichen Kirche, in deren geisterfülltes liturgisches Leben wir hier hineinschauen dürfen» (91). Das wird von der Exegese ähnlich gesehen, soweit sie nicht alles auf die Imaginationskraft und Erzählkunst des Lukas setzt.³² Dennoch bleibt eine Lücke. Das *Magnificat* liefert einen Schlüssel zur Kindheitsgeschichte und zum ganzen Evangelium im Geist der Prophetie: «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungrigen speist er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen. Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen» (Lk 1,46–55). Das Revolutionäre der Botschaft Jesu, das alle Revolutionen dieser Geschichte übersteigt, kommt hier

in einer Klarheit zum Ausdruck, die ihresgleichen sucht. Anderenorts hat sich der Papst eingehend mit dem Lied beschäftigt,³³ in seinem kleinen Jesusbuch wird es nicht ausgelegt. Ähnlich beim *Benedictus*: Jesus im «aufstrahlenden Licht aus der Höhe» zu sehen, das «allen leuchtet, die in der Finsternis sitzen und im Schatten des Todes» (Lk 1,68–79), lenkt den Blick nicht nur auf die erste, sondern auch auf die zweite Ankunft des Messias, in der erst alles gut gemacht werden kann, was es an unerlöster Schuld, unerhörter Klage und ungekanntem Leid alle Zeit geben wird.

Es fehlen aber nicht nur wichtige theologische Stimmen im Kindheits-evangelium. Es wird auch nicht deutlich genug, wer sie erhebt. So wenig dem Papst zu widersprechen ist, dass er in den *Cantica* mit der historisch-kritischen Exegese die judenchristliche Liturgie der frühen Kirche heraus hört, so wichtig ist doch der Hinweis der neueren Erzählforschung, dass es in der Welt des Evangeliums jüdische Frauen und Männer sind, die zu Wort kommen. Das *Magnificat* und *Benedictus* werden wie das *Ave Maria* der Elisabeth *ante Christum natum* gesprochen, auf die Geburt des Messias hin; das *Nunc dimittis* des Simeon bezieht sich wie die Prophetie der Hanna zu Beginn auf das Ende des Lebens Jesu und den neuen Anfang in der Auferstehung. Es ist richtig, was Benedikt über Simeon schreibt: «Er ist gerecht, er ist fromm, und er wartet auf den Trost Israels» (91) – als Jude. Es ist genauso richtig, dass der Papst in Hanna «eine geisterfüllte Frau, eine Prophetin» (94) sieht – sie ist es als Jüdin. So wie Jesus durch seine jüdische Mutter Maria als Jude geboren wurde.

Das noch stärker zu bedenken, bedeutet zweierlei: Zum einen wird Jesus in den Evangelien nicht nur auf das Alte Testament bezogen, sondern auf das lebendige Judentum seiner Zeit. Zum anderen ist Jesus nicht einfach «im Judentum» verwurzelt, als ob es ein monolithischer Block wäre, sondern in *dem* Judentum, das durch Zacharias und Elisabeth, Maria und Joseph, Simeon und Hanna repräsentiert wird. Das schafft Freiräume im jüdisch-christlichen Gespräch.³⁴

c) Der geschichtliche Faktor

So intensiv die Suche des Papstes nach der historischen Substanz des Weihnachtsevangeliums ist, so groß sind die Probleme. Die Hartnäckigkeit des Papstes, bei den Fakten zu bleiben, beeindruckt. Mit der Zuschreibung und Umkehrung der Beweislast in Prozessen historischer Urteilsfindung ist es aber nicht getan; diejenigen, die von der nachösterlichen Prägung der Evangelien wissen und mit vorösterlichen Projektionen rechnen, werden sich schwerlich überzeugen lassen. An einer ergebnisoffenen Detailprüfung kommt man nicht vorbei.

Eine eigene Frage ist die Jungfrauengeburt. Dass sie grenzwertig ist, leugnet niemand. Dass ein Seitensprung Marias hat kaschiert werden sollen,

fällt eher in die Kategorie Herrenwitz. Wenn die Jungfrauengeburt ein «Ereignis» gewesen ist, wie der Papst betont, dann – wie die Auferstehung Jesu von den Toten – in dem Sinn, dass die Grenzen von Raum und Zeit definitiv überschritten worden sind. Dann ist aber eine historische Beweisführung prinzipiell unmöglich. Sie kann immer nur das Außen, nie das Innen erreichen. Dass es keine natürliche Erklärung gibt, sagt ja schon Maria: «Wie kann das geschehen, da ich keinen Mann erkenne» (Lk 1,34).³⁵

Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass die Biologie eine Parthenogenese nur als Kuriosität im Tierreich kennt, keine Widerlegung der Weihnachtsgeschichte. Ludwig Wittgenstein, der Vater des Positivismus, hat 1930 notiert: «Es ist zu ersehen, dass die Behauptung: «Die Wissenschaft hat bewiesen, dass es keine Wunder gibt», absurd ist. In Wirklichkeit ist die wissenschaftliche Art, eine Tatsache zu betrachten, einfach nicht die Art, sie als ein Wunder anzusehen».³⁶ Deshalb hebt der Papst zu Recht auf den Glauben ab. Aber so viel Sinn die Geschichte auch macht: Sie muss ihre Wahrheit im Dialog mit der Geschichts- und Naturwissenschaft erweisen. Ein möglicher Weg ist der, auf die absolute Singularität dessen zu verweisen, was in Rede steht. Naturgesetze sind Retrospektiven und Prognosen: Sie fassen zusammen und sagen voraus, was unter sonst gleichen Umständen immer so eingetreten ist und eintreten wird. Dann aber steht die Inkarnation – wie die Auferweckung – des Gottessohnes prinzipiell nicht im Geltungsbereich naturwissenschaftlicher Verifikationen und Falsifikationen, weil sie *a priori* nicht wiederholbar ist und *a posteriori* im Glauben so erkannt werden kann. Die Evolution bringt keinen Messias hervor. Wenn es kein Wirken Gottes in der Natur gibt, dann auch keines über die Natur hinaus – und umgekehrt.

Ähnlich auf dem Feld der Geschichtswissenschaft. Kriterien der Urteilsbildung sind nach Ernst Troeltsch³⁷ Kritik, Analogie und Korrelation. Legt man sie zugrunde, lässt sich die Jungfrauengeburt nicht als historisches Geschehen beschreiben: nicht, weil sie dem Prinzip der Kritik widerspräche, das vielmehr mit dem Zweifel Josephs und der Intelligenz Marias schon von vornherein in die Geschichten eingebaut ist; auch nicht, weil sie dem Prinzip der Analogie widerspräche; denn jede glückliche Geburt – Gabriel verweist nach Lk 1,36 auf Elisabeth – ist eine Analogie, und zur Analogie gehört immer, dass jede Ähnlichkeit durch eine je größere Unähnlichkeit transzendiert wird; wohl aber widerspricht die Jungfrauengeburt dem Prinzip der Korrelation, weil sie sich *per definitionem* nicht aus den genealogischen Kausalketten heraus erklären lässt, die nach antiken Vorstellungen durch männliche Zeugungen, nach modernen durch männlich-weibliche Chromosomenverschmelzungen strukturiert sind. Nur fragt sich, ob mit den Grenzen historischer Methodik auch die Grenzen historischer Ereignisse beschrieben sind. Wäre dies so, müsste die gesamte Reich-Gottes-Verkündigung wie seine Auferweckung ins Reich der Legende verwiesen werden – was bei

Troeltsch konsequent geschieht, aber auf den hartnäckigen Widerstand der Theologie und der Exegese stößt.³⁸

Dennoch muss differenziert werden. Zum einen sind die Weihnachtsgeschichten, wenn sie auch keine Legenden sind, noch keine historischen Dokumentationen. Sie sind theologisch engagierte und literarisch ambitionierte Erzählungen, die den Glauben an die messianische Gottessohnschaft Jesu an die Erinnerung derer zurückbinden, die ihm genuin nahestanden. Sie beschreiben einen geschichtlichen Anfang, den Gott gemacht hat, indem sie sich von den messianischen Verheißungen eines königlichen Davidsohnes aus Bethlehem inspirieren lassen und auf die Integration des Mythos in die Theologie setzen, die der Septuaginta gelungen ist.

Zum anderen gibt es Probleme, die durch eine historisch-kritische Analyse auf deren ureigenem Terrain erkannt werden. Die Geschichte mit der Geburt unter Herodes, der nach heutiger Zeitrechnung 4 v. Chr. gestorben ist, und dem Zensus unter Quirinius, der nach Josephus (ant. 13,5 §§ 335; 18,1,1 § 1; 2,1 § 26) 6 n. Chr. Statthalter von Syrien war, um die Steuerschätzung nach der Absetzung des Archelaus in Palästina durchzuführen, geht nicht restlos auf;³⁹ die zeitliche Spreizung des Zensus zwischen der Erstellung eines Katasters unter Herodes und der Eintreibung der Steuern mehr als ein Jahrzehnt später ist eine Notlösung (72f). Eine weltweite Steueranlagung unter Augustus hat es nach den römischen und jüdischen Quellen nicht gegeben – sehr wohl aber das Langzeitprojekt, die Finanzen des Imperiums zu ordnen und dies als Teil der Pax Romana zu verkaufen. Wunderbare Himmelskonstellationen lassen sich berechnen und kulturgeschichtlich plausibilisieren⁴⁰; aber daraus folgt noch nicht, dass die Weisen aus dem Morgenland nach Jerusalem gezogen und von Herodes nach Bethlehem geführt worden sind, wo sie den Stern wieder gesehen haben, wie er über der Krippe stand.

Jenseits dieser Details: Wenn man im Kern der Weihnachtsevangelien Erinnerungen aus der Familie Jesu, vielleicht auch Überlieferungen aus jüdischen Christengemeinden und Lokaltraditionen aus Bethlehem vermuten darf, muss erst noch das Verhältnis der Erinnerung einerseits zu den Ereignissen und andererseits zu den Erzählungen untersucht werden. Das wird im Detail schwierig. Aber im Ansatz lässt sich erkennen, dass im zeitlichen Abstand konzentriert und fokussiert wird: Zusammenhänge werden konstruiert und Unterschiede verwischt. Es entstehen Bilder, die womöglich charakteristischer sind, als es Schnappschüsse wären – aber deshalb, weil sie aus dem Abstand viel ausblenden und alles einfärben. So arbeitet das menschliche Gedächtnis; wäre es anders, könnten wir nichts behalten. Von der Mutter Jesu heißt es so schön am Ende der Weihnachtsgeschichte: «Maria bewahrte alle diese Worte und brachte sie in ihrem Herzen zusammen» (Lk 2,19).⁴¹ Die Erzählungen hinwiederum wären grässlich, wenn sie

nur Gedächtnisprotokolle wären, nicht aber literarische Kunstwerke und theologische Aussagen. Das aber heißt im Umkehrschluss, dass die historische Rückfrage in großer Gelassenheit gestellt und beantwortet werden kann. Auf den Maßstab 1:1 ist niemand festgelegt. Antike Geschichtsschreibung, zu der die Evangelien im weitesten Sinn gehören, folgt anderen Gesetzen als moderne. Das kann durch einen noch so großen methodischen Aufwand nicht kompensiert werden.

Deshalb ist bei den Kindheitsgeschichten mit einem historischen Kern, aber auch mit großen Gestaltungsspielräumen zu rechnen, mit der jüdischen Messias-Erwartung und der urchristlichen Christologie, auch mit der Hoffnung der Völker auf ein universales Reich des Friedens und dem Menschheitstraum von der Geburt eines Kindes als Anfang einer neuen, einer glücklichen Welt. Der historische Kern ist meines Erachtens die Geburt Jesu in Bethlehem; von ihr wird erzählt, um den theologischen Kern der Geschichte zu veranschaulichen: «empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria». So strahlt der Stern der Erlösung. Sein Licht spiegeln die Evangelien.

5. Die Freiheit des Glaubens

So fromm das Buch des Papstes über die Geburt Jesu ist, es ist auch frei. Es mag manche überraschen, die Joseph Ratzinger vorhalten, zu oft von Relativismus zu sprechen. Aber im Jesusbuch stellt er sich auf die Seite der Freiheit. Auffällig oft ist betont von der Freiheit Jesu und des Menschen die Rede. Das dogmatische Thema des Buches ist das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Benedikt verfolgt es bis in die Übersetzungsfragen des *Gloria* hinein (Lk 2,14). Wem gilt die Verheißung des Friedens auf Erden: den «Menschen guten Willens» (so die Vulgata) oder den «Menschen seiner Huld» (so die meisten heutigen Übersetzungen)? Eine einfache Antwort gibt es nicht (64). Aber einen Kampf um die Befreiung des Menschen, der sich selbst versklave, wenn er Gott als die «Grenze» und nicht als den Grund seiner Freiheit sehe (94). Einen Kampf, den nur Gott gewinnen kann: in der Krippe und am Kreuz.

Das große Vorbild der Glaubensfreiheit ist Maria. Von der Verkündigung schreibt Benedikt, indem er Bernhard von Clairvaux, den großen Liebhaber der Gottesmutter aus dem Mittelalter, ins Gespräch zieht. Gott klopfe bei Maria an. «Er braucht die menschliche Freiheit. Er kann den frei geschaffenen Menschen nicht ohne ein freies Ja zu seinem Willen erlösen. Die Freiheit erschaffend, hat er sich in gewisser Weise vom Menschen abhängig gemacht. Seine Macht ist gebunden an das unerzwingbare Ja eines Menschen. So zeigt Bernhard, wie Himmel und Erde in diesem Augenblick der Frage an Maria gleichsam den Atem anhalten. Wird sie ja sagen? Sie zögert ...

Wird ihre Demut sie hindern? Dies eine Mal – so sagt Bernhard zu ihr – sei nicht demütig, sondern hochgemut! Gib uns dein Ja! Das ist der entscheidende Augenblick, in dem aus ihrem Mund, aus ihrem Herzen die Antwort kommt: «Mir geschehe nach deinem Wort.» Es ist der Augenblick des freien, demütigen und zugleich großmütigen Gehorsams, in dem sich die höchste Entscheidung menschlicher Freiheit ereignet» (46).

Der Grund dieser Freiheit ist Jesus. Er ist der Befreier, weil er selbst frei ist. Im Mutterleib und in der Krippe kann das noch niemand erkennen. Dem zwölfjährigen Jesus im Tempel, zeigt Benedikt sich überzeugt, kann man es schon ansehen. «Die Freiheit Jesu ist nicht die Freiheit des Liberalen. Es ist die Freiheit des Sohnes und so die Freiheit des wahrhaft Frommen. Als Sohn bringt Jesus eine neue Freiheit, aber es ist nicht die Freiheit des Bindungslosen, sondern die Freiheit dessen, der eins ist mit dem Willen des Vaters und der den Menschen zu der Freiheit des inneren Einsseins mit Gott verhilft» (129).

Dieser Freiheitsbegriff muss mit dem modernen noch ausdiskutiert werden;⁴² denn dass «der Liberale» ohne Bindung und Verantwortung sei, leuchtet nicht recht an. Jesus selbst ist von vielen seiner Zeitgenossen als zu liberal angesehen worden, weil er – angeblich – zu lax mit dem Gesetz umgegangen sei, der er in Wahrheit die Reinheit des Herzens gelehrt habe. Aber wie immer diese Diskussion ausgehen wird: Um dieser Hoffnung willen, die einer freien Gottesliebe entspricht, hat der Papst sein Buch geschrieben. Es ein Hohelied auf die Freiheit: die Freiheit Gottes, die Freiheit Jesu und die Freiheit Marias, der vorbildlich Glaubenden.

So gelesen zettelt das Buch eine Debatte an, die der Freiheit des Glaubens verpflichtet ist oder den Ansatz des Papstes verfehlt.

ANMERKUNGEN

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag in der Katholischen Akademie in Bayern am 26. November 2011 in München zurück. Eine gekürzte Version ist erschienen in: zur debatte 8/2012, 2–5. Für die Drucklegung wurde der Vortrag leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

² Eine optimistische Aufwertung versucht Matthias MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, München ³2003.

³ *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

⁴ *Jesus von Nazareth. Teil I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 22.

⁵ Zur dogmengeschichtlichen Rekonstruktion vgl. Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 211–281. Dass sich die Kirchenväter dem Platonismus nicht ausgeliefert, sondern ihn kritisch entwickelt haben, zeigt Joseph RATZINGER, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte* (Urfelder Texte 4), Bad Tölz 2005.

⁶ *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig 1924), Darmstadt ⁴1969.

⁷ *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte im Lukasevangelium*, Heidelberg 1932.

⁸ Vgl. Gerd LÜDEMANN, *Jungfrauengeburt. Die Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus*, Sprin-ge 2008.

⁹ Vgl. Jan ASSMANN, *Die Zeugung des Sohnes*, in: DERS., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 59–97.

¹⁰ Vgl. Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

¹¹ *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), Göttingen ⁸1970, 316–326.

¹² *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), Tübingen ⁶1971, 122.

¹³ Zur historisch-kritischen Exegese vgl. Rainer KESSLER, *Micha* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 1999, 218–230.

¹⁴ Eine johanneische Relativierung der Bethlehem-Tradition findet hingegen Klaus WENGST, *Das Johannesevangelium I* (ThKNT 4/1), Stuttgart 2000, 296. Dem steht entgegen, dass für den Evangelisten die Schrift – mit Mi 5,1f – als Gottes Wort gilt. Anders formuliert: Die Juden, die in Joh 7,41f zu Wort kommen, haben mit ihrer Skepsis vollkommen recht.

¹⁵ Vgl. pars pro toto Jürgen BECKER, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996, 24 («historische Wertlosigkeit»); Gerd THEIßEN – Annette MÄRZ, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 158f. Eine andere Position begründet Armand Puig i TARRECH, *Jesus. Eine Biografie* (2004), Paderborn 2011, 166f.

¹⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Der Gottsohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2008, 357ff.

¹⁷ Vgl. Ansgar WUCHERPFENNIG, *Josef der Gerechte. Eine Untersuchung zu Matthäus 1–2* (HBS 55), Freiburg – Basel – Wien 2008.

¹⁸ *Das Lukasevangelium I* (HThKNT III/1), Freiburg – Basel – Wien 1969. Der Papst führt den Kommentar im Literaturverzeichnis an.

¹⁹ Das wichtigste ist vielleicht Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives of Matthew and Luke* (1993), New Haven 2007

²⁰ Vgl. nur Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn ⁵2002 (1985).

²¹ *Das Jesus-Buch von Benedikt XVI. im Licht des Alten Testaments*, in: zur debatte 5/2007, 29–31.

²² LThK.E II, 577.

²³ JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hg. v. Peter HÜNBERRMANN und Thomas SÖDING, Freiburg – Basel – Wien 2005.

²⁴ Zur alttestamentlichen Exegese vgl. GEORG FISCHER, *Jeremia II* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2005, 156ff.

²⁵ Der Papst bezieht sich auf Rudolf KILIAN, *Jesaja 1–12* (NEB.AT), Würzburg 1986. Zur Exegese vgl. auch Willem A. BEUKEN, *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2003, 187ff, 203–206.

²⁶ Er beruft sich dabei auf Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Tübingen 2007 (2011).

²⁷ Vgl. Päpstliche BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (VApSt 152), Bonn 2001.

²⁸ *Les Évangiles de l'Enfance*, Paris 1967, 105.

²⁹ *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 20.

³⁰ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik Band I/2: Die Lehre vom Wort Gottes*, 4. Auflage, Zürich 1948, § 15: Das Geheimnis der Offenbarung Absatz 3: Das Wunder der Weihnacht 187–221.

³¹ Vgl. Christoph DOHMEN, *Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralt-testamentliche Rezeption*, in: *Biblica* 68 (1987) 305–329.

³² So z.B. von Rainer KAMPLING, ... *Dann wohnt er schon in unserer Welt». Das Gloria als In-thronisationsgesang*, in: Martina BÄR – Markus-Liborius HERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie*. FS Claus-Peter März (EThS 44), Würzburg 2012, 33–42.

³³ BENEDIKT XVI., *Gedanken zu Maria*, zusammengestellt von Lucio COCO, eingeleitet. von Ermes Maria RONCHI, Regensburg 2008.

³⁴ Das Thema habe ich weiter verfolgt in: *Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Fokus des Neuen Testaments*, in: Roman A. SIEBENROCK – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Selig, die*

Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2012, 70–101.

³⁵ Die Exegese tut sich schwer, angesichts des Verlöbnisses einen Sinn in der Aussage zu erkennen. Walter RADL (*Das Evangelium nach Lukas I*, Freiburg – Basel – Wien 2003, 57) gewinnt den Eindruck eines «künstlichen Gebildes». Francois BOVON (*Das Evangelium nach Lukas I* (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn ²2012 (1989), 76) erinnert an asketische Ideale im Judentum der Zeit und öffnet die Exegese für die patristische Deutung, Maria habe ein Keuschheitsgelübde abgelegt (was der Papst auf S. 45., Augustinus kritisierend, als anachronistisch ansieht). Heinz SCHÜRMAN (Lk I 49ff) meint, dass Maria nach Lukas die unmittelbar bevorstehende Zeit der Verlobung ins Auge fasse. Aus der Logik der Erzählung heraus erschließt sich der Sinn der Marienfrage aus Marias Glaubenswissen, dass dieser verheißene Sohn nicht die Frucht eines natürlichen Geschlechtsaktes sein kann. Das «Wie» wird ihr dann offenbart.

³⁶ *Ethik* (1930), in: *Geheime Tagebücher*, hg. v. Wilhelm BAUM, Wien 1991, 73–82: 81.

³⁷ *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften II*, Tübingen ²1922, 729–753.

³⁸ Zur Auferstehung vgl. die Habilitationsschrift von Robert VORHOLT, *Das Osterevangelium. Ereignis – Erinnerung – Erzählung*, Bochum 2011 (erscheint 2013 in HBS).

³⁹ Eine Harmonisierung versucht wieder Christoph WREMBECK, *Quirinius, die Steuer und der Stern. Warum Weihnachten wirklich in Bethlehem war*, Kevelaer 2006. In Lk 2 sei nicht an die Statthalterchaft, sondern die «Hegemonie» des Quirinius als Nahostbeauftragter des Kaisers gedacht. Aber es bleibt die Spannung zu Josephus, der an dieser Stelle, obgleich sein Geschichtswerk gerade in dieser Periode nicht über jeden Zweifel erhaben ist, die historische Plausibilität auf seiner Seite hat.

⁴⁰ Der Papst kennt Konradin Ferrari D'OCCHIEPP (*Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache?*, Gießen 2007), der auf eine Jupiter-Saturn-Konstellation schließt. Er selbst argumentiert vorsichtiger (106–110) und hebt den Bezug zum «Davidstern» hervor, den der heidnische Prophet Bileam nach Num 21,7 über Jakob aufgehen sah.

⁴¹ Die Hermeneutik der Erinnerung hat der Papst im ersten Band bedacht: RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus*. Teil I (s. Anm. 4), 273–276.

⁴² Auch mit einer dogmatischen Position wie der von Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* (Ratio fidei 5), Regensburg 2001.

GUSTAV SCHÖRGHOFER · WIEN

VON WELTEN UND MODELLEN

Die Kunst von Ralo Mayer¹

Oft wird eine vermutete Beziehung zwischen Glaube und Kunst im Motivischen gesucht. Doch gibt es auch eine andere Möglichkeit der Nähe. Sie hat mit der besonderen Art zu tun, in welcher sowohl im Glauben als auch in der Kunst ein Inhalt Gestalt annehmen kann. Glaube und Kunst sind wie zwei Himmelskörper, die sich einander nahe kommen können, ohne sich jedoch zu berühren. Würden sich Himmelskörper berühren, wäre es gar nicht gut, einer verschlänge den anderen, würde ihn zerstören.

1996 war Ralo Mayer zwanzig Jahre alt. Ich bin am 13. Jänner dieses Jahres in der Kirche S. Spirito in Florenz gestanden, einem Bau, der nach Plänen von Filippo Brunelleschi um die Mitte des 15. Jahrhunderts errichtet worden ist, und habe meine Beobachtungen notiert: «Auch hier in S. Spirito ist der Eindruck der eines Raumganzen, das in Teile gegliedert ist, differenziert ist, Steigerung hat und Verdichtung, einem Leib ähnlich. Dieses Ganze können wir in der Vorstellung gegenwärtig halten, um uns zu ihm in ein Verhältnis zu setzen. Wir durchschreiten den Raum und sind stets mit dem Ganzen verbunden, zum ganzen Raum in Beziehung.»

Warum ist das so? Dem ganzen Bau von S. Spirito liegt ein Modell zugrunde. Er ist in der Vorstellung entstanden und nach dem vorgestellten Modell gebaut. Es gibt nichts, was nicht schon vorher in der Vorstellung des Architekten da gewesen wäre. Das Modell, die Schöpfung des Künstlers, ist seit dem 15. Jahrhundert Ursprung von Wirklichkeit. Nach dem vom schöpferischen Menschen, dem Künstler, Wissenschaftler, Architekten, ersonnenen Modell wird Welt, wird Wirklichkeit gestaltet. Es ist eine vom Menschen erfundene und um ihn herum geformte Welt. In ihr ist alles auf den Menschen bezogen. Die Grenzen des Modells sind die Grenzen dieser Welt. Eine Gefährdung dieser Welt war denkbar. Doch wurde ebenfalls im Modell gezeigt, dass sie zu bewältigen war. Brunelleschi baute ein kapellengroßes Modell der Kuppel des Florentiner Domes, um zu zeigen, dass die von ihm geplante Konstruktion ohne tragendes Gerüst möglich

war. Innerhalb der Grenzen der im Modell ersonnenen Wirklichkeit war alles an seinem Ort, war alles berechenbar, gab es keine unkontrollierbare Gefährdung.

Was ist jenseits dieser Grenzen? Gibt es ein Jenseits der Grenzen? Wie werden die Grenzen einer Welt überschritten?

Wir leben heute in Welten, die nach Modellen gestaltet sind. Ständig werden die Grenzen des im Modell Vorgesehenen überschritten. Modelle schaffen Wirklichkeit. Zugleich wird diese Wirklichkeit immer wieder in Frage gestellt. Neue Modelle sind notwendig. Und hier begegnen wir der Kunst von Ralo Mayer. Unleugbar ist er ein Kollege von Filippo Brunelleschi. Er baut Modelle und schafft Welten. Er lässt etwas entstehen. Er agiert, schafft Wirklichkeit, indem er etwas vorführt. Das wird von ihm «performative Recherche» genannt. Lassen wir ihn einmal selber zu Wort kommen: «Meine künstlerische Praxis verfolgt ein breites Themenspektrum zwischen postfordistischen Realitäten, Raumfahrtgeschichte, höherdimensionaler Geometrie und anderer Science Fiction. Die 2006 an der Manoa Free University initiierte Rechercheserie HOW TO DO THINGS WITH WORLDS umklammert diese scheinbar sehr entfernten Schwerpunkte mit der Fragestellung, inwiefern wir durch Modellwelten nicht nur Wirklichkeit beschreiben, sondern durch die Erzeugung, Nutzung und Interpretation von Modellen auch Sprechakte setzen und somit agieren.»

Zugegeben, das klingt etwas kompliziert und im ersten Moment wohl nicht sehr hilfreich. Es ist auch ein bisschen viel, von Künstlern nicht nur Kunst, sondern zugleich auch noch die Erklärung ihrer Kunst zu erwarten. Aber einige Hinweise gibt Ralo Mayer doch. Einmal auf die Weite seiner Themen. Da gibt es den Bezug auf neue, flexible Formen des Wirtschaftens und Produzierens, auf Science Fiction, auf die Raumfahrt, auf utopisch anmutende Entwürfe des Zusammenlebens und des Umgangs mit der Natur. In allen diesen Themenfeldern betreibt Ralo Mayer eine Untersuchung über die Bedeutung von Modellen. Modelle beschreiben nicht nur Wirklichkeit, sie schaffen Wirklichkeit. Nach John Langshaw Austin schafft die Sprache Wirklichkeit («How to do things with words» – von Wolfgang Stegmüller formuliert: «Mit Hilfe von sprachlichen Äußerungen können wir die verschiedensten Arten von Handlungen vollziehen.»). Doch auch mit Modellen, mit Welten also, können Handlungen vollzogen werden. Die Erzeugung, die Nutzung, die Interpretation eines Modells ist ein Handeln. Die ersonnene Welt des Modells wird in eine Wirklichkeit umgesetzt. Dabei kann es allerdings zu Komplikationen kommen. Diese Schwierigkeiten stellt Ralo Mayer dar. Mit dem Scheitern von Modellen führt er Weltuntergänge vor.

Eine Ausstellung im Lentos Kunstmuseum in Linz (2011) hatte den Titel: Obviously a Major Malfunction / KAGO KAGO BE (Woran glauben die

Motten, wenn sie zu den Lichtern streben). Die großen Bemühungen der bemannten Raumfahrt und die Katastrophen der Explosion und des Verglühens von zwei Raumfähren stehen im Hintergrund einer Installation, die alles das wie in einem Spiegel zeigt. Das Scheitern ist Teil eines neuen Modells nicht aufgebbarer gemeinsamer Bemühungen.

Die Ausstellung «... travelling through Biosphere 2, or: Anastylosis of Follies», 2010 in Brüssel, knüpfte an ein großes Experiment zu Beginn der 90er Jahre an, die Biosphere 2, «einem zwischen 1987 und 1991 in Arizona als abgeschlossenes Ökosystem konstruiertem Glashaus, in dem acht WissenschaftlerInnen für die Dauer von zwei Jahren die Vision einer Welt im Kleinen und deren Scheitern erlebten» (Ralo Mayer).

Biosphere 2 erinnert an Kristallpaläste des 19. Jahrhunderts und an die Entwürfe von Raumstationen des 20. Jahrhunderts. Sie ist das Bild einer Utopie, in ihr spiegelt sich die Aufbruchsstimmung der 1960–70er Jahre, Modelle einer neuen Gesellschaft. 1989 mit seinen großen Hoffnungen und Träumen kommt auch in den Sinn. Alternative Lebensweisen wurden gesucht, ein Denken aus globaler Verantwortung eingeübt. Das Scheitern der Biosphere 2 spiegelt im Kleinen das immer wieder erfahrene Scheitern im Großen. Ralo Mayer führt zwar das Scheitern vor Augen. Zugleich aber ist seine Installation und gesamte Vorgehensweise die modellhafte Darstellung eines Wegs durch dieses Scheitern hindurch.

Die jüngste Ausstellung von Ralo Mayer im JesuitenFoyer in Wien 1 heißt: «In short, space is the name for the fact that things fail to be in direct contact without being outside all contact entirely.» (Aber da meint Graham Harman eigentlich nicht den Weltraum). Sie wirkt auf den ersten Blick recht düster. Schwarz ist die vorherrschende Farbe. Dazu kommt eine Bananenstaude, doch ist die Staude am Vertrocknen, schon ganz dürr. Das Holz eines Gestells ist verkohlt. Auf einem Monitor sind in rasendem Tempo flackernde Bilder zu sehen. Die Farben sind fahl, wie ausgebleicht. Die Stimme eines Kindes ist zu hören, emotionslos, als würde sie von Dingen berichten, die das Kind nicht versteht. Die Stimme einer jungen Frau klingt wissenschaftlich sachbezogen, sehr distanziert. Die Bilder eines Videos werden von einem Glas vor schwarzem Grund gespiegelt. Auffallend oft werden Dinge oder Bilder gespiegelt. Sie erscheinen fern, nicht fassbar. Ein Betrachter hat den Eindruck, die Vorgänge blinzelnd wahrzunehmen oder mit großer Geschwindigkeit vorübersausend. Die Bilder der Videos werden wie eine Erscheinung wahrgenommen, unbestimmt, nicht fassbar, fremd. Die Videoarbeiten lassen den Betrachter sehr unterschiedliche Weisen des Sehens erfahren. Gemeinsam ist ihnen, dass sie ihn im Ungewissen lassen. Was gewiss schien und Sicherheit vermittelte ist erschüttert worden. Das sachliche Reden der Wissenschaftlerin geht unvermittelt in einen Schrei über.

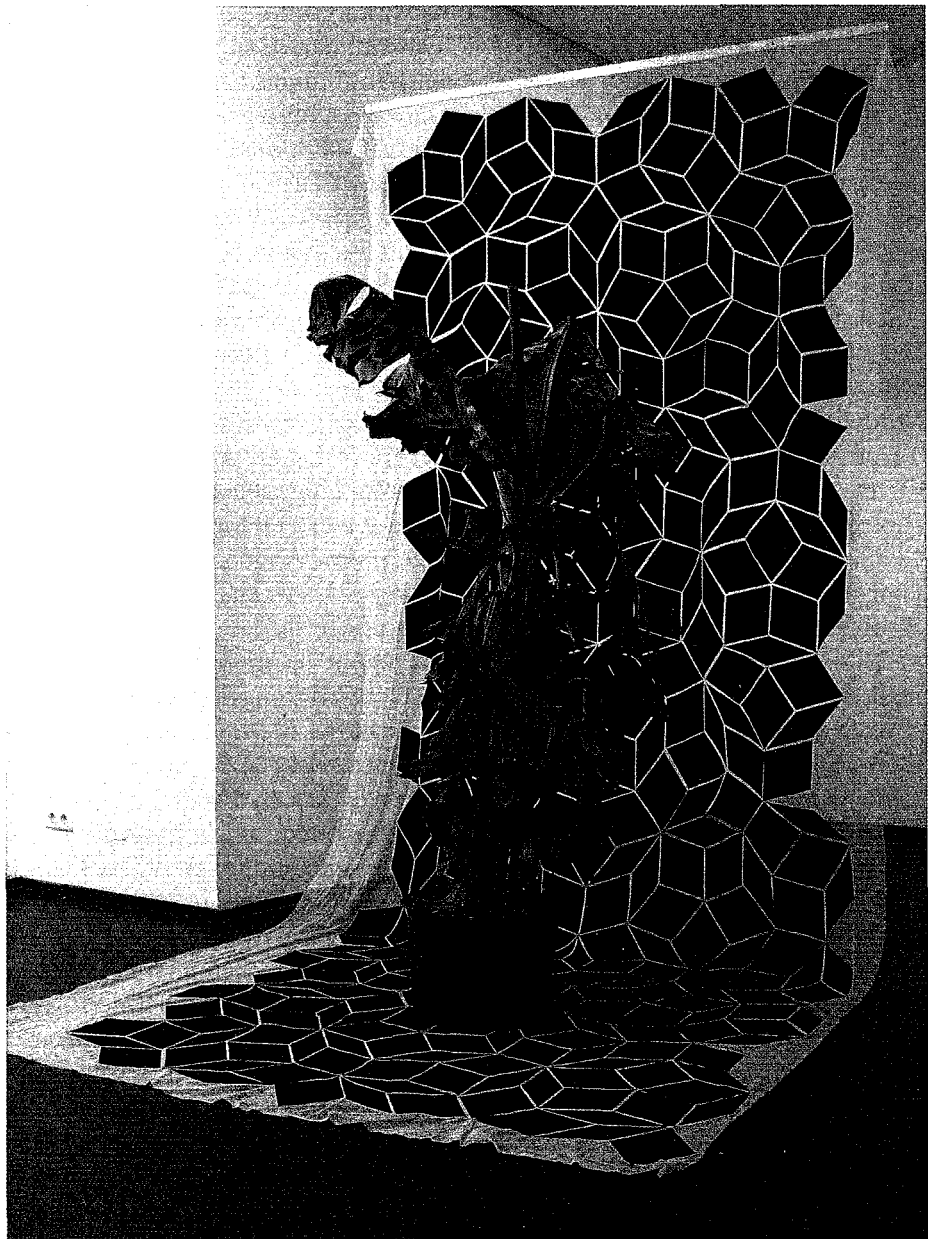


Foto: Gustav Schörghofer

Dann gibt es eine Menge von Gesammeltem, Erinnerungsstücke, auch scheinbarer Abfall, und ein verkohltes Holzgerüst. Als hätte hier jemand sorgfältig die Restbestände großer Entwürfe zusammengetragen, Zeugen eines gewaltigen Scheiterns. Ein Vorhang führt die strenge und regellos scheinende Geometrie einer Penrose-Parkettierung vor. In diese Strenge ist die verwelkende Bananenstaude hineingestellt, ein bizarrer Organismus fern des Kristallinen der Geometrie. Zwischen Plexiglasscheiben wird eine Art Raumfahreranzug frei im Raum aufrecht gehalten, eine leere Hülle.

Die Ausstellung versetzt in einen Zustand des Rückblicks, der Erinnerung. Als Betrachter stehe ich inmitten von Relikten. Hier ist etwas zu sehen, das an Geschehenes erinnert, das Erinnerungen wachruft, mir keine Ruhe lassen will. Die flimmernd vorübersausenden Bilder, die von etwas nicht Sichtbarem erzählende Stimme, die Bilder im Spiegel, zusammenhanglos scheinende Dinge als Erinnerung an Geschehenes: Das alles kann als Modell betrachtet werden. Ein Modell wofür, wovon?

Im Sommer 1942 lag mein Vater mit dem Gesicht zum Boden im Heidekraut am Ufer eines finnischen Sees. Über ihm russische Flugzeuge, Maschinengewehrfeuer. Heiße Patronenhülsen und Fetzen des Patronengurts fielen auf ihn. Vor seinen Augen in rasendem Tempo Bilder seines Lebens.

Ich sehe diese Erzählung meines Vaters als Modell eines intensiven Lebens am Rand der Auslöschung, vor Augen zugleich das volle Leben und die Vernichtung. Die Ausstellung von Ralo Mayer kann auch als Modell vor Augen gestellt werden. Das Modell eines Zustands zwischen strenger und nicht überblickbarer Ordnung und Verfall, Auflösung. Ein Bild dafür sind Bananenstaude und Penrose-Parkettierung. Die Bananenstaude kann als Hinweis auf ein Hauptnahrungsmittel der Bewohner von Biosphere 2 gesehen werden. Die nach Roger Penrose benannte Parkettierung entsteht durch das Zusammenfügen von zwei Grundflächen nach bestimmten Regeln. Es ergibt sich eine lückenlose Fläche, auf der sich kein Grundschema periodisch wiederholt und jeder endliche Ausschnitt sich unendlich oft wiederfindet. Die strenge Geometrie der vom Kleinen sich ins Unendliche weitenden Flächenkombinationen und das Ungeordnete der in sich versinkenden, verlöschenden Bananenstaude werden nun aufeinander bezogen. Sie ergeben gemeinsam ein Bild. Die strenge Geometrie und der sich auflösende Organismus halten sich in Schweben. Als Modell führen sie eine bestimmte Form der Betrachtung von Wirklichkeit vor.

Als Modell betrachtet führt die Ausstellung an eine Schwelle. Das Gewesene ist noch in fernen Bildern gegenwärtig, aber von ihm geht nicht mehr bestimmende und gestaltende Kraft aus. Die Gegenwart liegt in Trümmern. Ein Stillstand. Ein Schwebestand – wie der scheinbar schwebende Raumanzug, das blinzelnde Sehen, die gespiegelten Bilder, Staude und Vorhang. Und dann, was kommt dann?

Ralo Mayer stellt Modelle nicht nur dar, er stellt sie zugleich in Zweifel. Er zeigt das Scheitern des im Modell Vorgestellten, Zerstörung, Auflösung, Disaster. All das ist verknüpft mit der Auflösung leiblicher Ganzheit. Astronauten verbrennen, werden zerrissen, Gemeinschaften lösen sich auf, werden zersprengt. Scheinbar heile Welten werden zerstört. Der historische Zeitraum von den 60er Jahren bis zum beginnenden 21. Jahrhundert ist für diese künstlerische Arbeit ein wichtiger Bezugsrahmen, Aufbrüche und Zerstörung von Utopien, das Scheitern von Welten am Widerstand anderer Welten. Das Scheitern von Menschen an den Bedingungen ihrer Existenz. Das alles wird jedoch nicht behauptet oder einfach dokumentiert, sondern vorgeführt, erfahrbar gemacht, gegenwärtig gesetzt. Charakteristisch für die Kunst von Ralo Mayer ist, dass sie das Scheitern von Modellen selber wieder als Modell darstellt.

Im Spiegel eines Kindergesichts, im Spiegel der Relikte, im Spiegel des Rückblicks kann das Scheitern als Modell von etwas anderem erfahrbar werden. Ralo Mayers Kunst zielt auf einen Punkt jenseits gültiger Modelle, aktueller Einsichten, gegenwärtiger Vorstellungen, bestehender Weltwürfe. Sie hat etwas Anarchisches, da sie eine Auflösung vorgestellter Ordnungen darstellt. Durch die Darstellung wird aber zugleich die Möglichkeit einer anderen Welt real erfahrbar. Darin bewahrt sie das Bewusstsein der großen Aufbrüche, einer globalen Verantwortung. All das ist weit jenseits jenes Weltmodells, das sein Kollege Filippo Brunelleschis mit S. Spirito geschaffen hat. Aber gerade hier nähert sich diese der Gegenwart verpflichtete Kunst dem Planeten des Glaubens an.

Eine Betrachterin, ein Betrachter werden in ihre Gegenwart gestellt. Sie sind in Freiheit. Die Modelle, Utopien von einst sind nicht die ihren, bestimmen nicht ihre Zukunft, legen sie nicht fest. Auch nicht die Katastrophen, das erinnerte Scheitern. Betrachter und Betrachterin leben, kein Bein ist ihnen gebrochen. Sie können gehen, gestalten, das Unterbrochene auf neue und ungeahnte Weise weiterführen. Aus dem Düsternen werden sie ins staunende Wahrnehmen ihrer selbst, der eigenen Möglichkeiten geführt. Und so ernst die von Ralo Mayer berührten Themenbereiche sind, so wenig fehlt es an Witz. Auch das gehört zum Modell-Charakter des Ganzen. Es zwingt nicht. Es verlockt durch feinen Witz. Bei gleichbleibend ernstem Gesichtsausdruck. Auch darin bewahrt diese Kunst ihren eigenartigen Schwebezustand.

«Steh auf!» und «Geh in Frieden!» heißt es in den Evangelien immer wieder. Jesus sagt das zu Toten und Bewegungsunfähigen. Erfahrungen können töten und bewegungsunfähig machen. Doch es gibt auch ein Jenseits dieser Erfahrungen, ein Jenseits verlorener Utopien und erlittenen Scheiterns. Es braucht ein Wort, das dazu verlockt, aufzustehen und zu gehen. Der Glauben macht dieses Wort hörbar. Auch die Kunst kann es vernehmbar machen.

So gesehen, hat die Kunst von Ralo Mayer durchaus etwas mit Glauben zu tun. Sie kann helfen, ihn besser zu verstehen. Der Glaube kann helfen, manches an der Kunst präziser wahrzunehmen. Zwei Himmelskörper kommen sich nahe. Die Beobachter sehen jeweils die ihrem Himmelskörper zugewandte Seite' in ihrer vollen Ausdehnung. So gut können sie die Oberfläche des eigenen Planeten von ihrem Standpunkt aus gar nicht wahrnehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Ralo Mayer wurde 2012 mit dem Msgr. Otto Mauer-Preis ausgezeichnet. Der folgende Text ist die überarbeitete und erweiterte Fassung der Rede zur Preisverleihung.

die stimme des gastes

THOMAS HÜRLIMANN · BERLIN

BERLINER MADONNA

I

Am 1. November 1950 verkündete Papst Pius XII. in Rom das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, das bislang letzte Dogma der katholischen Glaubenslehre.

Am 21. Dezember jenes Jahres, das in der katholischen Kirche als heilig galt, bin ich geboren worden. Meine Mutter hieß Maria-Theresia. Damals trugen alle katholischen Frauen den Namen Maria, wenn nicht an erster, so doch an zweiter Stelle. Die Klinik des Innerschweizer Städtchens, wo meine junge Mama nach meiner Geburt auf der *Maternité* lag, hieß «Liebfrauenhof». Sie war, der Name sagt es, «Unserer Lieben Frau» geweiht und wurde von Ordensschwestern geführt. Die Schwestern vom «Liebfrauenhof», die ebenfalls alle Maria hießen, Maria Gabriela, Maria Wiborada, Maria Bernarda, waren der frommen Meinung, die Patientin Maria-Theresia müsse überglücklich sein, dass ihr Kind im Heiligen Jahr und erst noch kurz vor Weihnachten auf die Welt gekommen war, aber meiner jungen Mama, von allen Mimi genannt, ging es miserabel. Sie blutete und hatte Fieber. Am Abend des 24. holten die Schwestern einen Priester, damit er Mimi mit den Sterbesakramenten versehe. Mimi atmete schwer, das Fieber stieg, ihr Blut floss noch immer. Doktor Marder, der Chefarzt, sagte: Die junge Mimi wird die Welt verlassen müssen. Dann soll mein Sohn wenigstens einmal seine Mutter spüren, entschied der Vater. Chefarzt Marder gab seine Einwilligung, eine Schwester holte mich aus dem Babysaal und legte mich ins Sterbebett, an Mimis Wange. Dann gingen alle hinaus, zum Schluss auch eine alte Nonne, die seit Stunden bei Mimi gewacht und leise wispernd den Schmerzreichen Rosenkranz gebetet hatte. Im Fenster fielen Flocken. Mimi wollte sterben, ich wollte trinken.

Als Kind habe ich hartnäckig geglaubt, meinewegen würden in den Gassen Sterne aufgehängt und an den Christbäumen Kerzen brennen. Die Weihnachts-

THOMAS HÜRLIMANN, geb. 1950, Schweizer Schriftsteller, zahlreiche Auszeichnungen. Zuletzt erschien «40 Rosen» (Zürich 2006) und das vielbeachtete «Einsiedler Welttheater 2007», für das er den Ludwig-Mühlheims-Preis für religiöse Dramatik erhielt.

geschichte war meine Geschichte, und immer wieder habe ich Mimi gebeten, sie mit den gleichen Sätzen, den gleichen Worten zu erzählen. Die Stelle, da wir im Spitalbett miteinander allein waren, fand ich am schönsten. Denn hier machte Mimi eine Pause, klimperte mit ihren künstlichen Wimpern und sagte lächelnd: Weißt du, Tomeli, ich habe eine fatale Tendenz zu Pannen – nicht nur beim Autofahren, auch im Leben, und sogar bei meinen Geburten. Du meinst, dass du der älteste bist. Aber in Wahrheit bist du der dritte. Die andern beiden sind vor der Zeit gegangen. Ich habe überlebt, sagte ich dann, erzähl weiter!

Auf einmal standen Engel um unser Bett herum, fuhr Mimi fort, und wir beide dachten, nun seien wir in der Ewigkeit angekommen. Sofort fühlte sich Mimi besser. Der Blutfluss hörte auf, das Fieber sank, und das leichte Ziehen in den Brüsten konnte ich ihr mit meinen winzigen Lippen wegtrinken. Alles war gut und schön. Auch mir wird es im Himmel gefallen haben. Aber dann begann sich Mimi über diesen Himmel doch zu wundern. Der Oberengel hatte vorstehende Zähne und glich trotz seiner Flügel Schwester Maria Bernarda, der Oberschwester vom «Liebfrauenhof». Als die Engel «Stille Nacht, Heilige Nacht» anstimmten, sangen sie ein wenig falsch, und vor dem Fenster schneite es. Du meine Güte, dachte Mimi, ist hüben alles wie drüben? Unterscheidet sich das Reich der heiligen Muttergottes in nichts von der Welt, die wir gerade verlassen haben?

In diesem Augenblick stürzten viele Menschen herein. Der Vater fiel vor dem Bett in die Knie, Dr. Marder maß Mimi den Puls, und die alte Nonne setzte sich wieder auf ihren Stuhl, wie vorher, aber jetzt betete sie den Freudenreichen Rosenkranz. Sämtliche Nonnen und Engel strahlten. Ein Wunder, riefen sie, von der Mutter Gottes bewirkt! Mimi war von der allgemeinen Freude ganz verwirrt. Man mußte ihr einen Spiegel reichen, damit sie sich betrachten und ihre Frisur überprüfen konnte. Dann schickte sie alle hinaus, nur die alte Nonne durfte bleiben.

Tomeli, sagte Mimi halb traurig, halb amüsiert, ich fürchte, da ist wieder eine kleine Panne passiert. Wir sind nicht im Himmel. Wir sind immer noch auf der Welt und müssen weiterleben.

II

Noch in meiner Kindheit haben alle katholischen Frauen Maria geheißen, sie war die unumschränkte Königin, der Himmel und Erde gehörten. Man erflachte ihren Beistand, man vertraute ihr, sie war die große Mutter, die half, wo sie konnte. Maria sorgte für das Gute, hielt das Böse ab, leitete Blitze um, beendete mit Regengüssen die Dürre und korrigierte mit Wundern den Gang der Dinge. Auf Weg und Steg waren ihr Kapellen und Bildstöcke geweiht, sie stand in Häusernischen und lächelte von Bildern und Medaillons, im Mai zogen Prozessionen mit Marienfahnen über die Wiesen, und die meisten katholischen Familien reisten einmal im Jahr zu einem Wallfahrtsort, um an einem Marienaltar Kerzen anzuzünden, für jedes Kind eine. In den Kirchen jedoch gehörte ihr nur ein Nebenaltar, und im Religionsunterricht ging es um den Katechismus, um Sünden und deren Folgen, da war Maria kein Thema, und das hatte, sollte mir später bewusst werden, System.

Von den Evangelisten, hat der Marienforscher Klaus Schreiner festgestellt, ist Maria stiefmütterlich behandelt worden. Der Bibelleser erfährt nichts «über ihre

geistigen Interessen und persönlichen Vorlieben, nichts über ihre Gefühle. Die überlieferten Fragmente reichen nicht aus», meint Schreiner, «um mit deren Hilfe ein geschlossenes Bild über die wirkliche Maria zu entwerfen. Paulus, in dessen Brief an die Galater sich der älteste Hinweis auf die Mutter Jesu findet, nennt nicht einmal ihren Namen.»

Ja. Stimmt. Aber. Aber gerade durch die Lücken in Marias biblischer Biographie haben sich ungeahnte Möglichkeiten eröffnet – für die abendländische Kunst und für das fromme Volk. Die größten Maler haben mit ihrer Phantasie die Leerstellen gefüllt, und bis zum heutigen Tag schließen Gläubige ihre eigenen Sorgen und Nöte, ihre Hoffnungen und Wünsche in die Lücken von Marias Leben ein.

Diese Präsenz Marias, wie ich sie in meiner Kindheit noch erlebte, hat zwei Gründe. Zum einen, wie gesagt, die *Lücken* in den Evangelien – sie boten den Künstlern Projektionsflächen an, weiße Leinwände und Blätter, die die Phantasie wachriefen, und für die Mühseligen und Beladenen waren sie Plätze, die ihnen Zuflucht und Heimstatt boten. Zum andern: Die Nebenfigur Maria ist in den Evangelien in *zentrale und fundamentale Ereignisse der menschlichen Existenz* gestellt. Ihr Dasein, könnte man mit Heidegger sagen, ist in seinen entscheidenden Akten «ekstatisch», das heißt: Wenn im Neuen Testament Maria auftritt, geht es fast ausschließlich um eine Grenz- oder Ausnahmesituation, also um Ereignisse, die die menschliche Existenz bestimmen, prägen und erhellen. Einfach gesagt: Es geht um Leben und Tod. Es geht um die Erlösergeburt im Stall, die Flucht nach Ägypten, die Entfremdung vom Kind, das Staunen über den Lebensweg des Sohnes, und der Höhepunkt dieses Lebens, die eigentliche Ekstase, das Hinausstehen in die Nacht des Nichts, ist das Karfreitagsgeschehen, da die Mutter unter dem Kreuz das qualvolle Sterben ihres Sohnes erleben muss. Einzig bei Johannes ist diese Szene beschrieben, die andern drei Evangelisten erwähnen Maria am Kreuzweg nicht, in diesen wenigen Sätzen jedoch ist das Höchste an Verzweiflung, das Tiefste an Schmerz ausgedrückt, weshalb es kaum erstaunt, dass Marias Ausharren in der Nachmittagsfinsternis zu einer Ikone der abendländischen Kunst wurde. So ist die Pietà, eine Erfindung des 14. Jahrhunderts, ein schlagendes Beispiel für die Kraft, die aus den Leerstellen von Marias Biographie gewirkt hat.

Da der Protestantismus einzig das Wort gelten lässt, «sola scriptura», ist ihm die katholische Marienfrömmigkeit fremd. Evangelische Theologen sprechen von «Wucherungen», und in der Tat, was durch die abendländische Kunst in die Lücken eingedrungen ist, hat sich aus Geschwulstkeimen zu eigenen Körpern entwickelt, das beginnt bei Marias Geburt und endet mit ihrer Aufnahme in den Himmel. Manches daran mag naiv und geschmacklos sein, die Wallfahrer aller Zeiten jedoch empfinden das anders. Ähnlich wie die Künstler lieben sie an ihrer Madonna nicht nur die großen Szenen von Erlösergeburt und Kreuzestod, sondern fast noch mehr die Räume dazwischen, in denen sie die eigenen Geschwüre, die eigenen Sünden und Wünsche abladen können. Denn Maria versteht uns. Maria teilt unsere Erfahrungen. Jeder Mensch hält sich für etwas besonderes – und wie reagiert die Welt? Sie hält ihn für den letzten Dreck. Jede Mutter sieht in ihrem Baby einen kleinen Messias – und dann soll sie mit Kinderwagen, einer Großpackung Pampers und vollen Einkaufstüten zur Rush-hour in die U-Bahn einsteigen! Maria hat solche Erfahrungen exemplarisch und ekstatisch vorgelebt. Sie ist die Auserkorene unter

den Frauen und wird als Hochschwängere von den Herbergswirten abgewiesen. Sie hat durch ihr Kind die hellsten Freuden und die dunkelsten Schmerzen erfahren, sie kennt das Leid von Flucht und Vertreibung und das Zusammenleben mit einem Mann, der es beim besten Willen nicht schafft, seine Frau zu verstehen. Giotto wurde eines Tages gefragt, warum die Maler Josef immer so schwermütig darstellten, oft sogar als Säufer. Giottos Antwort: «Hat er denn nicht Ursache dazu, da er seine Frau schwanger sieht und nicht weiß von wem?» Josef tritt in den Evangelien nur als Statist auf, aber so konnte auch er, wie Maria, zu einer weißen Fläche werden, die die Phantasie der Maler, Bildhauer, Freskant, Novellisten, Legendenerzähler und Dramatiker aller Zeiten angeregt hat. Nicht die Bibel, die Kunst hat Marias Ehegatten eine ernsthafte Rolle zugeteilt. Zum Glück! Für uns alle, die wir hie und da ob dem komplizierten Wesen unserer Liebsten ins Grübeln kommen, wurde Josef zu einem verständnisvollen Leidkumpanen und Kneipenbruder.

III

Maria passt gut nach Berlin, in diese Stadt, die zwar die Mauer überwunden, aber zwischen Abend- und Morgenland eine neue Grenze gezogen hat. Dieser Riss geht auch durch Maria: In ihr stoßen zwei Welten, zwei Kulturen, zwei Testamente zusammen. Hebräisch heißt sie Mirjam, und von über sechzig Deutungen dieses Namens sind die wichtigsten: «Bitteres Meer» und «Meerestropfen», lateinisch «stilla maris». Daraus machte die christliche Anbetung «Stella maris», das I wurde zum E, der Tropfen zum Stern, die salzige Bitternis zum Leuchten in der Nacht über der Wasserwüste. Diese umdeutende Erhebung ergab sich aus der Verehrung, die die Gottesmutter schon in frühchristlicher Zeit und in den apokryphen Evangelien erfuhr. Indem das fromme Volk und die Künstler aus der Neben- eine Zentralfigur machten, löste sich Maria aus der Schrift, weshalb sich die Kirchenväter ihrerseits gezwungen sahen, die Lücken im Marienleben zu füllen – mit Rückgriffen auf das Alte Testament. Vor allem das Hohe Lied wurde mariologisch gedeutet, und dessen Frage: «Wer ist sie, die da herabschaut wie die Morgenröte, / schön wie der Vollmond, / rein wie die Sonne» fand eine klare Antwort: Es ist Maria, die Himmelskönigin, «die schönste unter den Frauen». Die Theologie der frühen Jahrhunderte war Philologie, eine philologische Kunst, die die von den Evangelien karg ausgestattete Gottesgebärerin mit der Poesie und der Sprachgewalt des Alten Testaments ergänzt und geschmückt hat. So wurde Maria zur «Lilie unter den Dornen» und das gläubige Volk zum «Geliebten, der die Lilienauen weidet».

Auch in diesem Zusammenhang stimmt das protestantische Lästerwort vom Metastasieren des Marienglaubens. Mit manchem Kirchenvater und Wüstenmönch, mit vielen Mystikern und Generationen von Lyrikern ging die Phantasie ins Perverse durch, aber was macht das schon! – aus der Umdeutung der Braut des Hohen Liedes in die Mutter Gottes erwuchs große Kunst und eine tröstliche Theologie, die Marias Brüste als «Quelle des Heils und der Weisheit» und die sprudelnde Milch als «Nahrung für die Kinder Gottes» interpretierte.

Die Exegeten der frühen Jahrhunderte haben die neutestamentliche Gestalt Marias aus dem Bildervorrat des Alten Testaments vollendet, ja neu geschaffen, und

natürlich geschah dies nicht nur deshalb, um mit den Sehnsüchten der Gläubigen und den Schöpfungen der Künstler mitzuhalten. Der wahre Grund für die Einbindung Marias ins Alte Testament war vielmehr der Versuch, den Riss, der die jüdische Mutter des christlichen Gottes zu einem geteilten Wesen macht, im Hegelschen Sinn aufzuheben, das heißt: Der Riss wurde in Maria zugleich verfügt und bewahrt, sie ist eine synthetische Schöpfung aus Altem und Neuem Testament, aus ihrer jüdischen Herkunft und einer christlichen Zukunft, die sie geboren hatte.

Gewiss, Lukas, der Weihnachtsevangelist, hat für Maria nur wenige Worte übrig, sie bergen jedoch den Kern der Spaltung von Judentum und Christentum, und damit ist jenes Geheimnis angesprochen, das heute selbst bei katholischen Theologen ein degoutiertes Unverständnis auslöst: die Empfängnis durch das Wort und die zugleich spirituelle und leibliche Schwangerschaft. Ja: ein Geheimnis. Seine Enthüllung würde es zerstören, und ich bin froh, Ihnen dank Klaus Schreiner, emeritierter Historiker der Universität Bielefeld, einen Hinweis geben zu können, der geeignet ist, dem Geheimnis das ihm gebührende Verständnis entgegenzubringen.

An den Umständen der Geburt ist Lukas nicht interessiert. Wichtig, so Schreiner, erscheine ihm allein die Tatsache, dass die Geburt in dem von den Propheten geweissagten Ort Bethlehem, der Stadt Davids, stattgefunden habe. Auch von Ochs und Esel weiß Lukas nichts, allerdings erwähnt er die fehlende Unterkunft und die Krippe, in die das Neugeborene gelegt wurde. Dadurch fiel es den späteren Exegeten und Ergänzern leicht, die göttliche Geburt mit der Verheißung des Propheten Jesaja zu verbinden, wonach «Ochs und Esel die Krippe des Herrn kennen», und ebenso das Wort des Propheten Habakuk erfüllt zu sehen, bei dem es heißt: «Du wirst dich offenbaren inmitten zweier Tiere, wenn die Zeit gekommen ist.» Lukas gelingt es, mit dem Wort von der «Krippe in der Stadt Davids» die Erlösergeburt ins Alte Testament, also in die jüdische Heilsgeschichte einzuschreiben – einerseits. Andererseits jedoch, legt Schreiner dar, ist dem Evangelisten selbstverständlich bewusst, dass er eine gewaltige Spaltung vornimmt, die Abtrennung vom Judentum und dessen Reinheitsgeboten. Denn die Botschaft, der Messias sei aus dem Unreinen einer Zeugung und einer Schwangerschaft in die Welt gekommen, empfand das Judentum als ungeheuerliche Provokation. Der gewinkelte Messias in der Krippe, von einer Frau geboren, das war wahrhaftig die Geburt einer neuen Religion, die sich von der alten, aus der sie entstand, trotz einer Vernabelung mit den Verheißungen der Propheten wuchtig abstieß.

Wie gesagt: Das Geheimnis bleibt Geheimnis, aber wenn wir mit Schreiner bedenken, was das Erscheinen des Messias aus einem Frauenleib für das reinheitsgläubige Judentum bedeutet haben muss, können wir zumindest den Hintergrund verstehen, aus dem sich das Geheimnis entfaltete. Mit Rücksicht auf die jüdische Tradition bediente sich die neue Religion bei der Ideenlehre der griechischen Philosophie und schrieb das Natürliche und Kreatürliche von Zeugung und Geburt des Messias ins Reine um.

Sicher, hier ist nur vom Hintergrund die Rede, nicht vom Geheimnis selbst. Allerdings gilt es heutzutage als chic, die Parthenogenese als eine «Tabuisierung der Sexualität» abzuwerten, und da halte ich mich gern an den Historiker, der die Bruchstelle zwischen Judentum und Christentum aufsucht und uns so zur Einsicht verhilft, die Transzendierung des Unreinen ins Geheimnis könnte den Respekt vor

den jüdischen Reinheitsgeboten geschuldet sein. Woher das Geheimnis gekommen sein mag, vom Heiligen Geist oder aus den historischen Umständen, ist Glaubens- oder Interpretationssache, daran will ich nicht rühren, nur anmerken, dass aus dem Gegensatz von Rein und Unrein das Doppelte von Marias Wesen deutlich hervortritt. Sie ist eine Reinschrift, die das Unreine nicht verleugnen kann. Sie ist zum einen die Unbefleckte, die nicht von Josef, dem greisen Gatten, sondern von «logoi spermaticoi», von Geistesspermen, befruchtet wurde, und zum andern eine gewöhnliche Frau, die unter Schmerzen gebar, ihr Neugeborenes windelte und ihm die Brust gab. Wie sie es ertrug, dass sie durch die Erfüllung ihres heilsgeschichtlichen Auftrags die Gebote der eigenen Religion verletzt hatte, wie sie es ertrug, dass aus dieser Wunde ein neuer Glaube, ja eine neue Zeit aufbrach, wie sie damit fertig wurde, die Auserkorene und die Ausgestoßene zu sein – darüber steht nichts geschrieben. Das blieb offen, fruchtbar offen und offenbarte aus dieser Öffnung die wohl größte Frauengestalt der Geschichte: Maria Regina Coeli und Ancilla Domini, eine Himmelskönigin und eine Magd, eine Dienerin, eine «Sklavin», wie es bei Lukas heißt.

IV

An einem düsteren Oktobertag anno 1963 fuhr mich Mimi in unserem Ford Taunus in die Klosterschule Einsiedeln. Einsiedeln liegt in einem Innerschweizer Hochtal, und Mimi mit ihrer Tendenz zu Pannen und einer Scheu vor dem Zwischengasgeben schoss derart hochtourig durch die steilen Kurven, dass Rauch aus dem Motor quoll und ein netter Herr, der auf Mimis Winken hin anhielt, den Wagen mit Wasser aus einem Gebirgsfluss wieder flott machen musste. Als wir vor der gewaltigen Barockfassade der Klosterkirche ankamen, war die Pforte bereits geschlossen. Der Präfekt, eine massige Gestalt in schwarzer Kutte, empfing mich mit einem bedenklich geneigten Haupt: Zögling, du bist zu spät! Wie ich bald merken sollte, war der Neigungswinkel seines Kopfes Maria nachempfunden – so wurde sie immer wieder gestaltet und abgebildet: dem auf ihrem Schoß sitzenden Jesusknaben zugeeignet, milde lächelnd und schweren Herzens vorausempfindend, dass der Schädel des Sohnes eines Tages leicht schräg vom Kreuz hängen würde. Der Präfekt, er wurde von uns Zöglingen der Gütige genannt, war ein überzeugter Marianist. Er hatte einen gewaltigen Ausstoß an Marien-Gebeten, Marien-Litaneien, Marien-Gedichten, die wir Zöglinge Abend für Abend mit brüchigen Stimmen aufsagen mussten. Nachts schlich der Gütige durch die Schlaßsäle und leuchtete mit einer Taschenlampe das Innenfutter unserer an den Spinden hängenden Kutten auf mögliche Flecken ab – sie stellten in den Augen des Gütigen Sünden wider die Unbefleckte dar, was er uns mit marianisch geneigtem Haupt und züchtig gesenkten Augenlidern vorhielt. Auch liebte er es, in Vollmondnächten an den Schlaßsaaltüren zu lauschen, und begann irgendwann eines der Gitterbetten zu rütteln, verwandelte sich der Gütige in einen erzürnten Rachegott, der den Sünder auf frischer Tat ertappte: Weißt du, was du Unserer Lieben Frau antust, Verworfenener?

In der Steinstadt des Klosters lebten damals etwa sechshundert Mönche, Fratres, Brüder, Zöglinge, und die Madonna war die einzige Frau. Sie bewohnte im hinteren Teil der Wallfahrtskirche ein aus schwarzem Marmor errichtetes Tempelchen, das

fremd und gotisch in der süßen Barockwelt stand. Zur Vesper zogen wir alle vor sie hin, die beiden jüngsten Zöglinge an der Spitze der Kolonne, an deren Ende die beiden ältesten Mönche, kahl, gebeugt und nah dem Tod, der ihnen folgte mit Stundenglas und Sense. Dann versammelten wir uns vor dem Gnadenaltar und sangen vierstimmig ihr Lob, «Salve, Regina», Königin, sei begrüßt! Wenn das Minnelied in den hohen Gewölben verhallte, beugten sich sechshundert ausrasierte Knaben- und Männernacken, und sie, die Regina, die Reine, sah über uns hinweg in eine unbestimmte Ferne. Ihre glockenförmigen Röcke waren im Escorial Philipps II. gegen Ende des 16. Jahrhunderts bei den ersten Damen Mode gewesen, und vor allem im Mai, dem Marienmonat, da sie ihre entzückendsten Modelle vorführte, erinnerte mich die Einsiedler Madonna ein wenig an Mimi. Beide schienen dasselbe Motto zu haben: *On a du style* – was sie leider nicht daran hinderte, stets und ständig in Pannen verwickelt zu werden. Aber wie im Leben von Mimi, tauchten auch in jenem der Madonna immer wieder nette Herren auf, die ihr im Schlamassel beistanden. Josef übernahm gütig die Vaterschaft, und unterm Kreuz war es Johannes, der Lieblingsjünger, der sich bei Maria höflich erkundigte, ob er ihr behilflich sein dürfe. Ah ja, wirklich? Wollen Sie das tun? Haben Sie ein wenig Zeit für mich?

1968 begann die Herrschaft des Gütigen zu wanken. Hatten wir seine unsäglichen Verse aufzusagen, ersetzten wir den Namen Maria mit Mao und stimmten so, ohne dass es der verzückt seiner Dichtung lauschende Dichter merkte, in den weltweiten Revolutionsgesang ein: Mao zu lieben, sei allzeit mein Sinn, Mao voller Gnaden, dein Diener ich bin. Schließlich haben wir unsere vielfach befleckten Kutten verbrannt. Nachts kletterten wir über die Mauer, hockten in düsteren Kaschemmen, rauchten Gauloises, saßen Bier, ließen die Stones aus der Jukebox dröhnen und wurden von französischen Au-pair-Mädchen, die als Serviererinnen jobbten, einer nach dem andern verführt. Mein Heimweh nach Mimi verblasste, und mit Achtzehn verliebte ich mich in Gisela, die aus Köln stammende Frau eines jungen Fotografen. Erhört hat sie mich nicht, aber als Marias Minnesänger hatte ich gelernt, wie man sich in so einer Lage verhält. Ich bombardierte die Angehimmelte mit lyrischen Ergüssen, die nicht viel besser waren als die Marienverse des Gütigen. Zur Einsiedler Madonna und zum Wallfahrtsbetrieb mit all seinen Auswüchsen ging ich nun auf Distanz. Ich freute mich über Goethe, der auf einer seiner Schweizer Reisen das Kloster Einsiedeln besucht und vor den Wucherungen des Barock, der Marienfrömmigkeit und des Pilgerbetriebs entsetzt geflohen war, und wunderte mich über Casanova, der sich in die schwarze Madonna Hals über Kopf verknallt und die Benediktiner gebeten hatte, als Mönch in ihre Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Nach einer stundenlangen Beichte soll ihm der Abt zwar die Absolution erteilt haben, allerdings unter der Bedingung, dass Casanova danach verschwinde und sich nie mehr blicken lasse. Um mein Taschengeld aufzubessern, zog ich gemeinsam mit einem Apothekersohn einen Handel mit einem Wunder wirkenden Madonnensaft auf, gemixt aus Holunderblüten und Salz aus bitteren Meeren. Die Aktion hat mir eine schallende Ohrfeige des Gütigen eingetragen und einige Dankeschreiben, die ich bis heute aufbewahre. Mit einem anderen Klassenkameraden (er ist heute Psychoanalytiker) verglich ich in den Internats- und Klostergängen den Kopfneigungswinkel von Marienstatuen mit dem Kopfneigungswinkel des Gekreuzigten – ein Vermessungstick, den ich dann auch später angewandt habe, als Student

in Westberlin, wo ich feststellte, dass die Betonmauer, die damals die Halbstadt umschloss, beinahe dieselbe Höhe hatte wie die Einsiedler Klostermauer. Deiner Vergangenheit, würde Mimi gesagt haben, entkommst du nie.

V

Das Gnadenbild von Einsiedeln ist schwarz – wie jenes von Tschenschostchau, Altötting, Montserrat oder Brunn. Warum? Religionshistoriker haben diese Frage immer wieder gestellt und bieten zahllose Erklärungen an. Die einen sagen: Die ersten Madonnenstatuen seien aus dunklem Zedernholz geschnitzt worden und hätten diese Tradition begründet. Andere führen die Schwärze auf den Umstand zurück, dass die ersten Darstellungen Marias aus den Katakomben ans Licht kamen, vom Ruß der Ampeln und dem Staub der Erde gefleckt. In Einsiedeln geht man davon aus, dass die im Mittelalter mehrmals abgebrannte Holzkirche das Gnadenbild verkohlen ließ, und aufgrund von Pilgerbewegungen kann nachgewiesen werden, dass jeder Versuch, die Verkohlte durch eine Weiße zu ersetzen, gescheitert ist. War die Reine nicht mehr dunkel, blieben die Wallfahrer aus – und legt das nicht die Vermutung nahe, das schwarze Standbild könnte nicht nur aus den Katakomben, nicht nur aus der Asche, sondern aus der Tiefe der Zeiten emporgestiegen und in seinen Ursprüngen eine chthonische Göttin gewesen sein? Neuere Auslegungen, beeinflusst von C.G. Jungs Archetypenlehre, halten dies für wahrscheinlich, denn mittlerweile haben Ausgrabungen gezeigt, dass die antike Welt von dunklen Muttergottheiten nur so wimmelt. Dunkel war Demeter. Dunkel war Persephone, die Gemahlin des Hades, die übrigens das Epitheton ornans «die schöne Jungfrau» trägt. Dunkel war auch Artemis, von den Römern Diana genannt, und wie später Maria erschien diese Göttin als Doppelwesen. Ihre Pfeile brachten den Tod, ihre Hände halfen bei der Geburt. Artemis / Diana verkörperte die konträre Einheit von Jungfrau und Mutter, sie wurde als «Tierwürgerin und Schlächterin» gefürchtet und angerufen als «Heilerin und Retterin». Platon leitete den Namen Artemis vom Wort «artemes», integer, ab und hat so ein Deutungsmuster vorgegeben, an das sich dann auch die Kirchenväter gehalten haben. Indem sie aus den «bitteren Meeren» im Namen Mirjam einen «leuchtenden Stern» extrahierten, versuchten sie, die Mutter Gottes in ähnlicher Weise reinzuwaschen, wie das Platon mit Artemis gemacht hat – integer heißt ohne Makel, unversehrt, sauber. Artemis wurde hauptsächlich in Ephesos verehrt, und dort, so die Legende, soll Maria ihren Lebensabend verbracht haben. Aufgrund solcher Bezüge zog Jacob Grimm in seiner «Deutschen Mythologie» den Schluss, in der «heiligen Jungfrau würden antike Gottheiten fortleben». Goethe, entnehme ich Klaus Schreiner, ging Grimm mit dieser Meinung auf die Nerven. Der Dichter der Klassik und des vornehmen Geschmacks hielt die aus «ägyptischen und abessinischen Anlässen» auf die Mutter Gottes übertragene «Mohrenfarbe» für die «tristeste aller Erscheinungen». Zumindest mit seinem Verweis auf Ägypten und Abessinien könnte Goethe recht haben. Schon Origenes, der wie alle Kirchenväter bemüht war, die im Neuen Testament karg erzählte Maria mit Gewändern und Insignien aus dem Alten Testament zu veredeln, zog eine Linie von der Regina Äthiopia, der Königin von Saba, die König Salomon besucht hat, über die dunkle Braut im Hohen Lied bis zu Maria, der Gottesmutter. Eine ähnliche

Linie, so Schreiner, führt von der Gottesmutter auf die ägyptische Göttin Isis zurück. Im Besitz der Staatlichen Museen Berlins ist eine Isis-Gestalt, die ihrem Sohn Horus die Brust gibt. Ihre Hörner wurden weggeschliffen. Isis, könnte man mit Platon sagen, wurde aus dem Ägyptischen ins christliche Abendland integriert.

Als Platoniker neige ich dazu, Urbilder für wahr zu halten. Urbilder haben im Reich der Ideen ihre eigentliche Wirklichkeit und berühren uns in Erscheinungen, das heißt: Sie entfließen einer menschlichen Seele, die sich die Sehnsucht an vorgeburtliche Räume erhalten hat. Dort haben wir alles in seinem Wesen geschaut, und so dürfte auch die Muttergöttin mit ihren zwei Gesichtern, einem hellen und einem dunklen, *Anamnesis* sein, eine Wieder-Erinnerung an die ewige Anima. Wenn dem so ist, lässt sich die Frage, wie die Schlächterin integer und die weiße Himmelskönigin dunkel werden konnte, einfach beantworten – durch sie selbst. In unseren Träumen ahnen wir es, und der animalische Trieb, der die Jungfrau zur Mutter machen muss, weiß es sowieso: Die Anima ist ein Doppelwesen aus finsterner Nacht und reinem Licht, aus den höchsten Höhen des Himmels und der tiefsten Tiefe der Erde, aus schwarzem Teufel und weißem Engel, aus Trauer und Glück – und wurde in Maria, der jüdischen Mutter des christlichen Gottes, eine Frau aus Blut und Milch, aus Lilie und Rose. Mirjam / Maria. Bitteres Meer und süßer Stern. Rabenschwarz wie das Einsiedler Gnadenbild und blütenweiß wie die hier hängende, von Engeln und Lilien gerahmte Madonna Botticellis.

VI

«Als er noch zur Volksmenge redete», heißt es im Matthäus-Evangelium, «standen seine Mutter und seine Brüder draußen und verlangten mit ihm zu reden. Er aber antwortete und sprach zu dem, der es ihm sagte: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er streckte seine Hand über seine Jünger aus und sprach: Siehe, *das* sind meine Mutter und meine Brüder! Denn wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.»

Die Mutter kam in der Aufzählung am Schluss und blieb draußen – das war ihr Schicksal, ihr Leben, aber wie großartig wurde sie von den Exegeten, den Kirchenvätern, den Künstlern, den Gläubigen in jene Anima transzendiert, aus der sie hervorgekommen war. So wurde eine Nebenrolle zur Hauptrolle und aus ihrem Mann, dem Statisten, zumindest eine anständige Nebenrolle. Als Paar müssen sie einen eher deplorablen Eindruck erweckt haben. Kirchenväter berechneten, Maria sei bei der Vermählung vierzehn, Josef hoch in den Achtzigern gewesen. Auf der Flucht sitzt die mädchenhafte Ehefrau mit dem Kind auf einem Esel und er, mit Flasche, tappt vorneweg. Kein anderes Paar jedoch wurde schöner besungen, kein anderes öfter gemalt, in Legenden weitererzählt, in Abermillionen von Weihnachtskrippen ausgestellt und von so vielen glücklichen Kinderaugen angestaunt wie Josef und Maria. Marias Stern leuchtet durch alle Zeiten und manchmal auch dort, wo wir ihn nicht vermuten. Eines Tages entdeckte ein jüdischer Filmproduzent in der Figur einer unbekanntenen Schauspielerin marianisches Potential und versah sie mit einem neuen Namen, der das von Bibelkopisten tausendfach variierte Marien-M gleich doppelt enthielt. Mit durchschlagendem Erfolg, M.-M. wurde zu einer bis heute unerreichten Ikone der Weiblichkeit: Marilyn Monroe.

Aber vergessen wir nicht, dass der Stern aus dem bitteren Meer und aus grausamen Gottheiten aufgetaucht ist. Im Zeichen «Unserer Lieben Frau» schlachteten die Konquistadoren ganze Völker ab, und bei russischen Pogromen wurden Blutfahnen mitgetragen, in die das Bildnis der Gottesmutter eingestickt war. Nicht zuletzt ihr Doppelgesicht als Patronin der Schlachten und als «mater misericordiae», als Mutter der Barmherzigkeit, bewog den Protestantismus, in Maria «die ganze Häresie der katholischen Kirche» zu sehen. «Wo sie verehrt wird, da ist die Kirche Christi nicht», sagte der Theologe Dietkamp. Stimmt schon. Die Hirtenkinder von Fatima stehen weit außerhalb des kirchlichen Lehrgebäudes, und die Wundermär von der Erscheinung der Gottesmutter, die den kaum schreibkundigen Kindern Geheimnisse diktiert haben soll, wurde eher vom Tourismus als von der Religion befördert. Doch wer sich darüber mokiert, könnte übersehen, dass Maria immer wieder Wege fand, um aus den Lücken der Schrift und jenseits aller Dogmen aufzuscheinen und gerade die einfachsten, die unbeholfensten, die jämmerlichsten Gebete zu erhören. Der polnische Papst war Maria in Demut zugetan. Die Kugel des Attentäters, der auf ihn geschossen hatte, stiftete er zum Dank für seine Rettung dem Gnadenbild von Fatima, wo die Kugel nun in die Krone eingefügt ist. Der gegenwärtige Papst, der absoluten Wahrheit und einer Kirche verpflichtet, außerhalb der es für ihn kein Heil gibt, schiebt Maria wieder in den Hintergrund. Diese Frau, die in Erfüllung des göttlichen Auftrags die Reinheitsgebote ihrer Religion verletzt hatte, dürfte Papst Benedikt suspekt sein. Auch ihre Zwiespältigkeit, die sich einer absoluten Wahrheit entzieht und dem Weltlichen verbindet, wird ihm missfallen. Uns armen Sündern jedoch war Maria zu allen Zeiten nah, und wiewohl wir ihr Geheimnis niemals ergründen können, lässt sie uns doch fühlen, dass da eine Hand ist, die uns hält.

Thomas von Aquin, der größte Denker des christlichen Abendlandes, hat Maria in eine göltige These gefasst: «Mater Dei est pura creatura.» Die Mutter Gottes ist reine Natur. Rein im Sinn von makellos? Oder das Gegenteil davon, nämlich pure Natur, reines Diesseits? Beides eben. Ganz schwarz, ganz weiß. Eine Geteilte, die die Teilung in sich überwunden hat –

o Berliner Madonna!

VII

CRASH! Es knallt, scheppert, kracht, und während der Wagen fliegt, immer noch fliegt, wickelt sich die Frontscheibe mit einem zärtlichen Knistern um meinen Schädel. Dann Stille. Eine große heilige Stille, in der mir allmählich bewusst wird: Du bist verunfallt. Es gelingt mir, mich aus dem zerstörten Wagen zu befreien und über eine lange, schmale Brücke das nächste Dorf zu erreichen – damals lebte ich in der Nähe von Einsiedeln und war, wie man hinterher messen sollte, mit 1,2 Promille unterwegs nachhause. Zwei Uhr nachts. Alles schlief, nirgendwo Licht. Ich schleppte mich in eine Telefonzelle, um Hilfe zu rufen – meine einzige Sorge galt dem Wrack, das draußen auf der Brücke lag, den Rest glaubte ich unter Kontrolle zu haben. Als ich den Hörer vom Haken nahm, sah ich in der Scheibe der Kabinentür einen Mann, der den Hörer hielt, und wurde von einem tödlichen Schrecken

gepackt: Das bin ich nicht! – aus der Schläfe des Mannes steht eine Glasscherbe, die Stirn ist aufgequollen, das Gesicht eine blutige Fratze mit großen, entsetzt starrenden Augen. Ich stürzte aus der Zelle zum nächsten Haus, wo ich in wachsender Panik sämtliche Klingeln drückte, dann erlahmten die Kräfte, und in meinem Delirium hielt ich es für richtig, die paar Schritte zum Friedhof zu gehen und mich an dessen Mauer hinzusetzen. Schmerzen spürte ich keine. Es war eine Maiennacht, die Luft kühl, das Gras feucht vom Tau. Später sollte ich erfahren, dass ich von meinen acht Litern Blut die Hälfte verloren habe, und so begannen nun, daran kann ich mich gut erinnern, meine letzten Minuten. Ich hatte stets befürchtet, an der Grenze von religiösen Ängsten heimgesucht zu werden, aber nein, nichts dergleichen – heiter und gelassen war ich einverstanden mit meinem Leben und dessen Ende. Mein Gott, dachte ich lachend und weinend, erst jetzt, da ich die Welt verlasse, merke ich Trottel, dass sie im Zustand der Vollendung ist! In einem weißen Straßenpfahl enthüllte sich die perfekte Form, das Wiesenbord wurde zu einem schwebenden Teppich, die nahen, weiter oben noch verschneiten Berge leuchteten, und die hässliche Mietskaserne, wo ich vergeblich geklingelt hatte, erschien mir schöner als ein prächtiges Schloss.

Ich scheine von Mimi die Tendenz zu Pannen geerbt zu haben. Jedenfalls war ich nicht mehr bei Bewusstsein, sondern schon halb hinüber, als das Wunder meiner Rettung geschah. Ja: ein Wunder. Mein Klingeln hatte im zweiten Stock des Mietshauses ein Baby geweckt. Es fing an zu weinen, seine junge Mama nahm es aus dem Bettchen und trat an das offene Fenster, um ihm die Brust zu geben. Wer war diese Frau? Ganz klar, das war die ägyptische Isis, die den kleinen Horus stillte. Aber dann entdeckte sie unten auf der Straße im Licht einer Laterne eine glitzernde Tropfenspur, und jetzt muss erwähnt werden, dass der Vater der Frau Jäger und ihr Mann Metzger war. Also verwandelte sich Isis in die griechische Artemis oder die römische Diana, die mit Kennerblick vermutete, die Blutspur stamme von einem angefahrenen Reh. Sofort weckte Artemis / Diana den Metzger und befahl ihm, mit einem Küchenmesser nach unten zu gehen, um das verletzte Tier zu töten. Er gehorchte. Verschlafen folgte er der Spur bis zum Friedhof, und hätte die junge Frau nicht im Fenster gestanden, so dass der Mann zu ihr hochschreien konnte, hier sterbe einer, wäre die Hilfe zu spät gekommen. Doch das Wunder geschah, sie stand im Fenster, erfasste die Situation und schaffte es, mit drei Anrufen an die richtigen Stellen mein Leben zu retten. In allerletzter Sekunde bekam ich vom Notarzt an der Friedhofmauer eine erste Bluttransfusion, und der arme Metzger, der immer noch das Küchenmesser in der Faust hatte und tatsächlich Giuseppe hieß, wurde von einem Polizisten verhört. Während der Krankenwagen mit heulender Sirene dem Bezirksspital Einsiedeln entgegenbrauste und im fernen Zürich ein Helikopter aufstieg, um mich im Fall eines Schädelbruchs in die Universitätsklinik fliegen zu können, stand die junge Frau wieder im Fenster und wird mit betauten Augen in eine unbestimmte Ferne geschaut haben, das Haupt leicht geneigt, auf den Armen das gestillte Kind, über sich den Strahlenkranz der Sterne: die Madonna.

«UNTERWEGS IM NAMEN
DES HERRN»

*Thomas Glavinic Roadstory zur Gospa von Medjugorje*¹

Thomas Glavinic geht wallfahren. Damit bedient er einen Trend. Es ist für zeitgeistige, auch nichtgläubige (Bildungs)Bürger eine anerkannte Freizeitbeschäftigung geworden, «dann mal weg» zu sein, eine Pause vom Alltag auf alten und neueren Pilgerwegen zu machen und sich auf die Suche zu begeben – ja nach was eigentlich? Glavinic, der Ich-Erzähler, behauptet von sich dies herausfinden zu wollen. «Ich will sehen, welche Menschen Pilgerreisen unternehmen, und ich will erfahren, wie es auf einer solchen Reise zugeht. Ich will Menschen in ihrem Glauben erleben, vielleicht auch, weil ich sie irgendwo tief in mir darum beneide» (9). Hier kündigt der Protagonist die lupenrein scheinende Wiederkehr traditioneller Religiosität in die deutschsprachige Gegenwartsliteratur an. Ein Schriftsteller mit atheistischem Selbstverständnis, namensgleich dem Autor, formuliert sein Interesse an Urkatholischem, nämlich der Marienwallfahrt. In journalistischer Neugier, in der er das Erleben und die Praktiken Anderer erkunden will, inszeniert er sich selbst als Selbstbetroffenen ex negativo – als einen, der nicht glauben kann und es manchmal ganz gerne würde. Also macht er sich mit einer Reisegruppe auf den Weg nach Medjugorje – kirchlich freilich nicht anerkannt, vom Kosten- und Zeitaufwand her aber verträglicher als Lourdes. Ziel der Unternehmung ist ein schriftstellerisches Produkt, wozu sein mitreisender Freund und Fotograf Ingo die passenden Bilder liefern soll. Dieses Produkt, so die Fiktion, hat der Leser in Form des neuen Buches von Thomas Glavinic vor sich liegen. Darüber, was sich der Protagonist eingangs zum Thema gesetzt hat, erfährt das Publikum allerdings herzlich wenig.

Der Roman beginnt am Wiener Westbahnhof um sechs Uhr morgens (zu früh für den Schriftsteller) mit der Abfahrt des Busses in Richtung Medjugorje. Selbst rätselnd, ob er als Mitreisender von Pilgern automatisch selbst schon Pilger sei, beharrt er auf seiner Position als Beobachter, der er gleichwohl nicht nachkommt. Gleich eingangs versieht

er die Mitreisenden mit wenig kreativen Namensplaketten, die das gesamte Buch über als Beschreibungen reichen müssen: «Kapfenmann» für einen Mann mit Kappe, «Intschu-Tschuna» für einen Pilger mit langen schwarzen Haaren. Daneben gibt es den «Tennis-Lehrer», die «intelligente Psychologin» und die «Fundamentalistinnen», die durch extremes Fasten und überdurchschnittliches Glaubenswissen herausstechen. Was die einzelnen nach Medjugorje zieht, wie sie das Geschehen dort empfinden, interessiert den von den Umständen der Reise deutlich überforderten Glavinic bald nicht mehr. In Medjugorje selbst versäumt er nahezu alle Pilgerstationen, und es bleibt der Eindruck, der Wallfahrtsort bestehe nebst Pilgerherbergen vor allem aus einer Straße von Souvenirläden. Als Reportage über eine Pilgerfahrt nach Medjugorje wäre «Unterwegs im Namen des Herrn» eine glatte Themaverfehlung. Doch ein fiktionaler Text ist keine Reportage, ebenso wenig ein autobiographischer Bericht, auch wenn er noch so sehr den Anschein erweckt. Wie in seinem früheren Buch «Das bin doch ich», mit dem es der Autor auf die Shortlist für den deutschen Buchpreis geschafft hat, spielt Glavinic mit der Verdoppelung der Wirklichkeit, der Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit zwischen dem Autor und dem Ich-Erzähler. Hier entsteht der Raum für Übertreibung, für Selbstdemontage, für Komik und, eventuell, für religiöse Sehnsucht.

Mit Thomas Glavinic, also dem Ich-Erzähler, bekommt der Leser die Perspektive eines hypochondrischen Schwarzsehers geboten. Hier ist kein Hape Kerkeling auf dem Weg, dessen «glaubensbesessene Putzigkeit» (36) Glavinic nicht besonders schätzt. Seine Welt ist keine, in der sich alles Widerständige durch ein kurzes Murren «in Richtung da oben» lösen ließe. Eher im Gegenteil: Glavinic schafft aus objektiven Nichtigkeiten subjektive Bedrohungsszenarien. Den Reiseleiter, der wohlmeinend die billigsten Rastplätze empfiehlt, erlebt er als aggressiv und diktatorisch. Die Enge im Bus verschafft ihm Beklemmungen. Das Hotel, das im Regelfall keine Schlüssel zur Eingangstür herausgibt, wird ihm zum Gefängnis. Die Pilger, die ihm von Anfang an nicht geheuer sind, empfindet er schließlich als die unfreund-

lichsten Menschen, denen er je begegnet ist. Die Gefährdungen entstehen, kognitiv nachvollziehbar, aus dem unvermeidlichen Konflikt zwischen den (anachronistischen?) Gemeinschafts- und Präsenzzwängen einer Buspilgerreise und dem Lebensgefühl individueller Selbstbestimmung, verbunden mit andauernden Fluchtreflexen vermittelt durch Pillen, Alkohol und ständige mobile Kommunikation. Plausibel werden sie für den Leser vor allem dadurch, dass der Roman Atmosphäre schafft. In zunehmend rascherer Abfolge kommen «Gefährdungen» auf den Ich-Erzähler zu, was die mit Komik durchzogene bedrohliche Stimmung zur Überlebensangst dramatisiert. Von Anfang an erhalten sie einen (nicht ernst gemeinten?) magischen Beiklang, hat Glavinic doch das Gefühl, als Nichtgläubiger die Gospa herauszufordern. Als eine im Hintergrund wirkende dunkle Macht, so könnte es doch sein, führt die Gottesmutter von Medjugorje Glavinic in Bedrängnis und schickt ihm schließlich die «Mutter aller Anginas», die ihn völlig außer Gefecht setzt oder doch zumindest so weit, dass er sein Frühstück langsamer und mit mehr Bier zu sich nehmen muss als gewöhnlich.

Da bleibt nur die Flucht, zu der über-raschender Weise Freund Ingo aufruft, der mit dem Pilgerbetrieb bisher deutlich weniger Probleme zu haben schien. Spätestens jetzt bekommt der Roman den Charakter einer Roadstory. Glavinics Vater, der wenige Kilometer entfernt Urlaub macht, reist an, um seinen Sohn und Ingo nach Split zu bringen. Die Fahrt wird für den angina-geplagten Glavinic zum Höllentrip, ist der Vater doch betrunken, das Auto überhitzt und die Straße kurvig. In Split nächtigen sie in dem prachtvollen Haus von Ivica, einem Gefährten des Vaters aus Militärzeiten, dessen Berufsangabe «Krankenschwester» offenbar organisiertes Verbrechen verschleiert. Die dort geschilderten Balkan-Klischees, angefangen von Trinkexzessen bis hin zu nächtlichen Schießübungen, steigern das Sicherheitsgefühl der Pilger freilich keineswegs, und so bleibt wieder nur die Flucht hin zum Flughafen. Es wundert kaum noch, dass das Flugzeug nach Wien in Turbulenzen gerät, für die natürlich wiederum die Gospa verantwortlich sein könnte. Das Ende der

Flucht, die Erlösung, naht erst am Ende der Reise, an ihrem Ausgangspunkt – in Wien bei der Familie, der Frau und dem Sohn, dem vertrauten Alltag.

Was bleibt von dieser ebenso banalen wie wilden Reise an Erkenntnis für den Erzähler, welche Einsichten für den Leser? Über den in Medjugorje gepflegten Katholizismus erfährt man nicht viel. Zu verzeichnet sind Pilger und Praktiken, zu sehr demonstriert der Ich-Erzähler seine Glaubwürdigkeit in der Komik seiner Übertreibungen. Was die Erzählung vor allem transportiert, ist eine Atmosphäre bleibender Inkompatibilität einander fremder Lebensstile und Weltanschauungen. Dafür stehen pars pro toto die Botschaften der Gospa, die Glavinic immer wieder liest und vollständig im Text zitiert. Diese in der beständigen Wiederholung vorhersehbaren Aufrufe zum Fasten und Beten bilden, neben ominösen Anrufen des Tennis-Lehrers, das einzige Bindeglied zwischen der Pilgerfahrt nach Medjugorje und dem weiteren Verlauf der Reise. Sie bringen dem Protagonisten keine Erleuchtung, schon gar keine Umkehr oder auch nur Einsicht in eine alternative Weltdeutung oder Lebensmöglichkeit. Sie bleiben im Text ein Fremdkörper, allerdings gerade darin nicht ohne Funktion. Sie figurieren die «Einsamkeit und Hilflosigkeit» (148), die die Religion bei Glavinic als erste Assoziation hervorruft. Er bleibt getrennt von jeglicher Gemeinschaft von Gläubigen an was auch immer. Doch durchsetzt der wiederholte Blick auf die immer gleichen Botschaften der Gospa die Flucht mit einer Sehnsucht – mit der Hoffnung, dass hinter allem Chaotischen und Bedrohlichen doch eine Ordnung stecke, etwas Gutes wirke, «das zu Recht Gott genannt werden kann. Ja, tief in mir lebt die Sehnsucht nach dem Göttlichen, das mich nicht alleine lässt, und genau das wird mir hier bewusst: die Existenz einer stillen Übereinkunft mit mir selbst, dass ich nicht alle Türen zugeschlagen habe» (148).

Mirja Kutzer, Universität Köln

¹ Thomas GLAVINIC, *Unterwegs im Namen des Herrn*. Hanser, München 2011. 208 S., geb., 17,90 Euro.

EDITORIAL

Von Paulus, dem Patron der Wissenschaft, wird erzählt, dass er in Ephesus die Synagoge besucht und dort in allem Freimut vom Reich Gottes predigt, wie es auch Jesus selbst getan hat (Apg 19, 8). Das entspricht der üblichen Praxis des Missionars. Die Fortsetzung indes lässt aufhorchen: «Als sich aber einige verhärteten und verschlossen, indem sie den Weg vor der Menge schlechtredeten, trennte er sich von ihnen und sonderte seine Schüler ab und debattierte täglich in der Schule des Tyrannus» (Apg 19, 9).

Lukas beschreibt in dieser Episode nicht die Gründung der ersten christlichen Privatuniversität. Aber er setzt doch ein Ausrufungszeichen: Das Christentum ist diskussionsfreudig und gesprächsfähig; es scheut weder die Öffentlichkeit noch die Kritik; es ist diskursiv, kommunikativ und reflexiv.

In den meisten Kommentaren und Übersetzungen kann man diese Pointe allerdings nur mit Mühe erkennen. Die Konzentration gilt dem Konflikt in der Synagoge. Lukas erzählt stereotyp von solchen Auseinandersetzungen, sicher nicht ohne historische Anhaltspunkte, aber sicher auch nicht, weil er von einer Erbfeindschaft zwischen Judentum und Christentum berichten wollte. Auch in der Ephesus-Szene weist nichts in diese Richtung, entgegen der Meinung vieler Interpreten. Es sind in der Synagoge weder alle noch viele, sondern nur «einige», die den christlichen Glauben und die paulinische Predigt diskreditieren wollen. Paulus schlägt auch nicht mit lautem Knall die Synagogentüre hinter sich zu, sondern hält nur Abstand zu denen, die er schlicht nicht erreichen kann. Er bildet einen eigenen Schülerkreis – der sich zum größten Teil aus Synagogenbesuchern zusammengesetzt haben muss und nach wie vor in enger Verbindung mit dem ephesinischen Judentum steht. Dass Lukas von *Paulusschülern* spricht, ist signifikant: Das Judentum ist eine Bildungsreligion, die auf Alphabetisierung, auf Exegese und Jurisprudenz, Theologie und Philosophie (weniger auf Naturwissenschaft) gesetzt hat; Paulus selbst hat, zwischen Tarsus und Jerusalem, eine exzellente Bildungslaufbahn im Judentum seiner Zeit durchgemessen; er bringt dieses Erbe ins Christentum ein – nicht allein, aber in der Anfangszeit wie kein Zweiter.

Die Schlussnotiz der lukanischen Szene passt in dieses Bild. Nach der Einheitsübersetzung in der alten Fassung hat Paulus nur seine «Jünger» (wie es dort heißt) unterrichtet. Aber der griechische Text ist offen. Die ganze

Formulierung zeigt diese Offenheit. Das Prädikat des Satzes portraitiert Paulus als Dialektiker: Er redet und doziert nicht nur, sondern diskutiert. Die erzählte Situation passt dazu. Eine «Schule» ist ein Hörsaal, ein Auditorium, ein öffentlicher Bildungsraum, frei zugänglich für alle Interessenten. Dass Tyrannus, der sie zur Verfügung gestellt hat, selbst Christ gewesen sei, ist nicht gesagt. Die Namensnennung erklärt sich auch, wenn er eine stadtbekanntere Persönlichkeit gewesen ist. Vielleicht war er Rhetor, der sein privates Bildungsinstitut aufgebaut hat. Gegen Geld konnte man sich einmieten, gegen Geld konnten auch Kurse besucht, Vorlesungen belegt, Debatten geführt werden. Wie lebendig diese Vorstellung in der Antike gewesen ist, belegt der «westliche Text», der in einer abweichenden Lesart festhält, Paulus habe die Mittagsstunden von 11–16 Uhr für seine Vorlesungen und Diskussionsrunden genutzt – wohl weil die Räumlichkeiten dann nicht anderweitig ausgebucht waren.

Die ephesinische «Paulus School» hat hier ihren Ursprung. Wie weit man von Wissenschaft sprechen soll, steht dahin, auch wenn die paulinischen Exegesen und Argumentationen hohen akademischen Standards genügen, ja selbst diese Standards gesetzt haben. Aber der Hörsaal des Tyrannus ist nicht der Ort für die innergemeindliche Katechese. Was in ihm zur Sprache kommt, ist auch nicht dasselbe wie bei den öffentlichen Gesprächen auf dem Markt. Er bietet einen Raum christlicher Intellektualität. Ob Paulus eine Art «Einführung ins Christentum» gegeben hat? Einen theologischen Grundkurs?

Wie auch immer: Der Blick nach Ephesus ist wegweisend, wenn eine katholische Ortsbestimmung der Universität heute gesucht wird. Sie ist von Anfang an kein Fremdkörper, sondern geradezu ein Postulat eines Glaubens, der verstehen will.

Die heutige Situation zu beschreiben, ist aber nicht schon mit einer kurzen Exegese der Apostelgeschichte erledigt. Mag der Wissenschaftsrat in Deutschland auch gerade die Theologie als Wissenschaft in der *universitas* gestärkt haben: Die reine Anerkennung ist akademisch uninteressant. Es geht auch nicht im Kern um das akademische *standing* der Theologie: obwohl sie mit ihrer reflektierten Positionalität die *scientific community* herausfordert und ihrerseits durch den universitären Forschungsdiskurs als Wissenschaft in einer pluralistischen Kulturlandschaft herausgefordert ist, dialogfähig und lernwillig zu sein, aber auch auskunftsfreudig und selbstbewusst.

Paul McPartlan stellt das jüngste Dokument der Internationalen Theologienkommission vor, das sich der Aufgabe einer methodologischen Selbstreflexion unterzieht und auf der Basis geklärter Wissenschaftlichkeit beschreibt, welchen Stellenwert die Theologie im Lehrgebäude der katholi-

schen Kirche einnimmt. Dem Report steht eine Reflexion von *John Webster* zur Seite, die den Aquinaten ins Gespräch zieht, um die im Glauben selbst begründete Freude an der Wissenschaft, aber auch den substantiellen Beitrag der Theologie zur Intellektualität und Moralität heutiger Forschung aufzuzeigen.

Aber der Horizont muss weiter geöffnet werden. *Peter Walter* erzählt die Genese der Universität im Mittelalter. Er räumt aber nicht nur mit dem Mythos auf, die Aufklärung sei die Geburtsstunde der Wissenschaft, und hält für den heutigen Diskurs die Verpflichtung der Wissenschaft auf die Wahrheit gerade bei den höchsten Gegenständen und letzten Dingen fest, sondern zeigt auch, wie kritisch von Anfang an sowohl die Beziehung der Theologie zur Philosophie (und den von ihr reflektierten Wissenschaften) war als auch die Beziehung zum Lehramt, das sich mit unabhängiger Forschung schwer tut, auch wenn es ohne Theologie nicht sein kann. *Holger Zaborowski* wendet sich der gegenwärtigen Krise der Universität zu und fragt danach, ob die Universität sich nicht schon aufgrund ihres Wesens immer in einer Krise befindet. Allerdings stellt sich die Frage, ob es eine aktuelle Gefährdung der Universität gibt, die von anderer Qualität ist: Könnte es nicht sein, dass ein ökonomischer Funktionalismus eine derartige Auswirkung auf das universitäre Leben hat, dass die Universität, wie sie sich historisch entwickelt hat, zu einem Ende kommt?

Jean-Luc Marion setzt in der gegenwärtigen Diskussion über die Stellung und Aufgabe der Universität an. Er unterscheidet zwei konkurrierende Konzepte: eines, das Herrschende, das biographisch und berufsbezogen strukturiert ist, um praktikable Kompetenzen zu generieren; ein anderes, das Alternative und (hoffentlich) Künftige, das von der universalen Wissenschaft geleitet ist und deshalb – wie es aus dem Frankophonen in die Übersetzung hinüberschallt – zu erziehen (auf Deutsch könnte man auch «bilden» sagen, das man von «ausbilden» so gut unterscheiden kann) weiß: durch Wissen, und mehr noch: zur Weisheit. Das ist nicht so weit von Paulus in Ephesus entfernt.

Thomas Söding

JEAN-LUC MARION · PARIS – CHICAGO

DIE UNIVERSALITÄT DER UNIVERSITÄT¹

Man muss nicht an einer Universität studieren oder einem jungen Menschen den Rat geben, dies zu tun, natürlich nicht. Warum stattdessen nicht eine *grande école* (oder eine vermeintlich solche), eine Berufsfachschule oder eine Ausbildung im dualen System bevorzugen? Oder vielmehr, warum nach dem Abschluss einer weiterführenden Schule überhaupt einen anderen (Aus)Bildungsweg wählen als einen solchen, der direkt in den Arbeitsprozess führt, an Ort und Stelle, «direkt in die Produktion», wie es noch in den Nachkriegsjahren hieß? Diese Fragen stellten sich übrigens gar nicht, wenn wir nicht ganz selbstverständlich und natürlicherweise solche Institutionen mit der Universität verglichen; aber diese Neigung, Vergleiche anzustellen, resultiert aus der Tatsache, dass wir keine klare Vorstellung mehr davon haben, was die Universität in ihrem eigentlichen Wesen ausmacht. Und übrigens sprechen wir auch häufiger vom Hochschulwesen als von der Universität, die darin, als eine besondere Lehr- und Unterrichtsform, tatsächlich nur noch einen Aspekt ausmacht: Die *grandes écoles*, die häufig staatlich sind und selbstverständlich den Anspruch erheben, höherstehend zu sein, der Zusammenschluss von Instituten mit dem Ziel, den großen amerikanischen Institutionen Paroli zu bieten usw. – das alles deckt heute das Wort Universität ab, und überdeckt und verschleiert es damit zugleich. Für diese Verwirrung haben wir eine Ausrede. Sie ist tatsächlich das Ergebnis einer langen Entwicklung, die mit der Französischen Revolution einsetzte und darin bestand, die Universitäten durch Fachschulen zu ersetzen, und die dann zu einer Umwandlung der Universität selbst in eine Fachschule führte. Dieses französische Beispiel hat, wenn man so sagen darf, in der ganzen Welt Schule gemacht. Aber die Professionalisierung setzt natürlich die Spezialisierung voraus, die dazu führt, dass auf die Universalität verzichtet wird – zumindest wenn diese als die Wissenschaft *de omne re scibili* verstanden wird. Sollten wir also nun auf die Idee der Universität selbst verzichten, da wir ja nun auf das Streben nach Universalität verzichten sollen?

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor der Paris-Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio.

Und wenn wir darauf verzichten und uns mit einem spezialisierten Hochschulwesen begnügen müssen, was bleibt dann von dem wahrhaft Höheren in diesem Bildungswesen noch übrig?

Aber die Unterscheidung zwischen der Universalität der Universität und der Spezialisierung der Fachschule könnte auch einfach über die Schwierigkeit hinwegtäuschen, die nicht nur, und vielleicht auch nicht zuerst, darin besteht, ihren Gegensatz deutlich zu machen. Die Spezialisierung zu kritisieren könnte im Übrigen auch nur allzu leicht und oberflächlich sein, und wir werden uns zurückhalten, vorerst zumindest, uns über denjenigen lustig zu machen, den man im Deutschen einen *Fachidioten* nennt. Denn auf einem Spezialgebiet etwas zu lernen, wäre schon viel. Vor allem, wenn man sich bewusst macht, dass das Spezialgebiet (*species, eidos*), ohne es immer zu wissen, die von Aristoteles gegebene Definition der Wissenschaft wieder aufgreift, für den es eine Wissenschaft nur vom *genos* gibt, nur im Bereich der Seienden, die von gemeinsamen Wesensmerkmalen, einer bestimmten Seinsart abhängig sind. Dies ist es, was für lange Zeit den Bereich einer jeden Disziplin definiert hat. Die auf die jeweilige Disziplin bezogene Interpretation des Wissens geht in direkter Linie auf Aristoteles zurück und reicht bis hinein in unsere heutigen Bildungseinrichtungen. Nun aber besitzt ein Schüler nach dem Abschluss einer weiterführenden Schule noch kein Wissen über das *genos*; er hat höchstens einiges an vor-gefertigtem Wissen angesammelt, das bereits soweit vereinfacht wurde, dass es für eine rasche Aneignung tauglich ist; es ist folglich ein indirektes Wissen. Dieser Schüler beherrscht also nur einige geistige Operationen, die er aber noch nicht wirklich in ihren Grundlagen versteht, bzw. die er nur in ihren Implikationen versteht. Er muss also erst noch verstehen, was er weiß, erst noch begreifen, warum das, was er weiß, wahr ist. Dies bedeutet also, dass er das Wenige, was er weiß, zumindest noch auf eine grundlegende Weise wissen muss. Wenn nun dabei der Studierende von den Kenntnissen bestimmter Resultate einer Wissenschaft, die er sich teilweise und in groben Zügen erworben hat, zum Verständnis der Prinzipien gelangt, die ihnen zugrunde liegen, dann wird er eine erste und entscheidende Erfahrung machen, nämlich diejenige, etwas über den Unterschied zu lernen zwischen Wissen und Nicht-Wissen, zwischen dem, etwas wirklich zu wissen, und dem, etwas nur oberflächlich zu wissen. Er wird etwas, zumindest in einzelnen Fällen, über den Vollzug des Wissens selbst erfahren; er wird etwas von der Freude und dem Vergnügen daran empfinden, wirklich zu wissen, was er weiß, so begrenzt dieses Wissen auch sein mag. «Kunst und Handwerk» üben folglich eine Art Vergeltung an den Wissenschaften, denn man kann letztlich den Eindruck haben, der auch nicht zwingend falsch ist, beides voll und

ganz zu beherrschen, oder sich dieses zumindest zu erhoffen. Den Wein selbst anzubauen ist besser als Önologie zu studieren, die eine etwas unklar definierte Disziplin innerhalb der Chemie darstellt. Mit Holz zu arbeiten, als Kunstschreiner tätig zu sein, eine Wand zu mauern, ein Getriebe anzufertigen, ein komplexes elektrisches Leitungsnetz zu verlegen usw., all das bringt uns in eine direkte Erfahrung mit den Dingen selbst, lässt uns ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten respektieren und unser eigenes Talent erkennen. Ein Handwerk zum Beruf machen erlaubt es nicht nur, seinen Lebensunterhalt zu verdienen und die Mittel dafür aufzubringen, in einer gewissen Unabhängigkeit zu leben (die freilich immer auch eine relative und vorläufige ist), sondern bedeutet vor allem auch, ein Handwerk oder eine Kunst zu beherrschen, über ein Können zu verfügen. Man mag dabei zwar, kurz gesagt, kein Experte einer Wissenschaft sein, aber man beherrscht doch zumindest eine bestimmte Art von Problemen, weiß, wovon man spricht, wie man zu den gewünschten Ergebnissen kommt, wie man ein bestimmtes Können anwendet – also wie man zu einem Experten auf seinem Gebiet wird. Wenn die Professionalisierung und Spezialisierung es auf diese Weise also ermöglichen, sich in einer bestimmten Art von Wirklichkeit tatsächlich auszukennen, dann würden sie bereits zu weit mehr verhelfen als nur zu einer bloßen beruflichen Qualifikation: Sie würden den Zugang zur Erfahrung des Wahren in seinem Vollzug eröffnen.

So verstanden, findet also eine Aufteilung der Spezialisierung oder Professionalisierung in zwei Ebenen statt. Im besten Fall führen sie zu zwei klaren Ergebnissen. In erster Linie, so haben wir gesagt, bringen sie das Notwendige für einen Beruf bei. Dann erziehen sie aber auch zur Autonomie im Wissensvollzug, was zugleich auch die wahrhafte Grundlage für eine (relative) berufliche, gesellschaftliche und persönliche Autonomie darstellt. Der beherrschte Wissensfundus kann uns zugute gehalten werden, weil er als solcher zählt – und er erlaubt demjenigen, der über ihn verfügt, dass er sich auf sich selbst verlassen kann. Folglich ist man nicht nur in der Lage, sich auf sich selbst zu verlassen, also eine wirtschaftliche Rolle zu spielen, weil man einer Beschäftigung nachgeht, die auf der gesellschaftlichen Bühne Anerkennung findet, sondern man ist vor allem auch imstande, den Unterschied zwischen Wissen und Nicht-Wissen zu kennen. Daraus resultiert dann die zugleich moralische und bereits politische Entdeckung, dass die Autorität sich allein vom Grunde aller aufgehäuften Erkenntnisse, aller Kompetenzen in einem überprüfaren Bereich, kurz gesagt, vom Grunde der Geltung der Sache selbst her, ob gemacht oder gar gut gemacht, begründen, rechtfertigen und akzeptieren lässt. Hier tritt die Differenz oder zumindest die Differenzierung zwischen wahrem und falschem Wissen zutage, das heißt –

und dies führt zu einer weiteren politischen Konsequenz – der Unterschied zwischen Wissenschaft und Ideologie. Falsches Wissen zu erkennen vermögen und die Ideologie (und selbst jene der Finanzialisierung der Wirtschaft) zu verurteilen, stellt in der Tat eine der Grundlagen des demokratischen Lebens dar.

Aber mit diesem Ergebnis geht auch eine Gefahr einher. Denn die Situation kann zu einer solchen werden, ja wird unter unseren Augen zu einer solchen, wie sie in einem berühmten Ausspruch eines Unternehmens beschrieben wurde, das seine Mitarbeiter nach bestimmten Kriterien einteilt: in solche, die alles über eine bestimmte Sache wissen (und wir selbst haben gerade eine Lobrede gehalten auf denjenigen, der einen Beruf hat und der weiß, was er in der Ausübung desselben weiß); in denjenigen, der nichts über nichts weiß und so tut, als wüsste er alles über alles: der Direktor; und schließlich in diejenigen, die ein paar wenige Dinge über alles wissen: die Sekretärinnen. Bleibt noch derjenige übrig, der wenig über einen Bereich weiß, den man nicht wirklich als ein *genos* definieren kann: der Spezialist in einem vorübergehenden Fachbereich, also derjenige, der die «Beratung» macht, die «Vorausplanung» und die «Organisation». Man wiederholt nur allzu Bekanntes, wenn man sagt, dass die Mehrzahl der Berufe, die man in zehn Jahren ausüben wird, heute noch gar nicht existieren. Und im Umkehrschluss kann man folglich hinzufügen: Die Mehrzahl derjenigen Berufe, die heute ausgeübt werden, werden in zehn Jahren nicht mehr existieren, ja sogar schon früher. Daraus muss man den Schluss ziehen, dass es quasi auch unmöglich wird, sich ein für alle Mal für ein bestimmtes Fachgebiet auszubilden, denn keines dieser Fachgebiete wird eine ganze Lebensspanne überdauern, nicht einmal die Ausbildungs- oder Lehrjahre. Die Lehrkräfte müssen sich künftig mit einem im besten Fall äußerst geringen Wissensvorsprung auf ihre Schüler begnügen. Die berufliche Fortbildung stellt sich folglich eher wie eine Drohung dar denn als eine Chance, und sie lastet auf den Lehrern noch mehr als auf den Schülern. Schlimmstenfalls wird also nur das gelehrt, was schon nicht mehr aktuell ist. Die Hierarchie der Bildungswege hängt also von den aktuellen Trends auf dem Arbeitsmarkt ab, also von der Werbung, die für bestimmte Berufe mit Zukunft gemacht wird. Es gibt eine Krise auf dem Arbeitsmarkt nicht nur, weil es nicht mehr genügend Stellen gibt, sondern weil sogar und vor allem die Berufe fehlen, die Bestand haben und im buchstäblichen Sinne auch lehrbar und ausübbar sind. Wenn man, wie man uns ständig wiederholt, in der Lage sein muss, im Laufe seines Berufslebens mehrere Male sein Tätigkeitsfeld zu wechseln, so muss man daraus schließen, dass es keine Berufe mehr gibt und dass das Leben eines Menschen sich nicht länger mehr mit seinem Beruf, ja sogar mit seiner Funktion als schöpferisches Wesen identifizieren lässt.

Daher läuft die sogenannte akademische Ausbildung und zumal die durch Spezialisierung geprägte berufliche Ausbildung letzten Endes auf eine Anhäufung von Informationen hinaus, alle nur zeitweilig gültig, aber dringend benötigt, und zwar einzig deshalb, weil ihre Verfallszeit sich immer mehr verkürzt. Die Aktualität bestätigt damit auch, dass sie sich ausschließlich durch die Aufmerksamkeit darauf definiert, was keine Dauer hat, also durch das Unwirkliche. Wenn Informationen als Angaben verstanden werden müssen, die im selben Augenblick, in dem sie zur Kenntnis genommen werden, bereits schon wieder hinfällig werden, dann hat ein Hochschulwesen, das sich auf die Verbreitung dieser aktuellen Informationen beschränkt, keinerlei Zukunft, weil sie nicht einmal eine wirkliche Gegenwart hat.

Es gilt daher ein anderes Modell für das Hochschulwesen in Betracht zu ziehen, das sich von einer entgegengesetzten Annahme leiten ließe: der einer universalen Wissenschaft. Bestimmte Einrichtungen, wie z. B. die *Liberal Arts Colleges* in den USA, verfolgen dieses Ziel. Es geht dabei darum, jemanden zu einem *gentleman* zu erziehen, also zu dem, was man in Frankreich vor einigen Jahrhunderten den «honnête homme» nannte. Erziehen, wohlgemerkt, und nicht nur ausbilden; nicht erziehen, indem man Wissen vermittelt (wovon das staatliche Schul- und Hochschulwesen in Frankreich, das nicht müde wird, den Wert der Ausbildung zu unterstreichen, immer noch ausgeht, da es ja letztlich dabei ist, sich vom eigentlichen Begriff des Wissens zu verabschieden und damit alles andere tut als erziehen), sondern erziehen und demjenigen, der sie bereits verstehen kann, auch Fachkenntnisse vermitteln, ohne dass er sich allerdings auf diese reduzieren ließe und vielleicht nicht einmal irgendwann einen Beruf ausüben wird. Hier stößt man auf den alten Gegensatz zwischen den Freien Künsten (*artes liberales*), die ihren Zweck in nichts anderem als in sich selbst haben, und den Unfreien Künsten (*artes serviles*), die einem anderen Zweck und einer anderen Freiheit dienen. Es handelt sich dabei nicht allein um die Unterscheidung zwischen der knechtischen und entfremdeten Arbeit, die demjenigen, der sie verrichtet, nur das nackte Überleben sichert, und der freien Arbeit, die um ihrer selbst willen getan wird. Es geht dabei auch um die Unterscheidung, die der hl. Augustinus mit den Begriffen *uti* und *frui* umrissen hat. *Uti* setzt voraus, dass man mit einer Sache in der Weise umgeht, dass ihr Zweck in etwas anderem liegt als in ihr selbst. *Frui* impliziert, dass diese Sache selbst und für sich selbst, also nicht im Hinblick auf einen äußeren Zweck, genossen werden soll, oder anders gesagt, es impliziert die Erfahrung eines Zwecks an sich, einer Erfüllung, und zwar in unbedingter Weise.

Für die Erziehung zur (und durch die) universale Wissenschaft gibt es eine klare ethische Rechtfertigung: einen Zweck zu erreichen, der letzten

Endes wieder auf den Menschen selbst, der die Arbeit tut, zurückfällt und nicht in einer äußeren Zweckbestimmung dieser Arbeit liegt. Indem Marx den Unterschied zwischen entfremdeter Arbeit und freier Tätigkeit herausstellte, entdeckte er wieder den hl. Augustinus. Man wäre also gut beraten, den Menschen zu seinem eigenen Wohlergehen zu erziehen, zum Guten selbst und zu nichts anderem – zu dem, was sowohl für ihn als Einzelnen als auch für die anderen gut ist, anstatt ihn nur mit Informationen zu versorgen, die weder ihn noch die Dinge der Welt, ja nicht einmal die Gegenstände der ihn umgebenden Scheinwelt betreffen. Nur so kann man darauf hoffen, der tiefen Verzagttheit desjenigen entgehen zu können, der alles kennt, außer sich selbst – der eines Faust, der alles gelernt hat, aber am Ende seines Lebens doch nichts über sich selbst und auch nichts über seine Bestimmung weiß. Der neuzeitliche Faust tritt dort in Erscheinung, wo der Arbeiter oder der Angestellte sein ganzes, durch entfremdete Arbeit verbrachtes Leben von «freier Zeit» geträumt hat und dann plötzlich im Ruhestand von Panik erfasst wird: Denn er begegnet darin nicht der lang ersehnten Freude an sich selbst, sondern dem Verlust der üblichen Ablenkung; er stößt darin auf das Fehlen von Begegnungen, auf die Evidenz, dass er keinerlei Evidenz über sich selbst besitzt – und im Übrigen nur sehr wenig über die Dinge, die nicht er selbst sind. Wo also lässt sich der Ort des Sich-selbst finden? Wie kann man glauben, es in etwas anderem – den anderen Dingen in der Welt, in all den Gegenständen, die wir produzieren, um die natürliche Welt zu verdecken – finden zu können als im Selbst selbst, von dem man, zudem, nicht einmal mehr eine Vorstellung hat? Das Lehren von Fakten dient nur dazu, die Unmöglichkeit, zum Selbst hinzuführen (anders gesagt, zu erziehen) zu verbergen.

Dieser moralischen Rechtfertigung einer Rückkehr zur Universalität lässt sich eine theoretische Rechtfertigung der universalen Wissenschaft an die Seite stellen. Lesen wir, was Descartes in der ersten seiner *Regeln zur Anleitung der Erkenntniskraft* dazu sagt: «Denn da alle Wissenschaften nichts anderes sind als die menschliche Weisheit, die immer eine und dieselbe bleibt, auf wieviele verschiedene Gegenstände sie auch angewendet sein mag, und von diesen keinen größeren Unterschied empfängt als das Sonnenlicht von der Vielfarbigkeit der von ihm beleuchteten Gegenstände, so ist es nicht nötig, die Erkenntniskraft durch irgendwelche Schranken einzuzengen. Denn die Erkenntnis einer Wahrheit entfernt uns nicht, wie die Ausübung einer Kunstfertigkeit, von der Entdeckung einer anderen, sondern hilft vielmehr dabei. Und wirklich kommt es mir sonderbar vor, daß die meisten Menschen die Kräfte der Pflanzen, die Bewegungen der Sterne, die Verwandlungen der Metalle und die Gegenstände ähnlicher Wissenschafts-

zweige sorgfältig durchforschen und dabei fast niemand über den gesunden Verstand oder diese universale Weisheit nachdenkt, wo doch alles andere nicht so sehr um seiner selbst willen Wertschätzung verdient als vielmehr deswegen, weil es hierzu etwas beiträgt.» Zwei Thesen lassen sich darin erkennen. Zuerst jene von der Einheit der Wissenschaft, die mehr durch ihre bewirkende Ursache (*sapientia humana*) eine wird, als dass sie sich durch die untersuchten Substrate (*subjecta, hypokeimena*) diversifiziert: Nicht nur, dass sich die Wissenschaft nicht auf verschiedene Seinsbereiche beschränkt, um sich in ebenso viele auszufalten, sondern sie schreitet überhaupt nur dadurch voran, dass sie von einem Seinsbereich in den anderen übergeht, indem sie die ontologischen Bestimmungen der Dinge durch eine einzige Methode relativiert, nämlich durch die *mathesis universalis*, die universale Wissenschaft, die mithilfe von Modellen und Parametern (*ordo et mensura*) verfährt. Dann die These vom Vorrang des Wissens um sich selbst, und zwar nur insofern, als dieses Selbst ein wissendes ist. Die *sapientia humana* wird folglich zur *universalis sapientia*, universal als Wissen und weil sie um sich selbst nur insofern weiß, als sie auch um anderes als um sich selbst weiß. «Nichts Nützlicheres aber gibt es hier zu untersuchen, als was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke» (Regel 8). Das *Ego*, das das Erkennen vollzieht, erkennt nicht notwendigerweise sich selbst, nicht, sofern es erkennt, und auch nicht, sofern es möglicherweise mehr oder etwas anderes wäre als ein reiner erkennender Geist – was ziemlich treffend auch unsere eigene Situation beschreibt.

Es ginge also darum, zu erziehen, indem man die universale Wissenschaft lehrt. Auf diese Weise würde die *universitas rerum* die Vereinigung aller Fakultäten rechtfertigen (die der Künste und die der drei höheren Fakultäten: Theologie, Recht und Medizin), um eine Einheit der Wissenschaften in der *universalis humana sapientia* zu erreichen. *Universitas*, dieser Begriff hat zuerst die Korporation der Gelehrten, die *universitas magistrorum et scholarium* bezeichnet, die Gemeinschaft der Lehrer und Studenten, um dann sehr schnell zu einem Begriff für das Werkzeug der Universalität zu werden, der Universalität in verschiedenen Geistern der einzigen *sapientia humana universalis*. Schmälern wir also nicht voreilig diesen großen Ehrgeiz, indem wir unterstellen, dass damit nichts weniger bezweckt worden sei, als ein vollkommenes System der Wissenschaften aufzubauen (wie etwa in der *Enzyklopädie* oder bei Condorcet), oder gar auf ein absolutes Wissen zu zielen für ein Bewusstsein, das selbst ein absolutes sei (Hegel), oder sogar eine in sich geschlossene Lehre vorzulegen über die Vereinheitlichung der Wissenschaften (im Neopositivismus von Carnap). Denn es könnte sich dabei vielmehr darum handeln (und dies war das Ziel von Descartes), den Vorrang

des Erkennens in seinem Vollzug – der ein einziger und in sich einheitlicher ist – über die Vielfalt der Erkenntnisse zu denken, und sei es auch nur in einem bescheidenen Sinne. Anders gesagt, könnte es dabei um den Ehrgeiz gehen, im und durch das Unterrichten von Inhalten und Fertigkeiten die jungen Geister selbst zu erziehen, insofern sie als Erkennende erkennen und sich erfahren, auch wenn sie sich eben noch nicht selbst erkennen. Es geht also darum, zuerst lernen zu lehren. Lernen natürlich das, was sich lernen lässt, die Wissenschaften, wie sie sich bereits herausgebildet haben, und die einzigartige menschliche Weisheit, die sie hervorbringt; aber und vor allem auch das zu lernen, was sich nicht lernen lässt und was nicht als ein Gegenstand der Wissenschaft gewusst werden kann – nämlich das Sein desjenigen, der lernt und der weiß, also das Wissen um die unübersteigbaren Grenzen seiner Endlichkeit und letztlich das Wissen um das unbegreiflich Unendliche –, das, was manche die Achtung vor und die Liebe zu Gott nennen. Erziehen bedeutet im Grunde genommen, das zu lehren, was sich lernen lässt, aber vor allem auch demjenigen, der lernt, seine Macht und seine Endlichkeit zu lehren – ihm den Geist zu öffnen für seinen eigenen *intellectus*.

Folglich lassen sich bestimmte Regeln dafür ausmachen, wie man durch das Lehren dessen, was man nicht selbst ist (die Wissenschaften innerhalb der *mathesis universalis*), zu einer solchen Bildung des eigenen Selbst (*ego cogitans*) gelangen kann. Und das sind auch die Regeln der Universität. Zuerst das, was man nicht weiß, zu lernen lernen: Nicht den Anspruch erheben, alles zu wissen, sondern auch das zu wissen, was wir nicht wissen und niemals wissen werden, und wissen, warum wir es niemals wissen werden. Man muss sich dazu erziehen, auch mit der Unwissenheit umgehen zu können. Studenten, wenn ihr in die Universität eintretet, werdet ihr vieles lernen, aber von all dem ist nichts so entscheidend wie die unendliche Fülle dessen, was ihr niemals wissen werdet und was eure Lehrer auf jeden Fall auch nicht wissen. Von dieser Unwissenheit eine Erfahrung zu machen, habt ihr nur für eine gewisse Zeit die Muße, und paradoxerweise ist dies die Zeit eures Studiums. Ihr werdet entdecken, dass die Bücher, die wir nicht lesen werden, genauso wichtig sind wie diejenigen, die wir gelesen haben werden, vorausgesetzt wir wissen um ihre Titel, wir errahnen ihre Bedeutung, wir spüren, dass sie auf unsichtbare Weise um uns herum gegenwärtig sind. Die Bibliothek umfasst vor allem Bücher, von denen wir bis zu dem Zeitpunkt, wo wir in ihnen blättern, ohne allerdings die Zeit oder den Mut zu haben, sie zu lesen, nicht einmal wussten, dass sie existieren, aber von da an wissen wir, dass sie künftig mit uns sein werden. Ist die Zeit eures Studiums an der Universität vorbei, werdet ihr also wissen oder zumindest solltet ihr wissen oder so tun, als wüsstet ihr; man wird euch mit Gewalt in Subjekte/

Untertanen (frz. *sujets*) verwandeln, von denen vorausgesetzt wird, dass sie wissen, und ihr werdet nicht mehr die Freiheit haben zu lernen, und auch nicht jene zu wissen, was ihr niemals wissen werdet. Dann werdet ihr an der Universität auch die Erfahrung der Wahrheit machen, die zuweilen erreicht, oft aber verfehlt wird. Nirgendwo anders als an der Universität kann man sie tatsächlich erfahren, denn überall sonst hat man dafür weder die Zeit noch den Mut und vor allem auch nicht die Erlaubnis. Anderswo, in einem Unternehmen oder in der Verwaltung, informiert man sich, bastelt an etwas herum, vertuscht, ist man in Eile, mit etwas beschäftigt oder vertreibt etwas. Allein an der Universität kann man ermessen, was man weiß und was man nicht weiß, denn hier genießt man die Freiheit, außerhalb der gängigen Vorstellungen, außerhalb des Stroms dessen, was man (oft ironisch) «Leben» nennt, außerhalb der Aktualität (und noch einmal, ich nenne Aktualität das, was schon morgen nicht mehr von Interesse ist) zu denken. Und tatsächlich eröffnet die Universität den Zugang zu dem merkwürdigen Land, in dem man nicht lügt, wie der Deutschlehrer des späteren Kardinal Lustiger zu seinen Schülern aus der fünften Klasse sagte: «Meine Herren, hier wird nicht gelogen.» Das Plagiat und die Mogelei werden an der Universität als Sünden betrachtet, für die es kein Pardon gibt, weil derjenige, der sie begeht, damit eigentlich nur zeigt, dass er sich das Anliegen der Universität nie zu eigen gemacht hat. Man muss ihn nicht einmal von ihr ausschließen, da er ja nie wirklich in sie eingetreten ist oder ihr zugehört hat. Was übrigens für die Professoren genauso wie für die Studenten gilt. Denn der einzige Unterschied zwischen dem Professor und den Studenten, sagte Heidegger, bestehe nur darin, dass der Professor sehr viel mehr arbeite als seine Studenten. Und ferner herrscht in der Universität eine Ethik der Evidenz, denn die Evidenz, die letztlich nur auf einer Entscheidung beruht – wann kann und muss ich aus Gründen, die selbst wieder evident sein müssen, den Hauch eines Scheins zurückweisen? –, ist vielleicht gar keine Evidenz? Und wann muss ich im Gegenteil auf den Zweifel verzichten und der Evidenz nachgeben? Diese Entscheidung erlaubt es allein, ein Wissen moralisch zu billigen oder, indem man das zurückweist, was alle für unbestritten halten, den Horizont einer neuen Frage zu eröffnen, ja sogar einer neuen Hypothese und folglich die Möglichkeit einer neuen Theorie aufzutun, die noch überzeugender ist. Es gibt eine Entscheidung für die Wahrheit, ja sogar eine Entscheidung, die die Wahrheit tut, aber auch eine Entscheidung, die die Wahrheit hasst und sie ablehnt. Wer entscheidet darüber? Nicht die Evidenz, denn sie ist von ihr abhängig. Also eine andere Instanz, die Liebe zur Wahrheit (oder der Hass auf sie). Die höchste christliche Tugend, so hat einmal Pascal gesagt, ist die Liebe zur Wahrheit. Und schließlich muss man begreifen, dass jedes

Wissen seine Grenzen hat und dass keine Wissenschaft sich einfachhin die Rolle der anderen aneignen darf (weder die Physik, noch die Chemie, noch die Ökonomie, noch irgendeine Geisteswissenschaft kann den Anspruch auf die Rolle oder den Rang einer letzten Wissenschaft, d. h. einer ersten Philosophie, erheben). Und übrigens bringen die Anmaßungen in den Wissenschaften, die zunächst zu Idolatrien des Wissens, dann zu Ideologien (die höchste Form des Imperialismus auf dem Gebiet des Wissens) führen, die schlimmsten Anthropomorphismen hervor, z. B. wenn man denkt, Gott sei ständig dabei, Geometrie zu betreiben, oder dass der Zufall die Welt durch einen universellen Kalkül hervorbringt. Das Bewusstsein ihrer Bedingungen der Möglichkeit ist das, was zugleich eine Wissenschaft und ihre Grenzen definiert. Dies also sind einige ethische Regeln, die es einer Universität erlauben, ihren Namen zu Recht zu tragen und ihr eigenes Wesen zu achten.

Aber es kommt noch etwas hinzu. Denn der Mensch (der Student wie der Professor) reduziert sich nicht nur auf seinen *intellectus*, so wie er auch nicht nur vom Brot allein lebt, das er isst. Wir lernen, aber warum lernen wir? Bestenfalls um der Liebe zur Weisheit willen: «Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen», sagt Aristoteles. Gewiss, aber woher kommt dieses Verlangen? Die Tiere streben nicht nach Wissen und auch nicht danach, immer mehr und immer besser zu wissen. Sie streben nicht danach, mehr und besser zu wissen, weil sie um das wissen, wonach sie streben, ohne nach dem Wissen um seiner selbst willen zu streben. Das Tier erkennt innerhalb der Grenzen seines Verlangens und hat ein Verlangen innerhalb der Grenzen dessen, was es erkennt, wohingegen der Mensch nach Maßgabe seines grenzenlosen Verlangens erkennt und folglich danach strebt, was er nicht kennt. Dem Menschen kommt das Privileg zu, Fragen zu stellen, auf die es nicht unmittelbar eine Antwort gibt. Und gleich zuerst diese erste Frage: Wer kann die Weisheit benennen, wer kann sie bestimmen, um sie anzustreben? Wer wagt es überhaupt, nach ihr zu streben? Niemand oder fast niemand in unseren Gesellschaften würde noch darauf in aller Öffentlichkeit einen Anspruch erheben. Von daher auch diese zweite Frage: Man muss sie folglich, um nach ihr zu streben, bereits lieben, noch bevor man sie kennt. Aber wer strebt ernsthaft nach der Weisheit? Das Streben nach Wissen setzt bereits die Liebe zu der noch unbekanntem Wahrheit voraus. Aber lieben wir wirklich die Wahrheit? Der hl. Augustinus hat besser als jeder andere die Schwierigkeit einer solchen Liebe zur unbekanntem Weisheit beschrieben: «Warum aber «erzeugt Wahrheit Haß», warum ist zum Menschenfeind geworden der Mensch, den du gesandt, der die Wahrheit verkündete (Joh 8, 40; Gal 4, 16), da man doch das glückliche Leben liebt, das nichts anderes ist als Freude an der Wahrheit? Das ist der Grund: Man liebt die Wahrheit wohl, aber so, daß

wer etwas anderes liebt als sie, nun auch will, daß eben das die Wahrheit sei, und, weil er sich nicht täuschen lassen will, nun auch nicht zugeben will, daß er auf falschem Wege ist. So haßt man die Wahrheit um eines andern willen, das man an ihrer Statt liebt. Man liebt sie, wenn sie leuchtend lockt, und haßt sie, wenn sie straft» (*Bekenntnisse*, X, 22,34). Die Weisheit impliziert die Liebe zur Weisheit, die ihrerseits wiederum von den Gesetzen der Liebe abhängig ist. Man erkennt nur insofern, als man das akzeptiert, was sich zu erkennen gibt. Denn es zu bestreiten, so wie man die Evidenz bestreiten kann, bleibt immer möglich.

Aus diesem Grund kann auch keine wahrhafte Universität auf die Theologie verzichten. Wenn es kein Wissen und also auch keine Lehre und keine Erziehung ohne Liebe zur Wahrheit gibt, dann gibt es folglich dies alles auch nicht ohne eine Wissenschaft der Liebe. Daher auch die entscheidende Rolle, die der Theologie zukommt, die in diesem Sinne zumindest als Königin der Wissenschaften zu gelten hat. Die Universalität der Universität verlangt danach, dass die Theologie in ihr ihre eigene Fakultät erhält. Und dies ist keineswegs in ihr Belieben gestellt. Newman hat dafür das entsprechende Argument geliefert: «Wenn es irgendwo eine Wissenschaft gibt, die wenigstens den Anspruch erheben kann, nicht übergangen, sondern gepflegt und entweder ausdrücklich angenommen oder ausdrücklich verworfen zu werden, dann ist das die Theologie. Wenn es eine Wissenschaft gibt, die man in einem Plan für den Universitätsunterricht nicht weglassen kann, ohne damit eine positive Leugnung ihrer Wahrheit auszusprechen, so ist es diese alte, diese weitverbreitete Philosophie» (*Die Idee der Universität*, III, 9). Die amerikanischen Universitäten erinnern uns daran: Unter welchem Begriff man sie auch fassen mag (*Divinity School, Department of Religion, Faculty of Religious Studies*, etc.), die Theologie bildet die Mitte jeder Universität. Und wenn man sie, wie an den staatlichen Universitäten in Frankreich, verbieten will, dann breitet sie sich «unter der Notwendigkeit der Wahrheit» (Aristoteles) und zuweilen in wildwuchernden und fehlgeleiteten Formen in anderen Fakultäten und Fachbereichen aus.

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus.

ANMERKUNGEN

¹ Die Universität Pazmany Pater von Budapest hat Jean-Luc Marion am 27. September 2011 die Ehrendoktorwürde verliehen. Bei diesem Anlass hat Jean-Luc Marion diese Rede gehalten, die wir hier mit seiner freundlichen Genehmigung abdrucken. Ihm sei dafür herzlich gedankt.

PETER WALTER · FREIBURG IM BREISGAU

UNIVERSITÄT UND THEOLOGIE IM MITTELALTER¹

Die einen verbinden mit dem im italienischen Frühhumanismus aus einer gewissen terminologischen Verlegenheit heraus entstandenen Begriff Mittelalter (*media aetas*) die Vorstellung des Niedergangs und Verfalls bzw. einer finsternen, unaufgeklärten Epoche und warnen bei bestimmten Gelegenheiten davor, dorthin zurückzukehren, die anderen, vor allem konservative Kreise innerhalb der römisch-katholischen Kirche oder eher überkonfessionelle postmoderne Strömungen wie die «Radical Orthodoxy», idealisieren diese Zeit als die Hochzeit des christlichen Abendlands, in der zwischen Glaube und Vernunft eine im Spätmittelalter zerfallende und in der Neuzeit endgültig zerbrochene Harmonie herrschte, und wünschen sich diese wieder herbei. Weder die einseitig negative noch die einseitig positive Wertung wird dieser Epoche gerecht. Das Mittelalter ist eine ungemein spannungsgeladene Zeit mit Licht- und Schattenseiten wie jede andere auch. Zu ihren Errungenschaften gehört ohne Zweifel die Institution der Universität, die im Europa des 12. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und – trotz aller Wandlungen und Veränderungen im Lauf der Geschichte – bis heute präsent ist.

Die Entstehung der Universität im Mittelalter

Mit der Universität bildete sich im europäischen Mittelalter eine Form höheren Unterrichts heraus, für die es vorher und andernorts kaum Parallelen gibt. Die ersten Universitäten, für die sich allmählich der Begriff des *studium generale* etablierte, entwickelten sich aus am jeweiligen Ort vorhandenen Schulen, in Bologna aus den dortigen, von einzelnen Juristen privat betriebenen Rechtsschulen und in Paris aus der Kathedralschule von Notre Dame, an der Theologie gelehrt wurde, und privaten Bildungsstätten für die *Artes*, Recht und Medizin. Der Ruf dieser Schulen zog Bildungswillige aus ganz Europa an, was die Notwendigkeit einer gewissen Organisation (Un-

PETER WALTER, geb. 1950, Professor für Dogmatik und Direktor des Arbeitsbereichs Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut) an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

terbringung und Versorgung, Räume für die Lehre, Unterrichtsmaterial und die Gerichtsbarkeit bei Streitfällen und vieles andere mehr) sowie gewisser Standards für Lehre und Prüfungen mit sich brachte. Während die Initiative zur Institutionalisierung in Bologna von den Studierenden ausging, meist Männern, die sich für ein Amt, das sie teilweise schon innehatten, juristisch qualifizieren wollten, waren es in Paris die Lehrenden, die einer möglichen oder tatsächlichen Konfusion der Lehre durch Zusammenschlüsse und Regeln begegnen wollten. Diese beiden unterschiedlichen Typen, Universitäten als Zusammenschlüsse von Studierenden, die ihre Lehrer anstellten und besoldeten, oder als solche von Lehrenden, die die Studierenden zuließen, wurden für alle folgenden Gründungen maßgebend. Die ersten *studia generalia* entstanden gleichsam von unten und wurden anschließend durch eine überregionale Macht anerkannt. Dafür bot sich das Papsttum an, das diese Aufgabe gerne aufgriff, um seinen universalen Anspruch zu unterstreichen, das sich vor allem auch, neben den ortskirchlichen Instanzen wie den Bischöfen, für die Theologie und deren Rechtgläubigkeit als zuständig betrachtete. Weltliche Fürsten oder die Städte, in denen Universitäten angesiedelt waren, schalteten sich ebenfalls ein. Für die Durchsetzung der Universitätsidee war nicht nur die Tatsache entscheidend, dass die Mitglieder der Gemeinschaft aus Lehrenden und Lernenden (*universitas magistrorum et scholarium*) sich universal rekrutierten, sondern auch, dass die hier erworbenen akademischen Grade überall Geltung erhielten. Auch hierfür bewährte sich der universalkirchliche Einfluss des Papsttums. Es nimmt nicht wunder, dass die zur gleichen Zeit wie die ersten Universitäten entstehenden, ebenfalls zentral geleiteten und in der damals bekannten Welt agierenden Bettelorden der Dominikaner, Franziskaner und Augustinereremiten, nachdem sie die Universität als eines ihrer Aufgabengebiete entdeckt hatten und dort zugelassen worden waren, zu tragenden Säulen dieser Institution wurden.

Die ersten Universitäten hatten eindeutige Schwerpunkte: War es in Bologna die Jurisprudenz, so in Paris die Theologie, in beiden Fällen verbunden mit den *Artes liberales*, die die Bildungsvoraussetzungen für ein höheres Studium vermittelten. Aus den in Montpellier bereits im 12. Jahrhundert angesiedelten Medizinschulen entstand eine angesehene Medizinuniversität. Vor der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, ab der die Einrichtung von theologischen Fakultäten zum universitären Standard gehörte, gab es eine solche nur in Paris sowie in den nach dessen Muster organisierten Universitäten Oxford und Cambridge. Während in Südeuropa nach dem Vorbild von Bologna die Konzentration auf eine Fakultät mit den notwendigen propädeutischen Fächern die Regel blieb, bildete sich in

Nordeuropa ein Universitätstyp heraus, der vier Fakultäten umfasste: die «niedere», weil vorbereitende, der *Artes* und die «höheren» der Theologie, Jurisprudenz und Medizin.

Die Theologie an der Universität

Mit der Institutionalisierung der Universität als Ort methodisch reflektierter und von einer Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden öffentlich betriebener Reflexion über die Wirklichkeit hat im Mittelalter auch für die Theologie eine neue, bis in die Gegenwart andauernde Phase ihrer Geschichte begonnen. Nicht dass es vorher keine Theologie und keine Orte gegeben hätte, an denen diese gepflegt wurde. An den Kloster- oder Kathedralschulen wurde bereits das betrieben, was die Universitäten übernahmen, eine formale Schulung entsprechend dem spätantiken Wissenschaftsideal des *Trivium* aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik, d.h. aus dem grammatisch korrekten, den Gesetzen der Logik folgenden und argumentativ schlagkräftig eingesetzten Lateinischen als Gelehrtensprache, und der Erwerb einer Allgemeinbildung, die für das Verständnis der Heiligen Schrift notwendig war. An den Schulen wurden auch bereits die Konflikte ausgetragen, die aus der Anwendung dieser methodischen Regeln auf die Materie der Theologie, die Heilige Schrift, entstanden. Der Streit entzündete sich immer wieder an der Frage der Legitimität des Gebrauches der Dialektik in der Theologie. So standen sich etwa in der Mitte des 11. Jahrhunderts die beiden aus der Schule von Chartres hervorgegangenen Theologen Berengar († 1088), der in Tours eine Schule betrieb, und Lanfrank († 1089), der im Kloster Bec in der Normandie lehrte, bevor er hier Abt und später Erzbischof von Canterbury wurde, in der Frage der Eucharistielehre gegenüber. Während ersterer mit Hilfe der Dialektik die aus der Heiligen Schrift in das Hochgebet der Messe übernommenen Worte über Brot und Wein zu verstehen suchte, lehnte letzterer diesen Gebrauch strikt ab, um sich allein an die Autorität der Schriftworte zu klammern. Berengar wurde mehrfach kirchlich verurteilt und ging in die Geschichte des Eucharistietraktates als «Symbolist» ein, was man heute allerdings differenzierter betrachtet. Die Auseinandersetzung trug mit dazu bei, die Auffassung von der «Transsubstantiation» zu entwickeln, die die Eucharistieproblematik keineswegs ausschließlich unter Rekurs auf die Heilige Schrift, sondern mit Hilfe aristotelischer Kategorien wie Substanz und Akzidenzien zu klären unternahm. Im darauffolgenden Jahrhundert standen sich der ebenso geniale und scharfsinnige wie unruhige Petrus Abaelard (1079–1142) und der feinsinnige Mystiker und

wortgewaltige Kirchenpolitiker Bernhard von Clairvaux (1090–1153) gegenüber, der die kirchliche Verurteilung Abaelards erreichte. Während dieser die Dialektik einsetzte, um widerstreitende Aussagen der Bibel und der Kirchenväter zu versöhnen, sah Bernhard allein schon im Aufspüren und Zusammenstellen solcher Widersprüche eine Erschütterung der Autorität und eine Förderung des Zweifels. Auf lange Sicht jedoch hat sich die dialektische Methode bewährt. Auf dem Prinzip des Zusammentragens unterschiedlicher, teilweise gar widersprüchlicher Aussagen von Autoritäten, um sie systematisch zu untersuchen und auf ihre Geltung hin zu befragen, beruhen die epochemachenden Werke, die sowohl für das Studium der Theologie wie des Kirchenrechts über Jahrhunderte hinweg die Basis bildeten: die *Quatuor libri sententiarum* des in Paris zunächst als Theologe und schließlich als Bischof wirkenden Petrus Lombardus († 1160) und die *Concordantia discordantium canonum*, die der Bologneser Kanonist Gratian, der als Person vollständig hinter seinem Werk zurücktritt, vor 1140 verfasste. Während die «Sentenzen» bis ins 16. Jahrhundert neben der Bibel das maßgebliche theologische Lehrbuch blieben und erst dann durch die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (1225–1274) abgelöst wurden, bildete das in das *Corpus iuris canonici* integrierte *Decretum Gratiani* auch weiterhin die Grundlage des kanonistischen Unterrichts. Beide stammen noch aus der Zeit vor dem Entstehen der ersten Universitäten, wurden dort aber dankbar rezipiert.

Die Bedeutung der Aristotelesrezeption für die Theologie

Einen entscheidenden Schub erhielt die Entwicklung einer wissenschaftlichen Theologie durch die Rezeption des Corpus Aristotelicum seit dem 12. Jahrhundert, nicht nur der für das *Trivium* maßgeblichen logischen Schriften, die man in der Übersetzung des Boëthius († 524) seit dem 11. Jahrhundert gebrauchte. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts stand das gesamte, sei es aus dem Arabischen, sei es aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, Werk des Aristoteles den unterschiedlichen, an den neu entstandenen Universitäten betriebenen Wissenschaften zur Verfügung. Zentrum der Aristotelesrezeption und zugleich der Ort, an dem die entscheidenden Kämpfe darum ausgetragen wurden, war die Universität Paris, genauer deren Artistenfakultät. Trotz mehrerer Verbote vor allem naturphilosophischer und metaphysischer Schriften des Aristoteles nahm die Fakultät das gesamte aristotelische Schrifttum 1255 in ihr Lehrprogramm auf, was auch von anderen Universitäten übernommen wurde und zu einer Vereinheitlichung der in diesen Bildungseinrichtungen gepflegten Wissenschaftssprache beitrug. Wie

auch das arabische und jüdische Denken, die sich den Aristotelismus bereits vor dem christlichen anverwandelt hatten, rezipierte letzteres diesen in eklektischer Weise und reichernte ihn um (neu)platonische Elemente an.

Aristoteles wurde für das mittelalterliche Denken sowohl im Hinblick auf die Etablierung einer einheitlichen Terminologie als auch für das Wissenschaftsverständnis insgesamt maßgebend. Wollte Theologie als im Rahmen einer Universität angesiedelte Wissenschaft verstanden werden, dann hatte sie sich am aristotelischen Wissenschaftsideal zu orientieren bzw. damit auseinanderzusetzen. Aristoteles verstand unter Wissenschaft ein Verfahren, das aus einsichtigen Prinzipien schlussfolgernd wahres und notwendiges Wissen gewinnt.

Kann die Theologie, die nicht von evidenten Prinzipien, sondern von Glaubensaussagen ausgeht, überhaupt in diesem Sinn als Wissenschaft verstanden werden? Die Theologen gaben auf diese Frage unterschiedliche Antworten. Nach Thomas von Aquin kann die Theologie durchaus als Wissenschaft gelten, da sie Prinzipien hat und rational aus ihnen Schlussfolgerungen zieht. Das Problem, dass ihre Prinzipien nicht wie bei anderen Wissenschaften aus sich heraus einsichtig, sondern durch den Glauben vorgegeben sind, versucht er zu lösen, indem er die Theologie nach dem Modell einer untergeordneten Wissenschaft (*scientia subalternata*) versteht. Sie ist keine Wissenschaft im ursprünglichen Sinn wie die Arithmetik oder die Geometrie, deren Prinzipien auf Grund des natürlichen Lichts der Vernunft unmittelbar eingesehen werden. Sie gleicht der Musik oder der Optik, die ihre Prinzipien jeweils von den beiden erstgenannten Wissenschaften übernehmen und deshalb als Wissenschaften im abgeleiteten Sinn gelten. Die Theologie hat gleichfalls Prinzipien, die Glaubensartikel, die zwar nicht für die menschliche Vernunft, wohl aber für Gott und die Seligen evident sind, sie gehören zur *scientia Dei et beatorum*. Insofern sie von diesen Prinzipien ausgeht, in die Gott durch Offenbarung Einblick gewährt, erfüllt die Theologie nach Thomas durchaus die Bedingungen, um als Wissenschaft gelten zu können. Aufgrund dieser Basis im Wissen Gottes ist die Theologie als Wissenschaft allen anderen Wissenschaften voraus und hat einen größeren Gewissheitsgrad als diese. Die Aufgabe der Theologie ist eine zweifache: Zum einen gewinnt sie, schlussfolgernd aus diesen Prinzipien, Einsicht in die Glaubensartikel, zum anderen vermag sie die gegen diese vorgebrachten Argumente aufzulösen bzw. zu widerlegen. Thomas kennt darüber hinaus auch die Fähigkeit der Vernunft, ohne Rückgriff auf die Glaubensartikel, allein im natürlichen Licht der Vernunft (*lumen naturale*) Wahrheiten über Gott wie seine Existenz und seine Wesensattribute (Einheit, Güte usw.) zu beweisen. Diese Theologie ist aber nicht die spezifisch christliche, die

auf der Offenbarung aufrucht, sondern eine metaphysische, wie sie bereits Aristoteles betrieben hat, der das, was man später Metaphysik nannte, als «Theologie» bezeichnet hat. Philosophische und auf Offenbarung basierende Theologie unterscheiden sich nicht hinsichtlich des Gegenstandes, Gott, sondern hinsichtlich der Perspektive (*ratio*), aus der sie betrieben werden: erstere im natürlichen Licht der Vernunft, letztere im Licht des Glaubens. Thomas sieht beide Erkenntnisweisen in Harmonie zueinander, die Offenbarungstheologie setzt die philosophische Theologie als *praeambula fidei* voraus, sie ersetzt sie nicht, sondern vollendet sie, etwa dadurch, dass das aus sich nicht einsehbare Wesen Gottes aufgrund der Offenbarung als dreieines erkannt wird.

Das thomanische Harmoniemodell hatte jedoch nur so lange Bestand, als seine Aristotelesinterpretation nicht in Frage gestellt wurde. Dies geschah noch zu seinen Lebzeiten an der Artistenfakultät zu Paris, wo Magister wie Siger von Brabant († vor 1284) und Boëthius von Dacien († vor 1284) nach dem genuinen und nicht nach dem theologisch gewendeten Aristoteles fragten und sich dabei an dem maßgeblichen arabischen Aristoteles-Komentator Averroës (1126–1198) orientierten. Sie vertraten als philosophische Einsichten die aristotelischen Auffassungen von der Ewigkeit der Welt und der Einheit der Vernunft, die sich mit der christlichen Schöpfungslehre und Eschatologie nicht vertrugen. Der früher für diese Strömung gebräuchliche zusammenfassende Begriff «(lateinischer) Averroismus» trifft die Sache weniger als der heute favorisierte «(radikaler) Aristotelismus». Dieser wurde 1270 und erneut 1277 gemäß dem damals in der Kirche geübten Prinzip der Subsidiarität von dem zuständigen Bischof von Paris, Stephan Tempier, verurteilt. Dessen Verdikt scheint dabei auch vor Thomas nicht Halt gemacht zu haben, und dies obwohl Thomas sich gegen die «Averroisten» gewandt hatte; jedenfalls hat man es im Vorfeld seiner Heiligsprechung im Jahre 1325 so empfunden. Die Pariser Artisten haben keineswegs eine doppelte Wahrheit vertreten, wie ihnen der Bischof im Prolog seiner Verurteilung vorwarf und wie man lange in historischen Darstellungen behauptete, sondern auf die Autonomie der Metaphysik gegenüber der Offenbarungstheologie insistiert.

Der Konflikt drehte sich letztlich um den Wissenschaftsstatus der Theologie. Muss sie sich einem allgemein anerkannten Wissenschaftsverständnis unterordnen, und sei es auch mittels des Kunstgriffs einer *scientia subalternata*, oder kann sie auf ihrer Eigenständigkeit bestehen? Man kann die Verurteilung von 1277 auch als Versuch interpretieren, die Eigenständigkeit der Theologie als Wissenschaft herauszustellen, indem der Anspruch der Aristoteliker auf die Definitionshoheit, was denn Wissenschaft sei, in die

Schranken gewiesen wird. Dann würde sie in die Zukunft weisen und wäre keineswegs als Beweis für das «finstere Mittelalter» geeignet, in dem die Kirche jeden Fortschritt verhindert habe.

Die Eigenständigkeit der Theologie

Im Unterschied zu Thomas haben die führenden Denker aus dem Franziskanerorden seiner und der folgenden Zeit die Subsumierung der Theologie unter das aristotelische Wissenschaftsideal kritisch betrachtet oder ausdrücklich abgelehnt. Bonaventura († 1274), der zeitgleich mit Thomas an der Pariser Universität Theologie lehrte, stieg bald zum Ordensgeneral auf, dem vor allem die Pflege des Gedächtnisses des Gründers Franziskus am Herzen lag, und wurde später Kurienkardinal. Ihn als Antiaristoteliker zu bezeichnen, ginge sicher zu weit. Ein solcher war ohne Zweifel sein Schüler Petrus Johannes Olivi († 1296), der sich im Armutsstreit als Verfechter radikalen Besitzverzichtes engagierte. Anders als dieser hat Bonaventura durchaus den aristotelischen Grundsatz übernommen, dass die Erkenntnis bei der Sinneswahrnehmung einzusetzen habe, diesen aber mit der augustinischen Auffassung einer göttlichen Erleuchtung verbunden, welche es dem denkenden Menschen ermögliche, auf dem Weg mystischer Erkenntnis zur seligen Schau Gottes aufzusteigen. Gleichfalls im Anschluss an Augustin wertete er die Kategorie der Relation, die in der aristotelischen Kategorientafel an unterer Stelle rangiert, auf und deutete das Seiende nicht als Selbständiges, sondern als durch den Bezug zum Schöpfer Bestimmtes. Auch wenn die Philosophie für ihn mehr ist als Propädeutik der Theologie und eine gewisse selbständige Funktion hat, so ist sie dieser doch eindeutig nachgeordnet.

Für Johannes Duns Scotus († 1308), dem nur ein relativ kurzes Wirken an den Universitäten Paris und Oxford sowie am Ordensstudium in Köln beschieden war, unterscheiden sich Theologie und Metaphysik wie *scientia practica* und *scientia theoretica*. Sie bilden zwei unterschiedliche Ausprägungen von Wissenschaft. Grund für diese Unterscheidung ist die Tatsache, dass die Theologie es nicht wie die Metaphysik ausschließlich mit dem überzeitlich Allgemeinen, sondern vor allem mit dem geschichtlich Konkreten und Einmaligen zu tun hat, wie es die Heilige Schrift bezeugt. Vor diesem Hintergrund ist auch die vor allem von Wilhelm von Ockham († 1347) geprägte Unterscheidung zwischen der Allmacht Gottes als absolute (*potentia Dei absoluta*) und geordnete (*potentia Dei ordinata*) zu sehen. Dabei geht es keineswegs um das Denken eines in seiner absoluten Allmacht gerade-

zu unheimlichen «Willkürgottes», sondern um das Bedenken der Freiheit Gottes und damit letztlich um die Eigenständigkeit der Letztere reflektierenden Theologie. Die franziskanische Richtung eröffnete aber nicht nur der Theologie, sondern auch den übrigen Wissenschaften neue Perspektiven und befreite sie von einem Denken in Notwendigkeiten («Nezessitarismus»). In der Metaphysik stand nicht mehr nur das notwendige Seiende im Vordergrund, sondern das mögliche, das kontingente. Dadurch wurden auch in der Naturphilosophie und in den Naturwissenschaften neue Möglichkeiten entdeckt. Die Betonung der Eigenständigkeit der Theologie, wofür man teilweise auch bereit war, den (aristotelisch verstandenen) Wissenschaftsstatus dranzugeben, hatte die Freisetzung der übrigen Wissenschaften zur Folge.

Wilhelm von Ockham ist keineswegs das «Enfant terrible», als das man ihn lange stilisiert hat und auch heute in gewissen Kreisen hinstellt, mit dem die mittelalterliche Harmonie zwischen Wissen und Glauben zerbrochen sei. Diese Harmonie ist doch eher ein Ideal, um nicht zu sagen eine Fiktion. Erreichbar ist sie wohl nur per Dekret und nicht auf dem Weg, wie Wissenschaft damals wie heute funktioniert, durch den freien Austausch der am wissenschaftlichen Gespräch Beteiligten im Angesicht von und mit einer kritischen Öffentlichkeit. Ockham musste bei den Verteidigern der thomanischen Position, wie dem Oxforder Dominikaner und Universitätskanzler Johannes Lutterell († 1338), auf heftigen Widerstand stoßen. Dieser verlor zwar über dem Streit seinen Posten, weil die übrigen Magister mehrheitlich zu dem Kritisierten hielten, verlagerte die Auseinandersetzung aber 1324 durch Anzeige an die päpstliche Kurie in Avignon, wo er bei dem anschließenden Prozess gegen Ockham gutachtete. Letzterer entzog sich dem Verfahren nach vier Jahren schließlich zusammen mit seinem wegen des Armutsstreites in Avignon vorgeladenen Ordensgeneral und suchte und erhielt Zuflucht am Hof des zuverlässigen Papstgegners und Beschützers aller von diesem Gemaßregelten, des seinerseits exkommunizierten Kaisers Ludwig des Bayern (1314–1347). In Avignon traf er übrigens den aus ähnlichen Gründen gleichfalls dort angeklagten Dominikanertheologen Meister Eckhart († 1328), dessen Lehre posthum verurteilt wurde. Das gleiche Schicksal scheint allerdings zu keiner Annäherung zwischen den beiden inkriminierten Theologen geführt zu haben.

Die Auseinandersetzungen um die richtige Aristotelesinterpretation führten an den Universitäten des 14. und 15. Jahrhunderts zum Streit zwischen den beiden Möglichkeiten der Aristotelesauslegung, die als «Wege» bezeichnet wurden. Während die einen sich bei der Interpretation des Aristoteles auf zeitgenössische Autoren (*moderni*), wie Ockham oder den Grün-

dungsrektor der Universität Heidelberg, Marsilius von Inghen († 1396), stützten (*via moderna*), orientierten sich die anderen, die etwa in Köln das Sagen hatten, an älteren Auslegern (*antiqui*) wie Thomas von Aquin, Albertus Magnus († 1280) oder Duns Scotus (*via antiqua*). Während letztere die dabei zutage tretenden Widersprüche zwischen den Aussagen des antiken Philosophen und dem christlichen Glauben durch Interpretation zu harmonisieren suchten, pochten erstere auf den Literalsinn der aristotelischen Schriften und nahmen eine Unvereinbarkeit zwischen Philosophie und Theologie in Kauf. Das Problem war wissenschaftsintern letztlich nicht zu lösen, weshalb man – gleichsam im Vorgriff auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 – per Beschluss der einzelnen Körperschaft oder per Dekret der zuständigen Autorität die Zugehörigkeit einer Universität zu einem der Wege festlegte oder regelte, wenn denn schon beide Richtungen vorhanden waren, dass sie in unterschiedlichen Einrichtungen nebeneinander her betrieben wurden.

Auf lange Sicht begünstigten die Auseinandersetzungen um den «Weg» in Philosophie und Theologie eine Schiedsstelle, als die sich das Papsttum anbot, das ja bereits als global agierende Instanz bei der Gründung oder Anerkennung der Universitäten maßgeblich beteiligt war und das die sich ihm bietende Möglichkeit zum Ausbau seiner Ansprüche tatkräftig nutzte. Auf lange Sicht hat es den Thomismus gefördert, auch wenn immer wieder davon die Rede war, dass keine der philosophisch-theologischen Schulen und Traditionen bevorzugt werden sollte. Doch seit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts hat die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ausgehend von der Hochburg der *via antiqua* Köln ihren Siegeszug durch die Universitäten angetreten. Waren es zunächst Dominikaner, die ihren Mitbruder favorisierten, haben seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die Jesuiten, die bis zur Aufhebung des Ordens 1773 mehr oder weniger das katholische Bildungswesen beherrschten, die Orientierung an Thomas auf ihre Fahnen geschrieben. Freilich war diese nicht so sklavisch, wie gerade der «Gnadenstreit» an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zeigt, in dem die Jesuiten eine offenerere, die neuzeitliche Freiheitsdiskussion aufnehmende Position vertraten als die auf die Thomasexegese festgelegten Dominikaner.

Die an der mittelalterlichen Universität betriebene Theologie hatte bei aller methodischen Strenge etwas Spielerisches und sie konnte sich dieses leisten, weil sie nicht primär auf Wissensvermittlung im Sinne einer Ausbildung hin ausgerichtet war. Theologie wurde nicht hauptsächlich im Hinblick auf einen kirchlichen Beruf studiert, sondern um ihrer selbst willen. Die einfachen Priester auf dem Land, die das Gros des geistlichen Standes bildeten, hatten keine höhere Ausbildung. Sie verfügten lediglich über die Fertigkeiten, die sie für ihre Tätigkeit, das Messelesen und die Spendung der

Sakramente, brauchten. Der gebildete Priester, wie er etwa in bedeutenderen städtischen Pfarreien zum Einsatz kam und dort eine wirkliche Seelsorge betrieb, die das Predigen einschloss, erwarb seine Bildung weniger durch das Studium der Theologie als das der *Artes liberales*. Die Mitarbeiter der kirchlichen Verwaltung bis in die Spitze des Bischofsamtes hinein hatten, wenn sie überhaupt über akademische Erfahrungen verfügten, ein kanonisches oder juristisches Studium absolviert, ein theologisches war für eine kirchliche Karriere nicht notwendig. Lediglich in den Orden, vor allem den Bettelorden, gab es eine breitere theologische Bildung. Dass die Theologie um ihrer selbst und dann auch mit einer gewissen selbstverliebten Lust an der Diskussion und der dafür notwendigen Zuspitzung betrieben wurde, war den Kritikern immer ein Dorn im Auge. Sie bemängelten von Bernhard von Clairvaux im 12. bis zu Erasmus von Rotterdam († 1536) im 16. Jahrhundert die Spitzfindigkeiten, die im Rahmen der Universitätstheologie ausgebrütet wurden. Eine philosophisch-theologische Ausbildung für das Seelsorgepersonal wurde erst seit dem 16. Jahrhundert, wiederum durch das Wirken der Jesuiten, und in Konkurrenz zu den evangelischen Hochschulen zum Standard.

Und heute?

Angesichts der gegenwärtigen Umbruchsituation erscheint der Blick zurück ins Mittelalter durchaus lehrreich zu sein. Er zeigt zum einen, dass die Universität in den ersten Jahrhunderten ihrer Existenz ebenso ein in ständigem Umbau befindliches Haus war wie heute, und zum anderen, dass die Theologie darin vielleicht einen unangefochtenen Platz hatte als gegenwärtig, dass sie aber selber um ihren Status als Wissenschaft ringen musste und rang. Auch angesichts der Tatsache, dass heute die Naturwissenschaften einseitig zu bestimmen scheinen, was als Wissenschaft zu gelten hat, mag ein Blick auf die Anfangszeiten der Universität und deren Auseinandersetzung um den Wissenschaftscharakter der einzelnen Disziplinen hilfreich sein. Auch damals wurde versucht, ein Paradigma, das aristotelische, absolut zu setzen. Es ist gerade die Theologie gewesen, die dieses gesprengt hat und dadurch auch den anderen Wissenschaften, nicht zuletzt den Naturwissenschaften, einen größeren Freiraum eröffnet hat. Dass sie bzw. das kirchliche Lehramt dann aber auch wieder versucht hat, diesen mit Berufung auf wirkliche oder angebliche Offenbarungswahrheit einzuschränken, steht auf einem anderen Blatt. Die mittelalterliche Universität war keineswegs ein Hort der großen Selbstverständlichkeiten und der Beharrung. Man gewinnt

vielmehr den Eindruck einer ungeheuren Dynamik. Diese gründet letztlich damals wie heute in der Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des wissenschaftlichen Fragens. Man möchte den heutigen Universitäten gerne etwas weniger Aufgeregtheit und Umtriebigkeit, dafür mehr Ruhe und Zeit für diese ihre Grundaufgabe wünschen. Die wissenschaftliche Tätigkeit wäre spannend genug. Die Theologie könnte und sollte damals wie heute einen unverwechselbaren Beitrag leisten, indem sie Fragen wie die nach der Wahrheit thematisiert, die Gefahr laufen, über der Geschäftigkeit des Universitätsbetriebs ins Hintertreffen zu geraten.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Beitrag erschien ursprünglich in etwas erweiterter Form in: Helmut HOPING (Hg.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 18–32. Weitere Literaturhinweise: Ulrich KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Tübingen 1974. Berndt HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982. Walter RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter*, München 1993. Peter SCHULTHESS – Ruedi IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich – Düsseldorf 1996. Charles H. LOHR, *Art. Theologie im lateinischen Christentum des Mittelalters*, in: Theologische Realenzyklopädie 33 (2002) 276–279. Thomas RICKLIN, *Art. Sentenzenkommentare*, in: Michael ECKERT – Eilert HERMS – Bernd Jochen HILBERATH – Eberhard JÜNGEL (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 656–658. Fernando Domínguez REBOIRAS, *Art. Summenkommentare*, in: Ebd., 682–686. Maarten J.F.M. HOENEN, *Via antiqua and via moderna in the Fifteenth Century. Doctrinal, Institutional and Church Political Factors in the Wegestreit*, in: Russell L. FRIEDMAN – Lauge O. NIELSEN (Hg.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Moral Theory, 1400–1700* (The New Synthese Historical Library 53), Dordrecht 2003, 9–36.

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

KRISE DER UNIVERSITÄT – UNIVERSITÄT DER KRISE

Viel wird zurzeit über die Universität gesprochen, über ihre Krise, über ihre Reform, über ihre Chancen und Herausforderungen. Das ist nicht neu. Gerade die Universität selbst thematisiert immer auch sich selbst: jenen Raum, den sie eröffnet und der in so vielfältiger Weise immer einen Ausnahmerraum darstellt, einen Raum, in dem Staat und Gesellschaft, Religion und Kultur nicht einfach vorausgesetzt oder in ihrer Geltung und in ihren Ansprüchen bestätigt, sondern immer auch hinterfragt werden, in dem das Leben des Geistes, so unproduktiv und sinnlos es für Außenstehende scheinen mag, sich nicht rechtfertigen muss und in dem, wie schwer dies auch immer sein mag, der Wahrheit und der Freiheit die Ehre erwiesen wird. Und die Universität ist immer auch thematisiert worden: von jenen, die ihre Kosten tragen, die stolz auf sie sind und sie fördern, aber auch von jenen, die sich angegriffen oder hinterfragt fühlen, die ihre Ansprüche beschränken, ihre Macht reduzieren, ihre Freiheit eingrenzen oder sie sich nutzbar machen wollen. Immer auch neigt das Nachdenken über die Universität zu Extremen. Während auf der einen Seite das Ende der Universität beschworen wird, werden auf der anderen Reformen für lebenserhaltend, für die Bedingung der Möglichkeit des Überlebens der Universität gehalten. Auch die Universität hat ihre Traditionalismen und Modernismen. Neben der Verherrlichung und der Glorifizierung der Vergangenheit gibt es eine oft ähnlich einseitige Auslieferung an die Versprechungen der Zukunft. Immer wieder wird darüber, was denn die Universität sei, diskutiert und gestritten. Denn das «Wesen» der Universität – das heißt: der Vollzug des universitären Lebens – ist kontrovers. Es muss immer neu gefunden und bestimmt werden: in einer Vermittlung von Anspruch der Vergangenheit, Herausforderungen der Gegenwart und Chancen der Zukunft.

Dies verwundert nicht. Verpflichtet ist die Universität nämlich der Wahrheit. Diese Ausrichtung schützt sie und stellt sie in den Raum des Unbeding-

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

ten.¹ Denn was wäre die Wahrheit – einschließlich der Suche nach Wahrheit –, wenn sie Bedingungen unterworfen wäre? Doch führt diese Verpflichtung zu einer unendlichen, einer immer offenen und von Widersprüchen, Einwänden, Ergänzungen und Korrekturen charakterisierten Geschichte: Wahrheit lässt sich nie abschließend, nie eindeutig, nie ungebrochen fassen, zumindest nicht von jenen, die im Raum der Universität nach ihr streben, von endlichen Menschen, deren Kontingenz auch ihr Wissen kontingent sein lässt. Zwar hat man immer wieder versucht, diese Kontingenz zu relativieren, etwa, indem man im Raum der Universität nicht den einzelnen Menschen, sondern die Wissenschaft selbst zum Erkenntnissubjekt gemacht hat. Doch sollte die so beliebte Rede von *der* Wissenschaft (so sehr damit immer auch eine Wahrheit ausgesprochen wird) nie darüber hinwegtäuschen, dass ihre Subjekte immer noch Menschen sind und dass auch die Wissenschaft sich einer grundlegenden Kontingenz nicht entledigen kann, dass also Wahrheit und Geschichtlichkeit sich nicht widersprechen, sondern jenseits der falschen Antithese von Wahrheitsrelativismus auf der einen und Wahrheitsabsolutismus auf der anderen Seite einander bedingen. Dies ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil die Hinordnung auf Wahrheit immer auch eine Hinordnung in und auf Freiheit ist. Die Wahrheit bedarf nämlich der freien Anerkennung und umgekehrt bedarf die Freiheit – nicht nur dort, wo sie als «akademisch» qualifiziert wird – der Wahrheit als ihres inneren Sinns, wäre sie doch sonst eine reine Willkür.²

Dass die Idee Universität zudem nicht nur kontrovers ist, sondern auch eine kontroverse Geschichte hat, dürfte somit selbst nicht kontrovers sein. Die Geschichte der Universität ist nichts, was einem «ewigen Wesen» der Universität äußerlich wäre. Im Gegenteil: Die Universität kann nur in geschichtlicher Konkretion sein, was sie ist und sein soll. Daher wäre es naiv, an einer zeitlosen Idee der Universität festzuhalten. Denn es gehört zur Idee der Universität, dass in ihr immer Identität und Differenz in ein neues Verhältnis gesetzt werden, dass die Universität sich wandeln muss, um sich treu zu bleiben.

★

Daher ist auch die vielbeschworene gegenwärtige Krise der Universität nichts Neues. Sie ist – im Gegenteil – Zeichen der Lebendigkeit der Universität. Man müsste sich Sorgen machen, gäbe es diese Krise nicht. Wirklich gefährlich wird es für die Universität, wenn es keinen Streit mehr über sie gibt – dann etwa, wenn sie ganz in andere, ihr wesensfremde Zusammenhänge eingeordnet wäre und nur noch die ihr von außen zugewiesene

Rolle spielte oder wenn die Universität allzu selbstgewiss eine historisch kontingente Gestalt ihrer selbst absolut setzte und sich somit der Möglichkeit und Notwendigkeit der Veränderung, des geschichtlichen Wandels und der Krisenerfahrung entzöge. Vergessen wäre im ersten Fall, dass die Universität sich nicht auf eine Rolle oder Funktion beschränken lässt und dass sie umgekehrt jeden Funktionalismus, jede Unterordnung von Wahrheit und Freiheit unter ihnen fremde Zwecke und Ziele radikal in Frage stellt und dadurch ein Stachel wider alle Versuche bleibt, Wahrheit und Freiheit zu zivilisieren und auf das Maß gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer oder auch religiöser Erwartungen zu reduzieren. Und im zweiten Fall wäre vergessen, dass die Universität nicht nur eine einzige Gestalt hat, sondern in der Vielfalt ihrer geschichtlichen Gestalten allererst lebendig ist. Denn wenn etwas zum «Wesen» der Universität gehört, dann insbesondere auch das Krisenhafte, das je neue Scheiden und Unterscheiden des Wesentlichen vom Unwesentlichen, der Widerstand gegen jeden Versuch, ihr Wesen ein und für allemal festzulegen oder sie zum Teil eines ihr übergeordneten Systems zu machen – und zwar nicht, weil es der Universität um Differenz oder um Widerstand, um Protest oder um Rebellion als um Selbstzwecke ginge, sondern weil jene Wahrheit und Freiheit, die sie ehrt, sich nur im Widerstand gegen jede abschließende und einordnende Identifizierung überhaupt bedenken und bewahren lassen. Wer sich mit der Universitätsgeschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart beschäftigt, wird daher schnell feststellen, dass die Universität immer wieder Momente des Krisenhaften zeigt. Wer von Universität spricht, so scheint es, spricht immer auch von ihrer Krise. Phasen des Aufstiegs, des blühenden akademischen Lebens und der Selbstbehauptung akademischer Freiheit stehen neben Phasen des Niedergangs, der Bedeutungslosigkeit, der Selbstüberschätzung und des Verlustes der Freiheit.

Bedeutet dies, dass die gegenwärtigen Sorgen über die Universität unangebracht wären? Dass sich der oft polemische Ton in Debatten über die Universität legen wird? Dass nach Zeiten von Reform und Gegenreform irgendwann das Schiff der Universität wieder ruhigere Gewässer befahren wird? Es spricht einiges für diese Hoffnung. Man dürfe nicht so ungeduldig sein und müsse, so scheint es, nur abwarten, bis sich die Vorteile der Reformbemühungen der letzten Jahre und Jahrzehnte deutlicher zeigen. Vieles spricht aber auch gegen diese Hoffnung. Denn es könnte ja sein, dass es, so sehr das Krisenhafte zur Universität gehört, Krisen gibt, die die Universität letztlich so radikal in Frage stellen, dass nicht viel mehr als ihr Name und eine blasse Erinnerung an ihre einstige Größe bleibt. Worum aber handelt es sich bei der gegenwärtigen Krise? Viele gegenwärtige Diskussionen über die Universität laufen auf diese Frage hinaus.

An dieser Stelle wird diese Frage nicht abschließend zu klären sein. Dagegen spricht nicht zuletzt, dass jene historische Distanz noch fehlt, die zu einer klaren Einschätzung der jetzigen Situation notwendig ist. Aber es lassen sich vielleicht Momente aufzeigen, die deutlich auf die Dimension der gegenwärtigen Krise der Universität und somit auch auf das Ausmaß ihrer Gefährdung verweisen.

★

Wenn man davon ausgeht, dass bei allen Unterschieden der Fakultäten der innere Zweck der Universität sich mit den Worten «Wahrheit» und «Freiheit» anzeigen lässt, so gibt es vielleicht eine Gefahr für die Universität, die existenzbedrohend sein könnte, nämlich eine Gefahr, die ihre Ausrichtung auf Wahrheit und Freiheit so sehr in Frage stellt, dass diese Zwecke gar nicht mehr bekannt sind oder nur noch so verzerrt wahrgenommen werden, dass ihre ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen ist. Was das bedeutet, soll im Folgenden kurz und thesenhaft – also auch unter den Bedingungen einer notwendigen Zuspitzung – erläutert werden.

Die Universität ist ein Ort des Unbedingten, aber selbst kein Absolutes, sondern in vielfacher Weise abhängig: von einer ausreichenden Finanzierung, von Gesetzen, die Grenzen setzen und Verfahren regeln, von Menschen, die sich ihr – keiner abstrakten Institution, sondern dem konkreten akademischen Leben – widmen oder von einer Kultur, die die Suche nach Wissen um des Wissens willen unterstützt, die nicht nur erlaubt, sondern ermöglicht, dass der Wahrheit und der Freiheit die Ehre getan werden. Noch mehr Bedingungen könnten hier genannt werden. So, wie es vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates gibt, gibt es voruniversitäre Grundlagen der Universität. Und doch ist – trotz all dieser Bedingungen – die Universität unbedingt: Als ein Ort, der der Wahrheit und der Freiheit gewidmet ist, transzendiert sie – wie jene Personen, die in ihr, ja, die sie leben – die Bedingungen ihrer Genese und ihres Erhalts. Sie lässt sich nicht auf diese Bedingungen reduzieren, sondern lässt etwas Neues entstehen: zunächst weder bloßes theoretisches Wissen noch neue praktische Anwendungsmöglichkeiten von Wissen, sondern jenes, was der Differenzierung von Theorie und Praxis vorausliegt und sie allererst ermöglicht: Bildung. Dabei geht es nicht um Bildung in einem abstrakten, sondern in einem konkreten Sinne, um Bildung jener Menschen, die am universitären Leben teilhaben, die manchmal nur für wenige Jahre, manchmal für ein ganzes Leben, sich diesem Leben verschreiben und zugleich gebildet werden wie sie sich selbst bilden: als Bild des Unbedingten, das sich an der Universität zeigt.

Allerdings wird nicht selten in Frage gestellt, dass die Universität durch eine Dimension der Unbedingtheit ausgezeichnet ist. Denn oft wird die Universität nicht nur den Bedingungen ihrer Genese und Erhaltung untergeordnet. Oft wird auch von außen bestimmt, was sie eigentlich ist. Heute ist die Universität zwar nicht mehr in der Gefahr, der Religion oder bestimmten religiösen Ansprüchen und Anliegen untergeordnet zu werden. Auch steht die Universität nicht mehr so sehr wie in früheren Zeiten in der Gefahr, staatlichen oder politischen Zielen untergeordnet zu werden (auch wenn sich diese Gefahr angesichts von Finanzierungsfragen immer wieder zeigt). Heute ist es insbesondere der Markt, die Ordnung des Ökonomischen, in dessen Funktion die Universität gestellt wird – und sich selbst stellt. Denn ähnlich wie die Funktionalisierung der Universität durch Kirche oder Staat nicht nur eine Funktionalisierung von außen, also nicht einfach eine aufgezwungene Funktionalisierung war, sondern oft auch – freilich immer auch gegen Widerstand – von der Universität unterstützt und betrieben wurde, so ist die heutige Herrschaft des Paradigmas des Marktes eine Herrschaft sowohl von außen als auch von innen. Es ist gerade die Gefährlichkeit dieser «Zweckentfremdung» der Universität, dass sie gerade auch von innen heraus betrieben wird, und zwar nicht nur unter dem Vorzeichen eines vorausseilenden Gehorsams, der Bequemlichkeit oder der notwendigen Anpassung an den Druck von außen, sondern mit der Begründung, dass der einfachen Aufgabe, dem Gebot der Zeit zu genügen, entsprochen wird.

Längst schon gibt es daher jenen öffentlichen Markt, auf dem auch die Universitäten sich bewähren und um Zuwendung von Mitteln, um Aufmerksamkeit und Einfluss streiten müssen. Manche Universitäten stehen in einem globalen Wettbewerb mit- und gegeneinander. Was an ihr unbedingt ist und ins Unbedingte hineinragt, wird immer weiter beschnitten und auf Bedingtes reduziert. Von einer Aufgabe der Universitäten für das Gemeinwohl oder die Bildung des Einzelnen ist längst nicht mehr so oft die Rede wie in vergangenen Jahrzehnten. Bildung wird als Ware angeboten und auf Ausbildung verkürzt, deren Zwecke durch mannigfaltige außeruniversitäre Interessensgruppen definiert werden. Zudem wird die Universität selbst als Markt definiert, auf dem einzelne Fakultäten und Fachbereiche miteinander in Konkurrenz treten und darum kämpfen müssen, in ihren Anliegen gehört und ausreichend gefördert zu werden. Von akademischer Freiheit im klassischen Sinne ist unter den Vorzeichen von mehr und mehr Prüfungen und immer stärker regulierten Studiengängen und Forschungsvorhaben wenig noch zu spüren – weder auf der Seite der Studierenden noch auf Seite der Lehrenden. Wo alles zu einem Projekt wird und möglichst öffentlichkeitswirksam durchgeführt werden muss und wo die Anforderungen der

akademischen Selbstverwaltung immer zahlreicher und umfangreicher werden, reicht die selbstvergessene Einsamkeit des Wissenschaftlers auch nicht mehr allzu weit.

Deutlich zeigen sich diese Tendenzen in der zunehmenden Bedeutung des Paradigmas der Berechenbarkeit, das es erlaubt, alles mit allem zu vergleichen und in ein Verhältnis zu setzen. Qualität wird dadurch auf Quantität reduziert und tendenziell alles der Diktatur der Punkte unterworfen – seien es individuelle Studienleistungen oder Leistungen von Forschern oder ganzen Fachbereichen. Warner und Mahner vor den Konsequenzen dieser Unterwerfung unter die Logik des Marktes werden belächelt und als gestrig oder gar vorgestrig abgetan – wenn sie Glück haben. Wenn sie weniger Glück haben, so gelten sie als Boykotteure, als jene rückwärtsgewandten Gestalten, die an vergangenen Bildern festhalten und dem Fortschritt im Wege stehen.³



Diese Deutung der gegenwärtigen Lage der Universität klingt dramatisch. Sie ist – zugegebener Weise – mit sehr groben Strichen gezeichnet und bedürfte tiefer gehender Ergänzungen und Differenzierungen. Es ließe sich zum Beispiel einwenden, dass einer romantischen Marktfeindlichkeit das Wort geredet werde oder dass die Bedeutung des Ökonomischen überschätzt werde. Auch ließe sich einwenden, dass die positiven Aspekte dieser neuesten Entwicklungen übersehen würden: Was sei denn gegen Effizienz, gegen eine klarere Formulierung der Ziele der Universität, gegen wirtschaftlich ausgerichtete Vernunft zu sagen? Dagegen ist nichts zu sagen. Allerdings geht es hier nicht nur darum, dass die wirtschaftliche Vernunft Einzug in die Universität und ihre Verwaltung gehalten hat. Es ist zu hoffen (und weitestgehend auch davon auszugehen), dass diese Vernunft dem universitären Leben nie fremd war. Worum es geht, findet auf einer tieferen Ebene statt und ist eng mit einer weit über die Universität hinausreichenden Tendenz zum ökonomischen Funktionalismus verbunden: Der ökonomische Nutzen bestimmt nicht nur, wie etwas zu nutzen sei oder welchen Wert etwas hat, sondern letztlich sogar, was etwas ist. Alles wird somit auf einen Wert reduziert – auf etwas, dem Menschen aus verschiedenen Gründen einen Wert zuschreiben (und dem sie aus anderen Gründen diesen Wert auch wieder absprechen können) und das es erlaubt, alles mit allem zu vergleichen und in ein Verhältnis zu setzen.

Es bedarf nicht vieler Worte, um aufzuzeigen, was dies für Wahrheit und Freiheit als «Leitbilder» der klassischen Universität bedeutet. Beide Leitbilder

bezeichnen etwas, das «unverhältnismäßig» ist und das nicht funktionalisiert werden darf, wenn dies bedeutet: etwas seinen Funktionen unterzuordnen und von diesen Funktionen her zu bestimmen. Das bedeutet nicht, dass die Universität als Wahrheits- und Freiheitsort (oder, wenn wir diese räumliche Redeweise vermeiden wollen: als Wahrheits- und Freiheitsgeschehen) keine Funktionen erfüllen würde oder gar könnte. Im Gegenteil: Gerade die klassische Universität hat als Ort der Bildung, als jener Ort, an dem Menschen sich in Freiheit mit Wahrheit auseinandergesetzt und auf den Anspruch des Wahren geantwortet haben, immer auch zahlreiche Funktionen – für den Staat, für die Gesellschaft oder für die Kirche – erfüllt. Allerdings waren diese Funktionen sekundär zu ihrer eigentlichen Idee – und sie mussten sekundär und oft sogar unbewusst bleiben.

Wenn heute aber überhaupt noch über die Idee der Universität nachgedacht wird, dann oft unter dem Vorzeichen des Primates der ökonomischen Funktionen der Universität oder – dies ist nicht weniger problematisch – unter dem Vorzeichen der Kritik des Primates dieser Funktionen. Der erstgenannte Fall führt, auch wenn bestimmte Momente der überlieferten Idee der Universität bewahrt bleiben, letztlich zu einer Kapitulation der Universität vor den Tendenzen zur ökonomischen Funktionalisierung. Der zweitgenannte Fall führt zu einer radikalen Kritik, zu einem rebellischen und revolutionären Verhalten, das sich von dem her, was kritisiert werden soll, definiert, allerdings oft das, was ihm eigentlich Anliegen sein sollte, aus den Augen verliert. Das ist nämlich nicht die Stimme eines bloßen Antagonismus, sondern jenes «Wesen» der Universität als Ort, an dem Wahrheit und Freiheit sich in ihrer Unbedingtheit zeigen und von ihrem Erscheinen her über die Universität hinaus wirken – als Stimme von außen, als Zeugnis des Dialogs, als Artikulation einer Differenz Erfahrung und eines Widerspruchs zu allen abgeschlossenen Identitätssystemen aufstellenden Tendenzen in Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Religion.

In geschichtlicher Betrachtung stand die Universität immer wieder in der Gefahr, ihr fremden oder sekundären Zwecken untergeordnet zu werden. Es gibt eine lange Geschichte der Politisierung der Universität, der Unterordnung der Universität unter staatliche oder auch religiöse Ziele. Warum also sollte die jetzige Gefährdung, die Unterordnung der Universität unter einen ökonomischen Funktionalismus, gefährlicher als jene anderen Gefährdungen sein? Wäre es nicht ebenso vermessen, sich für besonders gefährdet zu halten, wie es vermessen ist, sich für besonders ausgezeichnet und wichtig zu halten?

★

Es gibt einen Grund für den besonderen Charakter dieser Gefährdung. Es wird nämlich – von Ausnahmen abgesehen – nur noch selten die Frage nach der Idee oder dem «Wesen» der Universität gestellt. Diese Frage steht nicht nur im Verdacht, eine metaphysische Frage zu sein (auch wenn sie dies nicht notwendigerweise ist). Sie ist auch eine Frage, die, wenn sie in Freiheit und auf Wahrheit hin gestellt wird, auf die Grenzen und Widersprüche der ökonomischen Funktionalisierung der Universität verweist und daher an Bedeutung verloren hat.

Zwar verfügen auch jene, die auf die ökonomische Funktionalisierung der Universität hinarbeiten, über eine «Idee» der Universität. Allerdings ist diese Idee in ihrer (bislang nur selten vorfindbaren) Reinform mit der Wahrheit und der Freiheit als Leitbildern der überlieferten Universitätsidee nicht vereinbar, insofern sie das Unbedingte von Wahrheit und Freiheit auf ein Bedingtes reduziert: Das «Umwillen» der Universität und somit Wahrheit und Freiheit werden nämlich durch den Markt und seine Interessen bestimmt. Da dies zurzeit noch weithin als problematisch erscheint, wird, wo der Funktionalisierung der Universität das Wort geredet wird, selten offen von der ihr zugrunde liegenden Idee gesprochen. Dass über die neue Idee der Universität so wenig gesprochen wird (und überdies am Namen der Universität festgehalten wird, obwohl sich ja auch ein neuer Name anbieten könnte), verweist allerdings nicht nur auf eine strategische Vorsicht oder das schlechte Gewissen derjenigen, die der radikalen Uminterpretation der Idee der Universität zuarbeiten. Es verweist auch darauf, dass das Geschehen dieser Uminterpretation zu einem nicht unbeträchtlichen Grade ein anonymer Prozess ist, etwas, das im Verborgenen vor sich geht, ohne dass es den beteiligten Akteuren oft ausdrücklich bewusst wäre. Das bedeutet überhaupt nicht, dass dieser Prozess undurchschaubar oder mysteriös wäre oder dass er auf eine Verschwörung kleiner und verschwiegener Gruppen zurückginge. Gesellschaftliche und kulturelle Prozesse verlaufen oft so, dass jene, die an ihnen mitwirken, sich nicht über ihre Rolle im Klaren sind und dass das Geschehen, an dem sie mitgewirkt haben, erst mit einem gewissen Abstand deutlich wird.

Umso problematischer ist die Tatsache, dass die Universität selbst oft nicht mehr über ihre Idee, darüber, was sie war, ist und sein soll, nachdenkt – in jener polyphonen Intensität, die diese Debatten immer wieder belebt und charakterisiert hat – und dass es auch in der Öffentlichkeit nur einen sehr beschränkten offenen, für das Erbe der Universität und die Leitbilder von Wahrheit und Freiheit sensiblen Diskurs über die Universität gibt. Denn gerade dieser Mangel könnte die genannte Entwicklung, die Umdeutung dessen, was mit Universität gemeint ist, unterstützen. Und wo der

Mangel diese Entwicklung nicht unterstützt, behindert er sie zumindest nicht.

Jene Disziplinen, in denen traditionellerweise dieses Nachdenken stattgefunden hat – die Theologie und die Philosophie –, haben, wie es scheint, nicht mehr die Kraft, Gedanken zum «Wesen» der Universität und somit zum Gesamt des menschlichen Bemühens um Wahrheit und Freiheit so vorzutragen, dass sie in anderen Disziplinen ernst genommen würden. Vielfach sehen sie auch nicht mehr die Notwendigkeit, derlei Gedanken zu entwickeln. Ihr Selbstverständnis hat sich oft an das der anderen Wissenschaften angeglichen. Theologen und Philosophen loben ihre eigene (Spezial- oder Einzel-)Wissenschaftlichkeit, gleichen ihr wissenschaftliches Tun und ihr akademisches Selbstverständnis an dasjenige anderer wissenschaftlicher Fächer an und verlieren dabei aus den Augen, dass es in Theologie und Philosophie immer auch um mehr und anderes als um bloße Fachwissenschaftlichkeit geht. Denn in beiden Fächern stellt sich – bei allen Unterschieden – immer auch die Frage nach dem Ganzen menschlichen Wissens und nach dem Ganzen des Seienden, die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten des Wissens wie auch die Frage nach dem Bedingten, dem Unbedingten und dem Verhältnis des einen zum anderen. Und nicht zuletzt stellen sich in beiden Disziplinen immer auch die Fragen nach den grundlegenden Differenzen von Schein und Wahrheit, von Notwendigkeit und Freiheit, von Verzweckung und Selbstzweck: Gibt es Wahrheit, die sich nicht auf ihre Genese oder die Bedingungen ihrer Erhaltung reduzieren oder mit Blick auf die Vielfalt unendlicher Wahrheitsansprüche relativieren lässt? Und wenn es Wahrheit gibt, wie ändert sich das menschliche Wissen und Handeln, wenn es im Horizont der Wahrheit steht, auch wenn es immer nur Annäherungen an «die» Wahrheit gibt? Und, so fragen diese Disziplinen weiter, gibt es Freiheit und, falls ja, wie zeigt sie sich? Oder unterliegt alles den Gesetzen einer sich strengen wissenschaftlichen Methoden erschließenden Notwendigkeit? Damit eng verbunden ist schließlich die Frage danach, ob alles verzweckt werden könne oder ob es etwas gibt, das sich nicht verzwecken lässt, weil es immer schon seinen Zweck in sich selbst hat. Wenn diese Fragen nicht mehr oder nicht mehr kraftvoll gestellt werden, zerbricht die innere Einheit der Universität. Sie ist dann nur noch eine Ansammlung von miteinander rein organisatorisch, durch bestimmte Strukturen oder durch eine gemeinsame äußere Geschichte verbundenen Einrichtungen. Nicht zuletzt zeigt sich diese Entwicklung, wenn weniger nach dem inneren «Wesen» oder der Idee der Universität gefragt wird, als dass äußere Strukturen thematisiert und reformiert werden.

Die Spannung, in der die Universität als bedingtes Unbedingtes immer schon steht, die Spannung von Selbst- und Fremdverständnis, von primärer

Funktionslosigkeit und sekundären Funktionen, wird, wo erst einmal die innere Einheit der Universität zerbrochen und nicht mehr oder nur noch selten Gegenstand der Reflexion und des Nachdenkens ist, zuvor nicht gekannten Gefährdungen ausgesetzt. Ist nämlich die innere Einheit der Universität zerbrochen, dann wird diese aufgrund ihrer Schutzlosigkeit nicht nur anfälliger für Versuche, das «Wesen» der Universität von außen zu bestimmen und die genannte Spannung zugunsten des Bedingten aufzuheben, als sie dies immer schon ist. Sie bedarf dann letztlich dieser Sinnstiftung von außen: Weil sie selbst nicht mehr weiß, was sie ist und was sich in ihr verwirklicht, wird sie dankbar explizite oder auch implizite Fremddefinitionen annehmen – so sehr diese auch ihrem überlieferten Worumwillen widersprechen. Aus diesem Grund mag die gegenwärtige Krise der Universität problematischer und gefährlicher sein als andere, heute längst Geschichte gewordene Krisen der Universität.

★

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine klare Forderung für jene, denen die Universität als Eröffnung von Wahrheit und Freiheit am Herzen liegt: dass vertieft über das «Wesen» der Universität nachzudenken sei und die Universität von diesem Nachdenken her Anstöße für ihre Reform und Selbstbestimmung finde. Diese Forderung gilt umso mehr angesichts der bereits kurz genannten Tatsache, dass Kritiker der Funktionalisierung der Universität sich oft auf die bloße Kritik und damit auf einen rein negativen Zugang zur gegenwärtigen Krise der Universität beschränken. Sehr deutlich wird dann, was die Universität nicht ist. Offen bleibt aber, was sie eigentlich ist: Was bedeutet es – unter den heutigen geschichtlichen Bedingungen – der Idee der Universität Gestalt zu geben? Denn es kann ja nicht darum gehen, einem geschichtslosen Essentialismus das Wort zu reden und davon auszugehen, dass einzig ein ewiges «Wesen» der Universität zu finden sei, das dann in die Wirklichkeit übersetzt werden müsse. Die Universität wird gerade als Wahrheits- und Freiheitsgeschehen immer Universität ihrer je eigenen Zeit sein müssen. Ein geschichtsloser Platonismus ist in diesen Fragen genauso irreführend (weshalb hier immer «Wesen» in Anführungszeichen gesetzt wird, um nämlich ein mögliches Missverständnis auszuschließen und auf die verbale oder Vollzugs-Dimension des «Wesens», d. h. die Geschichtlichkeit der Idee der Universität hinzuweisen) wie ein Funktionalismus, der sich der Geschichte ausliefert.

Allerdings dürfte zu vermuten sein, dass diese Forderung nicht ausreicht, um der gegenwärtigen Krise und Gefährdung der Universität zu begegnen.

Denn dass die Frage nach dem Wesen der Universität nicht mehr in hinreichender Weise gestellt wird, so scheint es, hat einen tieferen Grund: nämlich die Tatsache, dass auch der Mensch sich selbst in einer zuvor unbekanntem Weise so fraglich geworden ist, dass er sich im Wirbel radikaler Fraglichkeit verliert. Auch die Idee des Menschen scheint undeutlich geworden zu sein: Wer ist denn eigentlich der Mensch? Lohnt es sich überhaupt noch, nach dem Menschen zu fragen? Auch hier lägen – dies sei nur nebenbei bemerkt – wichtige Aufgaben für Philosophie und Theologie.

Was hier zur Diskussion steht, ist die Erfahrung einer so radikalen Fraglichkeit, dass das Fragen nach dem Menschen selbst verstummt, sich unendlich ausdifferenziert oder sich nur noch auf das vermeintlich gesicherte Wissen einzelner Fachwissenschaften bezieht, so, als ob uns je die Neurowissenschaft, die Genetik, die Geschichte oder die Soziologie die Wahrheit über uns selbst verkünden könnten. Dass auch diese Erfahrung ernsthafte Auswirkungen auf die Frage nach der Idee der Universität haben dürfte, ergibt sich daraus, dass die Universität eine menschliche Einrichtung ist und als solche ein bestimmtes Verständnis des Menschen voraussetzt. Diese Voraussetzung ist in ihrer Hinordnung auf Wahrheit und Freiheit angezeigt: Der Mensch, der im Raume der Universität lebt (also nicht einfach dort oder für sie tätig ist, sondern der universitär lebt, also das Leben des Geistes führt), ist auf Wahrheit und Freiheit hingeordnet. Er steht im Anspruch der Wahrheit wie auch der Freiheit. Wird aber undeutlich, wer der Mensch letztlich, nicht nur aus der Sicht einer einzelnen Fachdisziplin ist, wird seine prinzipielle Wahrheitsfähigkeit wie auch seine Freiheit in Frage gestellt (nicht zuletzt auch aus der Universität selbst), ist auch jene Einrichtung nicht mehr zu verstehen, in der das menschliche Streben nach Wahrheit und Freiheit – der Eros des Wissens – eine ihrer wichtigsten (nicht ihre einzige) Verdichtungen erfahren hat: die überlieferte, immer wieder reformierte und immer wieder – bei allem Bleibenden – auch neu erfundene Universität.

★

Sollte die Frage nach der Universität nicht mehr gestellt werden, weil auch die Frage nach dem Menschen nicht mehr oder nur noch in verkürzter Form gestellt wird, so könnte die Universität gewiss noch eine Zeit weiterleben. Ihre Idee ist zu stark und historisch zu wirkmächtig, als dass die Universität sich so einfach aufgeben ließe oder so einfach verschwände. Es wird weiterhin universitäre Menschen geben. Und doch wird die Universität, wie wir sie – trotz aller Krisen – in den letzten Jahrhunderten kennen gelernt haben und kennen, immer schwächer werden, wenn sie nicht mehr

lebendig über ihre eigene Idee und somit über ihre innere Einheit nachdenkt und vor diesem Hintergrund das akademische Leben gestaltet, sondern sich diese Idee von außen vorgeben lässt. Die Möglichkeiten grundlegender Reformen von innen werden allerdings immer unwahrscheinlicher, wenn die voruniversitären Voraussetzungen des universitären Lebens immer stärker an Kraft und Bedeutung verlieren. Zuletzt mag nur noch der Name an eine längst vergangene Idee erinnern.

Verwundern muss das nicht: es gibt keine Ewigkeitsgarantie für die Universität, wie wir sie kennen. Sie ist ein geschichtliches Phänomen. So, wie sie einst entstanden ist – vielfach bedingt durch kulturelle, gesellschaftliche, politische und religiöse Voraussetzungen –, mag sie auch eines Tages vergehen. Und dies muss auch nicht erschüttern: Denn die Hinordnung auf Wahrheit und Freiheit, die dem Menschen eigen ist, wird auch dann weiter von Bedeutung bleiben, wenn jene Einrichtung, die diese Hinordnung so stark unterstützt hat wie nur wenige andere Einrichtungen und die in dieser Hinordnung ihre Wurzel hat, nicht mehr die sie einst charakterisierende Bedeutung hat oder nur noch in der Erinnerung lebt. Es wird dann anderswo andere universitäre Orte geben, vielleicht virtuelle, vielleicht der Allgemeinheit verborgene, vielleicht nur punktuell und momenthaft sich zeigende Orte, in denen Wahrheit und Freiheit geschehen. Die Universität könnte ins Exil gehen (so wie viele Philosophen und Theologen in einem außeruniversitären Exil gelebt oder nur ausnahmsweise im universitären Raum gewirkt haben). Ihre Idee wird, so ist zu hoffen, überleben, weil es, solange es Menschen gibt, jenen Raum gibt, an dem die Universität ihren Ort hat: die Offenheit von Wahrheit und Freiheit.

Gerade weil es die genannte Gefahr gibt, ist auch zu hoffen, dass noch einmal neu über die Universität nachgedacht wird und dass die gegenwärtige Krise der Universität sich einordnet in die lange Geschichte der Universität als Krise: um der Wahrheit und Freiheit und damit immer auch um des Menschen willen. Nicht zuletzt wäre dies deshalb zu hoffen, weil funktionierende Demokratien auf die Universität – auf einen Ort des Nach- und Vordenkens, des Miteinandersprechens und Aufeinanderhörens – angewiesen zu sein scheinen. Wäre es nicht ein Verrat an der Universität – ihrer Idee, ihrer Geschichte und den Menschen, sowohl jenen, die innerhalb, als auch jenen, die außerhalb der Universität leben –, zu früh die Hoffnung zu verlieren? Gilt es nicht, sich der Krise und Idee der Universität neu zu stellen?

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hier auch Jacques DERRIDA, *Die unbedingte Universität*, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt/M. 2001.

² Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Inschrift auf dem Kollegiengebäude I der Freiburger Albert-Ludwigs-Universität. Dort wird Joh 8,32 zitiert: «Die Wahrheit wird euch frei machen.» Vgl. hierzu u. a. Gerhard KAISER, *Die Wahrheit wird euch frei machen. Die Freiburger Universitätsdevise – ein Glaubenswort als Provokation der Wissenschaft*, in: Ludwig WENZLER (Hg.), *Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2003, 47–103. Vgl. auch den Beitrag von Bernhard CASPER, *Wahrheit und Freiheit*, in: ebd., 105–121 sowie Karl Kardinal LEHMANN, «Die Wahrheit wird euch frei machen.» Predigt im Ökumenischen Festgottesdienst, in: *550 Jahre Universität Freiburg. Redebeiträge zum Festakt und zum Ökumenischen Festgottesdienst*, Freiburg i. Br. 2007, 85–93.

³ Vgl. zu diesen Entwicklungen neben Gesine SCHWAN, *Bildung: Ware oder öffentliches Gut*, Berlin 2011 auch Martha C. NUSSBAUM, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton 2010 und Ulrike HASS – Nikolaus MÜLLER-SCHÖLL (Hg.), *Was ist eine Universität? Schlaglichter auf eine ruinierte Institution*, Bielefeld 2009.

JOHN WEBSTER · ABERDEEN

SUB RATIONE DEI

Zum Verhältnis von Theologie und Universität

I.

Christlicher Glaube spricht über das Wesen theologischer Vernunft, über die Universität und über den Platz der Theologie an Universitäten, indem er über Gott spricht. Sein Verständnis von Theologie und Universität stellt für den christlichen Glauben eine Erweiterung des eigenen Wissens davon dar, dass die grundlegende und umgreifende Realität aller kreatürlichen Akte und Ausdrucksformen des Lebens der dreieine Gott in seinen äußeren Werken ist. Die Unternehmungen der Theologie und die Universität als eine Form gemeinschaftlicher intellektueller Anstrengung müssen beide in Bezug auf Gottes schöpferische, providentielle, versöhnende und vervollkommnende Handlungen verstanden werden sowie hinsichtlich der begleitenden göttlichen Unterweisung, durch welche diese Handlungen erhellt werden. In diesen Handlungen schafft und erhält Gott eine vernünftige Gemeinschaft mit Adams Geschlecht. Er stellt diese Gemeinschaft wieder her und vollendet sie, nachdem die Geschöpfe ihre Berufung verraten und sich in Schuld, Entfremdung, Elend und Ignoranz verstrickt haben. Theologie und Universität haben Anteil an der unvollendeten Erlösungsgeschichte der menschlichen Vernunft.

Entsprechend handelt es sich bei der Bestimmung des Ortes der Theologie an der Universität nicht um die Aufgabe einer Korrelation von zwei Sphären der Wirklichkeit, die ganz getrennt wären, einer heiligen und einer profanen. Eine Korrelation setzte voraus, dass die Institution der Universität aus dem Bereich herausfällt, in welchem die theologische Darstellung zu ihrer berechtigten Ausführung kommt und vergisst dabei den Geltungsumfang der Vernunft des Glaubens, deren Spannweite alle Dinge *sub ratione Dei* umschließt. Die Reflexion über den Ort der Theologie an der Universität

JOHN WEBSTER, geb. 1955, von 1996 bis 2003 Lady-Margaret-Professor of Divinity an der University of Oxford, seit 2003 Professor für Systematische Theologie an der University of Aberdeen, Schottland.

erfordert eine biblisch-theologische Darstellung, d.h. eine Theologie der Theologie und eine Theologie der kulturellen Akte und Institutionen der *civitas terrena*. Eine theologische Untersuchung dieser beiden Realitäten – der Bewegung der theologischen Vernunft und der Bewegung menschlicher, intellektueller Vereinigung in der Universität – versteht beide als *creatürlich*. Eine kreatürliche Realität zu untersuchen bedeutet nicht nur, ihre phänomenalen Eigenheiten zu beschreiben, sondern, den Versuch zu unternehmen, ihre Tiefe zu durchdringen, ihren Bezug zur Quelle ihres Seins, ihre bewegende Kraft und ihr Ziel außerhalb ihrer selbst zu suchen. Theologie fragt: Durch welche göttliche Absicht und Bewegung werden der Geist und die Gesellschaft angestoßen? Inwiefern entsprechen diese kreatürlichen Bewegungen der guten Absicht des Schöpfers und dem Wesen, das ihnen gegeben ist? In welchem Maß vollziehen oder verfehlen sie dieses Wesen? Wie können ihre Unvollkommenheiten behoben, wie kann ihr Wachstum gesichert werden?

Wenn die Theologie das Wesen und den Zweck der theologischen Vernunft und der Universität in deren Beziehung zu Gottes Geschichte mit seiner Kreatur in den Blick nimmt, folgt sie in ihrer Analyse Prinzipien und ist bestrebt, die Wesenskern und Zwecke offen zu legen, indem sie zu den *principia* kreatürlicher Lebens- und Handlungsformen vordringt. Denn geschaffene Dinge können nicht *in se* und *per se* begriffen werden, sondern nur in Bezug auf Gott als *causa universalis totius esse*.¹

Eine prinzipientheoretische Analyse menschlicher Handlungen und Institutionen ist allerdings in Ungnade gefallen, wird mal als schlicht utopisch angesehen, mal als Ablehnung der Selbstursprünglichkeit dieser Handlungen und Institutionen zurückgewiesen, da sie Gefahr läuft, deren Anpassungsfähigkeit zu behindern. Das Gegenteil ist wohl eher der Fall. Eine prinzipientheoretische Analyse hemmt die unkritische und verengte Denkweise über intellektuelles Leben und seine sozialen Ausdrucksformen, welche gegenwärtig vorherrschende, politisch gebotene Vereinbarungen als gegeben und immerwährend annimmt.

Dieses Denken könnte dadurch entzaubert und neu belebt werden, dass praktische und erfahrungsbasierte Elemente in dem tieferen Zusammenhang ihrer *principia* verortet würden: denn sich extrinsischer Ursachen und Zwecke bewusst zu werden, bedeutet, sich die Freiheit anzueignen, gegenwärtige Umstände beurteilen zu können.²

II.

Was ist christliche Theologie? Hier wird eine mögliche Antwort vorgestellt – anfechtbar zwar, jedoch nicht ohne sehr anerkannte Vorläufer in der christlichen Tradition.

a.) Christliche Theologie ist ein Werk kreatürlicher Vernunft im Raum der reichen Gnade Christi; unter dem Eindruck göttlicher Unterweisung, Züchtigung und Heiligung widmet sie sich dem Studium Gottes und aller Dinge in Gott. Theologie ist ein unmittelbarer und genuiner Ausdruck von Religion, d.h. ein Unterfangen, das in Beziehung zu Gott steht: «Wir müssen uns an Gott als unser unerschöpfliches Prinzip binden; wir müssen ihn unentwegt als unser letztes Ziel wählen; und wenn wir ihn durch die Achtlosigkeit der Sünde verlieren, sollten wir ihn durch das Vertrauen und Bekenntnis unseres Glaubens wiedergewinnen.»³ Christlicher Theologie geht es nicht einfach darum, *über* die christliche Religion nachzudenken; sie ist selbst ein Werk der Religion. Genauer, Theologie ist als Religion ein Akt intellektueller Gerechtigkeit durch welche die intelligente Kreatur Gott in seiner überragenden Vollkommenheit die gebotene Ehre erweist. Sie ist auch ein Akt der Heiligkeit, denn «durch Heiligkeit richtet der Mensch sich und seine Handlungen auf Gott aus.»⁴ Christliche Theologie ist ein Werk der *latria* und der *sanctitas*.⁵

Der vornehmliche Akt der Theologie ist besonnener Lerneifer, die genaue Anwendung der Vernunft im Bezug auf geeignete Objekte, in geeigneter Weise und für geeignete Zwecke. Diese Vernunftanwendung kann entsprechend ihrem Objekt, ihren kognitiven Prinzipien, ihrem Kontext und ihren Zwecken dargestellt werden.

b.) Das Objekt der Theologie ist Gott und alle Dinge in Gott. Theologie befasst sich hauptsächlich mit dem trinitarischen Gott, zunächst mit seiner immanenten Wirklichkeit, mit seinem überreichen und vollkommenen Leben als Vater, Sohn und Heiliger Geist und schließlich mit seinen heilsökonomischen Werken, den Sendungen des Sohnes und des Geistes, welche die Absicht des Vaters bewirken. Daraus leitet sich das Interesse der Theologie für die geschaffenen Dinge ab, für jene Realitäten, denen Gott die Gabe des Lebens geschenkt hat. Die Theologie interessiert sich für die geschaffenen Dinge nicht einfach aufgrund ihrer natürlichen Eigenheiten, sondern hinsichtlich ihrer Beziehung zu Gott. Der Grund dieser Beziehung liegt in Gottes entschiedener Liebe, ihr Ablauf in den Werken der Natur und der Gnade, die in den versöhnenden und vollendenden Werken Christi und des Heiligen Geistes kulminieren und ihre Erfüllung in der Wiederherstellung der vollständigen Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf finden.

Theologie ist deshalb zugleich eine höchst partikulare, wie auch eine höchst umfassende Wissenschaft: Ihre Vernunft widmet sich dem Studium des Einen, von dem sich alle Dinge ableiten und von dem alle Dinge abhängen.

c.) Die kognitiven Prinzipien der Theologie sind Gottes überragende Vernunft, durch die er uneingeschränktes Wissen seiner selbst und aller Dinge besitzt und die endliche, kreatürliche Vernunft, die durch göttliche Unterweisung zur Erkenntnis gelangt. Gottes Wissen ist das primäre kognitive Prinzip der Theologie. Dieses Wissen ist unbegrenzt und einfach, ein einziger Akt der Intuition, in dem es kein Zur-Erkenntnis-Kommen gibt. Dieses göttliche Wissen ist das Prinzip der theologischen Wissenschaft. Das primäre kognitive Zentrum der Theologie liegt demzufolge außerhalb ihrer selbst in der göttlichen Allwissenheit, nicht im Bereich irgendeines bestehenden Wissens, welches das Geschöpf vorspiegeln könnte oder eines Leistungsvermögens, welches die Kreatur besitzen könnte. Die Theologie verdankt sich dem Umstand, dass die Dinge von Gott erkannt sind und sie bleibt nicht stehen bei der einmal erlangten oder antizipierten Wissensaneignung durch die Kreaturen.

Durch dieses Bezogen-Sein auf das vorausliegende, unendliche göttliche Wissen ist die Theologie eine eigentümliche Wissenschaft – eine nachgeordnete beziehungsweise untergeordnete Wissenschaft, deren kognitives Prinzip ihr nicht nur äußerlich ist, sondern auch unbeweisbar (moderne Denkformen sehen darin in der Regel eine fatale Schwäche). In der Theologie spiegelt die Ordnung des Wissens die kausale Ordnung der ontologischen Abhängigkeit der Geschöpfe von ihrem Schöpfer wider: Zu wissen bedeutet, durch die Wirkung Gottes zu wissen, was zuvor vollständig von ihm gewusst wurde. Die theologische Vernunft ist nicht Ursache, sondern Wirkung.

Zudem ist Gottes intellektuelle Natur eine transitive und kommunikative. In grenzenloser Barmherzigkeit unterweist Gott die Geschöpfe und bringt sie dazu, den zu kennen und deshalb zu lieben, von dem sie gekannt und geliebt sind. Dies vollbringt er durch die offenbarenden Sendungen seines Wortes und Geistes. «Der Gott Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater der Herrlichkeit» gibt «den Geist der Weisheit und Offenbarung damit ihr ihn erkennt. Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht [...]» (Eph 1, 17f). Diese Sendungen werden durch geschöpfliche Mitarbeit unterstützt: allem voran durch die prophetischen und apostolischen Schriften, in denen die göttlichen Unterweisungen eine biblische Form annehmen; weiterhin auch durch jene, die entsprechend beauftragt sind, die Gemeinde der Gläubigen durch Wiederholung und Anwendung der göttlichen Lehre zu unterweisen. Die Offenbarung wird durch die Erleuchtung begleitet:

jenes Werk, durch welches Gott als Heiliger Geist die kreatürliche Vernunft belebt und sie befähigt, die göttliche Unterweisung zu empfangen und sich anzueignen.

Die kreatürliche Vernunft als das subjektive Erkenntnisprinzip der Theologie ist geschöpfllich: Sie besteht aus einer Reihe von Fähigkeiten, die durch Gott verliehen wurden und durch deren Gebrauch eine vernunftgemäße Gemeinschaft mit Gott seitens des Geschöpfes ermöglicht wird. Diese Fähigkeiten müssen in der Tat zur Anwendung kommen; kreatürliche Vernunft ist nicht nur bloße Rezeptivität oder die Abwesenheit jeder Behinderung. Da diese Fähigkeiten jedoch geschaffene Kräfte sind, ist ihr notwendiger Gebrauch allerdings nicht ganz spontan; sie werden durch eine vorausgehende göttliche Bewegung anwendbar und wirksam erhalten. Der Geist bewegt die kreatürliche Vernunft dazu, ein aktiver Gleichgestellter des allmächtigen, allgegenwärtigen Gottes zu werden.

d.) Die Ökonomie der Gnade bildet den Hintergrund der Theologie und durch sie führt Gott die Geschöpfe zu ihrer Erfüllung. Theologie ist nicht einfach ein Bestandteil der Naturgeschichte menschlichen Suchens. Sie ist ein Teil der Sphäre der Erlösungswirklichkeit von Evangelium, Kirche, Taufe, der Heiligung des Menschen und der Anrufung Gottes. Deshalb hat die Theologie Anteil am Übergang von der Entfremdung hin zur Gemeinschaft mit Gott. Hierin liegt das primäre Anzeichen dafür, dass in den Handlungen der geschaffenen Geschichte sichtbar wird, dass sie durch Gottes versöhnende Absicht in den Bann genommen wurden. Die Entfremdung von Gott bringt Verderbtheit und Schwächung der natürlichen Geistesgaben mit sich, von welchen die Ignoranz gegenüber Gott und die Idolatrie herrühren sowie die eitle Zuversicht, dass die Betrachtung der natürlichen Eigenheiten und Bewegungen ausreichend sei für die Erkenntnis der geschaffenen Dinge.

Im Raum der Erlösungswirklichkeit ist die Entfremdung überwunden: objektiv in der Inkarnation und im Paschamysterium, praktisch in der Erneuerung und Heiligung der Geschöpfe durch den Geist, an welcher die theologische Vernunft Anteil hat.

e.) Das Ziel der Theologie ist kontemplativer und praktischer Art. Prinzipiell ist ihr Ziel die Kontemplation Gottes, denn eine solche Kontemplation ist das Ziel der vernünftigen Geschöpfe: «Wir werden ihn sehen, wie er ist» (1 Joh 3, 2). In ihrem ganzen Forschen – dem textlichen, historischen, dogmatischen und moralischen – bewegt sich die Theologie auf dieses Endziel hin wie auf einen Akt kontemplativer Vernunft. Dadurch wird die Arbeit der Theologie in keinsten Weise weniger eine Arbeit des Intellekts und der Theologe wird hierdurch auch nicht von den Anstrengungen des Studiums

dispensiert. Vielmehr werden diese Praktiken dadurch über eine bloße Akkumulation von textlichem, historischem, dogmatischem und moralischem Wissen hinausgeführt. Ein solches Wissen ist reizvoll für die theologische Vernunft, es befriedigt den Geist und die spirituellen Affekte und seine Aneignung ist ein Anlass zur Freude. Einmal angeeignet jedoch, ist mit diesem Wissensbestand die Arbeit der theologischen Vernunft nicht an ihr Ende gelangt. Es ist vorläufig und abdingbar und sein rechter Gebrauch besteht in der Ausbildung und Führung des Geistes hin zu dessen kontemplativem Zugang zu Gott, der Anfang und Ende aller Dinge ist. *In contemplatione principium, quod Deus est, quaeritur.*⁶

Die Kontemplation treibt die Praxis an und ordnet sie. Das praktische Ziel der Theologie ist ein Dreifaches: Erstens: das rechte Verhalten in Beziehung zu Gott (in den Ausdrucksformen der Religion, sowohl in der inneren Hingabe als auch in äußerer Verehrung) und in Beziehung zu unseren Nächsten (in Werken der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit). Theologische Vernunft ist untrennbar von asketischer und moralischer Bildung, sonst ist sie Selbstbetrug (Jak 1, 22). Zweitens: die Unterweisung, denn der Theologe ist in den Leib der Getauften gestellt, wo die Gaben, die einem gegeben sind, kommuniziert werden müssen «damit sie den anderen nützen» (1 Kor 12, 7). Drittens: das Zeugnis, denn der Theologe ist auch unter jene gestellt, die noch nicht zur Gefolgschaft der Gläubigen gehören, er teilt mit ihnen die Gnaden und Lasten der Kreatürlichkeit und ist durch die Barmherzigkeit verpflichtet zur apostolischen Empfehlung der guten Güter des Evangeliums.

III.

Theologie ist also das Werk einer frommen Vernunft, deren Fundament und erster Beweggrund Gottes liebende Vermittlung seines Selbstwissens an die Heiligen darstellt, deren Ziel wiederum die Schau Gottes ist. Weil sie nur *per accidens* eine akademische Disziplin ist, mag es scheinen, dass die Bestrebungen der Theologie nur religiösen *studia* entsprechen. Diese Schlussfolgerung ist voreilig. Die Absonderung der irdischen von der himmlischen Stadt mag das Bedürfnis befriedigen, Reinheit in der gegenwärtigen Praxis sichtbar zu machen, dies aber um den Preis der Ungeduld mit dem unvollendeten und zwiespältigen Zustand der Geschichte. Des Weiteren verurteilt eine solche Ungeduld vorschnell vorläufige Formen natürlichen Lebens als Säkularität und vergisst dabei, danach zu fragen, in welcher Weise diese das Reich Gottes möglicherweise antizipieren – und es nicht einfach zunichtemachen.

Eine Theologie der Universität ist von Nöten, die differenzieren hilft, zwischen solchem universitärem Leben, das förderlich ist für das Wachstum kreatürlicher Vernunft und dem Streben nach ihren eigenen Zielen, wie sie der christliche Glaube versteht – und solchen Formen universitären Lebens, die dies verhindern.

Für die Theologie als Ausdruck von Religion hat dies zur Folge, dass weder eine prinzipielle Zugehörigkeit, noch der prinzipielle Rückzug aus der Universität von Nöten sind, sondern vielmehr die Übung in Klugheit, durchdachtem Urteil und eine Unterscheidung der Anlässe und Möglichkeiten.

Wie könnte die Universität verstanden werden? Geschöpfliche Vernunft ist ein sehr großes Gut; sie macht wesentlich die spezifische Art und Weise aus, in welcher menschliche Geschöpfe sich auf Gott und den Rest der Schöpfung beziehen. Geschaffene Vernunft ist diskursiv; wir erwerben Wissen nicht durch Intuition, sondern im Laufe der Zeit. Etwas zu wissen setzt den Prozess des Zur-Erkenntnis-Kommens voraus und erfordert Arbeit. Die Funktionsweisen kreatürlicher Vernunft vollziehen sich in Beziehung zu volitiven, affektiven und körperlichen Bereichen der menschlichen Natur. Diese anderen Bereiche unterstehen regelrecht der Verstandeskraft, so dass sie dem Zweck der Vernunft dienen. Aber diese Beaufsichtigung ist weder ein natürlicher Zustand, noch vollzieht sie sich instinktiv; sie geschieht nur willentlich durch die bewusste Ausübung der Aufsicht. Durch unseren Fall in die Ungerechtigkeit ist dies mühsam geworden, denn die rechte Ordnung der Bereiche der menschlichen Natur ist gestört und durch Leidenschaft und körperliche Bedürfnisse können der Vernunft die Zügel aus der Hand gleiten. Die Vernunft ist auch durch die Sünde verletzt, ihre Funktion ist beeinträchtigt und sie neigt zu Sünden des Übermaßes (Neugier) oder Sünden der Ermangelung (Trägheit). Die Ungerechtigkeit hat jedoch nicht das letzte Wort: Neben all diesen Elementen der kreatürlichen Natur ist die Vernunft auch durch Gottes wiederherstellendes Werk aufgerichtet. Eine christliche theologische Darstellung der menschlichen Natur schließt eine Soteriologie der Vernunft mit ein, welche die Zuversicht hat, dass unsere ruinierte intellektuelle Natur unter der Gnade des Heiligen Geistes bereits im Begriff ist, wiederhergestellt zu werden.

Die Ausbildung und Ausübung der wiederhergestellten Vernunft ist folglich komplex. Ihr primäres Subjekt ist der Heilige Geist, der Gottes veröhnendes Werk in den Elementen der geschöpflichen Natur realisiert. Ihre sekundären Subjekte sind, zuerst, das Individuum: der Heilige Geist bewegt die geschaffene Vernunft dazu, sich selbst zu bewegen. Diese kreatürliche Bewegung ist das eigene und unveräußerliche Werk des Individuums, denn

niemand kann an meiner Stelle erkennen. Doch auch wenn das Werk der Vernunft dem Individuum zu eigen ist, ist es dabei doch nicht ganz auf sich gestellt, denn es ist notwendig in Formen sozialer Beziehung eingebettet. Diese Formen schließen Tradition (Bildungsschatz, altbewährte Untersuchungsgewohnheiten), Unterweisungsarten oder die Exemplifizierung intellektueller Tugenden mit ein. In all diesen Formen operiert die Vernunft in der Gesellschaft anderer. Diese sozialen Elemente können die institutionelle Form einer Schule annehmen oder die eines *studium*, einer formalen Vereinigung von Personen zum Streben nach dem Leben der Vernunft. Die Universität ist ein Beispiel dieser Formen. Das Leben der Universität als *studium* kann schematisch in drei Elemente untergliedert werden: Studieren, Unterricht und Bildung.

Studieren ist das *kontemplative* Element der Universität. Studieren ist «genaue geistige Anwendung auf etwas»⁷; es ist nicht notwendigerweise genaue geistige Anwendung auf etwas *Neues*. Studieren ist nicht gleichbedeutend mit Forschen, das mit der Aneignung von neuem Wissen zu tun hat. Studieren kann die Anwendung von Vernunft zur Aufnahme dessen sein, was bereits gewusst wurde, d.h. zur Einwohnung der Tradition. Ein Studieren dieser Art ist weit davon entfernt, sich in passiver Konformität zu erschöpfen; es ist eine «Darbietung» von Tradition, weder ganz spontan und ursprünglich noch ganz ohne Aneignung. Solches Studieren formt das Vermögen, zu verstehen und zu urteilen, was wiederum der Entdeckung von Neuem dient. Nur in abgeleiteter und sekundärer Form ist Studieren auf den Zweck des leiblichen Wohlergehens ausgerichtet. Diese Aussage soll nicht die Sicht bestärken, dass keine Wissensaneignung einer Rechtfertigung außerhalb ihrer selbst bedarf, ganz gleich wie «nutzlos» sie sein mag: Dies ist nicht besonnener Lerneifer, sondern eitle und ungeordnete Neugier (Versuchungen, denen die Universitäten nicht immer widerstanden haben). Es soll eher den Wunsch nach sichtbarer Wirkung oder Anwendbarkeit im materiellen Bereich als einziges Kriterium der Nützlichkeit des Studierens in die Schranken weisen. Christlich verstanden ist das Studium der Geistes- und Naturwissenschaften «natürliche Kontemplation», der Versuch, natürliche und kulturelle Realitäten durch die Unterscheidung ihrer Beziehung zu ihren zugrundeliegenden Prinzipien zu erkennen und mithin die *creata* als «göttliche Wirkungen».⁸ Das vornehmliche Ziel des Studierens – jedes Studierens – ist die Kontemplation des Schöpfers von allem, und darin «sollte es keine Übung vergeblicher und verderblicher Neugier geben, vielmehr sollte ein Schritt auf die unsterblichen Dingen hin getan werden, die für immer bleiben.»⁹

Der Unterricht ist das *aktive* Element der Universität. Die Kunst der Kontemplation, auch wenn sie aus natürlichen Fähigkeiten schöpft, wird durch den Unterricht perfektioniert, der diese Fähigkeiten in der Beziehung zwischen Lehrer und Lehrlingen, *doctor* und *incipientes* ausbildet, einübt und ausweitet. Die Aufgabe des Lehrers besteht darin, den Lehrling in eine Tradition einzuführen, so dass der Lehrling ein aktiver, reflektierter Teilnehmer dieser Tradition werden kann, gut unterrichtet hinsichtlich ihrer Substanz, fähig, sich der Denkweisen zu bedienen, die sie erfordert, und schließlich in der Lage, ihren gemeinschaftlichen Bestand zu erweitern. In dieser Weise ist Unterricht eine bestimmte Form der Gemeinschaft. Eine Gemeinschaftsform, die auf die Kommunikation von Gütern und auf die Kultivierung hervorragender intellektueller und moralischer Fähigkeiten abzielt.

Der Unterricht findet im Schatten des Sündenfalls statt. So erfordert er Korrekturen, die für den Lehrer und Lehrling gleichermaßen beschwerlich sind und manchmal von Konflikten und Verbitterung begleitet werden. «Bildung», so bemerkte einmal Barth in seiner Ethik Vorlesung gegenüber seinen Studenten «bedeutet, dass jemand mehr oder weniger geschickt eines der vielen Hörner von meiner Stirn nehmen will, die ich unsichtbar trage und auf die ich so stolz bin wie ein Hirsch und einen komischen Hut an ihre Stelle setzen möchte.»¹⁰ Da der ungehinderte Vernunftgebrauch nach Ruhe verlangt, ist es also umso wichtiger, dass die Universität nach Frieden in ihrem gemeinsamen Leben strebt.

Die Bildung des Gerechtigkeitssinns ist das *moralische* Element der Universität. In ihrem Unterricht dient die Universität, wie wir gesehen haben, der Formung von Personen, insofern die geschaffene Vernunft, die diesen Personen innewohnt, hier zu ihrer Vollkommenheit geführt wird.

Diese ist selbst ein Gut, aber kein ausschließliches Gut; wenn es ein ausschließliches wird – in der Gestalt intellektueller Selbstvervollkommnung – lässt es das gemeinschaftliche Element des menschlichen Gutes außer Acht. Wie andere Institutionen dient die Universität diesem gemeinschaftlichen Gut durch die Ausbildung gerechter Bürger, deren Vernunft das wahrnimmt, was dem Gemeinwohl dient und das praktische Leben nach seinem Streben ausrichtet. In all ihren Unternehmungen bildet die Universität die Tugend der Gerechtigkeit aus, exemplifiziert und empfiehlt sie als die rechte Weise des Umgangs zwischen Personen, so dass das gemeinschaftliche Gut mit Beharrlichkeit verfolgt und verteidigt wird gegen die Ungerechtigkeit, die es bedroht.

Der umfassende Kontext für das kontemplative, aktive und moralische Leben der Universität ist die göttliche Schöpfung, Vorsehung und Erlösung.

Die Universität zehrt von jenen Kräften, mit denen der Schöpfer seine Geschöpfe ausgestattet hat und die sie durch seine Vorsehung erhalten, und sie ist ein Schauplatz für deren Gebrauch. Diese Kräfte leiden unter der Verwüstung, die durch den Sündenfall entfesselt wurde und sind Gegenstand von Gottes erneuernder Gnade. Indem die Universität ihrer Aufgabe nachkommt, nimmt sie notwendigerweise an dieser Geschichte mit und unter Gott teil, manchmal zustimmend, manchmal widerstrebend und nahezu immer ohne ein reflektiertes Bewusstsein davon. Folgende abschließende Fragen stellen sich hierbei: In welchem Maße dient oder behindert eine bestimmte Anordnung von institutionellen Absprachen und Selbstdefinitionen in der modernen Universität deren Berufung? Und: Unter welchen Bedingungen kann Theologie als Anwendung religiöser Vernunft unter diesen verschiedenen institutionellen Kontexten verfolgt werden?

IV.

Es gibt freilich keine solche singuläre Entität wie die «moderne Universität»: Es ist besser, an eine Reihe heterogener Institutionen zu denken, mit stark divergierendem geographischen, politischen und ökonomischen Hintergrund, institutioneller Geschichte, bekannten oder impliziten Idealen und vielem mehr. Die folgenden Ausführungen sind hauptsächlich von der jüngeren Geschichte der Universitäten in Großbritannien geprägt, wenn auch Analogien zu Entwicklungen in Kontinentaleuropa und Nordamerika unschwer zu finden sein werden.

Ein beträchtlicher Teil der Literatur über den Zustand der Universitäten ist abwechselnd kritisch und nostalgisch. Es gibt zweifelsohne Gründe für Kritik und Klage. Doch beide Rhetoriken können verführerisch sein, das vernünftige Urteil lähmen und Unzufriedenheit sowie Entmutigung verstärken. Eine Theologie, welche die Universität innerhalb der Geschichte der Vorsehung und Wiederherstellung verortet, hat gute Gründe, Unmäßigkeit zu vermeiden und wird eher danach trachten, sowohl die Einschränkungen, unter denen sie leidet, als auch die Möglichkeiten, die sie genießt, in ihren gegenwärtigen Kontexten zu beleuchten.

Es gibt zwei Arten von Einschränkungen, die sich der Erfüllung der universitären Berufung in den Weg stellen. Zunächst eine Reihe unmittelbar bedrängender Einschränkungen, die Gegenstand verärgelter Kritik sind. Sie betreffen die Erosion des Gemeinschaftscharakters der Universität durch eine Vielzahl unterschiedlicher Zwänge: durch Bürokratisierung, durch eine Managementmentalität, durch eine Kultur der Leistungsbeurteilung, durch

die Dominanz eines eng gefassten Konzeptes von Nützlichkeit, durch die Vernachlässigung der *longue durée* zugunsten einer schnellen Anpassungsfähigkeit an die Umstände. Der Druck rührt weitgehend von politischen Eingriffen in das Leben der Universität her. Die Geschwindigkeit, in der sie die Kultur der universitären Institutionen umgeordnet haben, und die allzu bereite Willfährigkeit, mit der sie oft von Universitätsverantwortlichen empfangen wurden, sind beide bemerkenswert. Angesichts derartiger Zwänge hat es sich für die Universitäten und besonders für die Geisteswissenschaften als nicht leicht erwiesen, das Vertrauen in ihre kontemplative, aktive und moralische Berufung aufrecht zu erhalten.

Die zweite Reihe von Einschränkungen ist von deutlich weitreichenderer Geltung und sie erfordern eine weit anspruchsvollere historische und theologische Analyse, als sie hier versucht werden kann. Diese Einschränkungen können unter dem Konzept der Naturalisierung der *scientia* zusammengefasst werden. Seit den letzten zumindest zweihundert Jahren hat sich dies im Selbstverständnis der Forschungsuniversität tief verankert. Mit «Naturalisierung» ist die Eliminierung (explizit oder stillschweigend) der Kategorie der «Kreatürlichkeit» in der Definition der Objekte, Verfahren, Handlungssubjekte und Ziele intellektuellen Fragens und dessen institutioneller Formen gemeint. Naturalisiertes Forschen beschäftigt sich mit den Faktoren der Natur und der Kultur, nicht mit zugrundeliegenden Prinzipien, ihrer Einheit oder ihrer Fähigkeit, auf eine transzendente Ordnung des Seins und der Kausalität zu verweisen. Die Vernunft beschäftigt sich mit disparaten Phänomenen und versucht nicht, sie auf eine einende Erstursache hin zu reduzieren (d.h. ihren Ursprung zurückzuverfolgen).¹¹

Dieser Naturalismus, beziehungsweise dieser Reduktionismus auf das Phänomenale (engl.: *phenomenalism*) erzeugt in der Theologie ein Unbehagen über ihren Stand in der Universität. Das Schicksal der Theologie ist in der Tat ein direkter Indikator für die Naturalisierung wissenschaftlicher Forschung, wie man leicht anhand der Diskussion um die Existenzberechtigung der Theologie an der neuen Humboldt Universität zu Berlin beobachten konnte. Als grundsätzliche Konsequenz dieses Naturalismus ging der Einschluss der Theologie in das universitäre Curriculum einher mit der Forderung, theologische Forschung müsse dem Konzept der *scientia* angepasst werden, wie es von der philosophischen Fakultät gehehlicht wurde (um eine ältere Redeweise zu gebrauchen). Dadurch wird die *sacra doctrina* gezwungen, sich als akademische Disziplin zu regulieren. So sieht sich die Theologie dazu überredet beziehungsweise aufgefordert, sich davon fort zu bewegen, eine positive Wissenschaft zu sein, die sich auf einen konfessionell-ekkesialen Rahmen bezieht, sich von asketischen und religiösen Praktiken

zu distanzieren und eine historische Kulturwissenschaft zu werden, die sich mit religiösen Objekten und Handlungen befasst. Die Tugenden, die erforderlich sind, um eine derartige Theologie zu betreiben, sind schlicht jene eines natürlichen Intellekts, der keiner Ergänzung bedarf. Das Wissen um natürliche Phänomene (Geschichte, Texte, Praktiken) der Religion ist der Zweck dieser theologischen Forschung.

Der Reduktionismus auf das Phänomenale ist ein Abfall der geschaffenen Vernunft von ihrer Berufung und steht im Gegensatz zur Herrschaft Christi und des Heiligen Geistes in der intellektuellen Ordnung. Er hat sich besonders für die biblischen und historischen Subdisziplinen der Theologie, die einfacher der historisch-kritischen Erforschung natürlicher Objekte der Religion angepasst werden können, als erstaunlich verführerisch erwiesen. Diese Anpassung bietet der Theologie die Befriedigung, sich im inneren Kreis einer kulturellen Institution reich an Prestige wiederzufinden und befreit sie von der Schande, eine *sacra doctrina* in einem Kontext zu verfolgen, der ganz anderen Tugenden verpflichtet ist, als jenen, welche die Vernunft des Glaubens erfordert. Prestige hat jedoch seinen Preis: die Umwandlung der Theologie in eine Analyse natürlicher Grundlagen sowie die Entkoppelung der *scientia* von der *religio*. Jene, die den Preis für zu hoch halten, suggerieren, dass die Theologie unter den gegenwärtigen Bedingungen zu viel riskiert, wenn sie an der Universität bleibt: Für Theologie als einen religiösen Akt sei die *fuga mundi* eine notwendige Bedingung.¹² Diese Sicht der Dinge sollte nicht zu falsch abgewiesen werden. Mit voller Ernsthaftigkeit den asketischen Ansprüchen der theologischen Berufung zu entsprechen, bedeutet in der Tat, das Hinausgezogen-Sein aus der Welt und ihren Institutionen zu spüren. Eine Theologie, die aufgehört hat, diesen Zug wahrzunehmen, hat sich wohl eingerichtet, ihren Exilsstatus vergessen sowie die Langlebigkeit von Fehlordnungen in intellektuellen Institutionen. Dennoch hat die Isolation der Theologie etwas von einem beunruhigenden Perfektionismus, der allzu schnell die *civitas terrena* aus Gottes Umgang mit den Geschöpfen zu extrahieren versucht, indem sie deren Gefallenheit maximiert und dazu neigt, die Zeichen der erhaltenden Gnade zu übersehen, wodurch sie so letztlich die säkularen Selbstbestimmungen der Universität ungestört belässt.

Wie könnte im Gegensatz dazu eine freie, differenzierte Verbindung der Theologie mit der Universität aussehen? Die Freiheit, in der die Theologie sich mit der Universität vereinigen könnte, rührt von der Tatsache her, dass die theologische Vernunft eine bereits bestehende Wirklichkeit ist, die jeder möglichen Bestätigung ihres wissenschaftlichen Charakters durch die Universität zuvorkommt. Die theologische Vernunft existiert und operiert

kraft Gottes liebender Selbstmitteilung, die den erlösten Geist unterweist, erleuchtet und befähigt. Akademische Anerkennung ist eine gänzlich kontingente Angelegenheit; die Möglichkeit und Wirklichkeit der Theologie ist durch ihren Bezug zu göttlicher Vernunft und Unterweisung gewährleistet: «Du hast mich gelehrt» (Ps 119,102). Auch wenn die Theologie starken Nutzen aus ihrer Verbindung mit der Universität ziehen kann, ist diese doch nicht für ihr Wachstum notwendig – man muss sich nur vergegenwärtigen, welcher Anteil der fesselndsten Theologie des letzten Jahrhunderts nicht an der Universität entstand, sondern in religiösen (Ordens-)Häusern.

Desweiteren bestimmt die Theologie die Eigenart, Grenzen und Möglichkeiten einer Verbindung mit der Universität auf der Basis ihres Verständnisses der Universität als Teil eines sicher bestehenden, aber noch unvollendeten *regnum gratiae*, das auf verschiedenliche Weise dem Urteil sowie der Verheißung des Evangeliums unterstellt ist. Als Institution der irdischen Stadt zeigt die Universität alle Zeichen der Feindseligkeit gegen Gottes Ziel für das menschliche Leben und den menschlichen Intellekt. Doch solche Feindseligkeit, wie schwerwiegend sie auch sein mag, kann den unendlichen Umfang von Gottes «Ja» gegenüber der Schöpfung im Evangelium nicht einschränken. Alles menschliche Leben vollzieht sich unter den Bedingungen des Evangeliums, das bloßstellt und zunichtemacht, was sich ihm entgegenzusetzen trachtet und das eine Fähigkeit als Gabe für seine Geschöpfe bereithält. Diese Gabe umfasst menschliche Institutionen, die noch in ihren Begrenzungen, ihrer Ambiguität und Undankbarkeit gegenüber der göttlichen Großzügigkeit, der Verschwendung göttlicher Güter und trotz des Urteils, das sie belastet, dennoch auf die gerechte Ordnung des Lebens verweisen und sie in fragmentierter Weise antizipieren können: «so wie die königliche Herrschaft Christi die Ordnung der Natur und die Ordnung der Gesellschaft dominiert, so dominiert sie auch die Ordnung der Vernunft.»¹³

Bei dem Versuch, Umfang und Grenzen einer Verbindung mit jedweden institutionellen Ordnungen für das intellektuelle Leben festzulegen, benötigen die Theologen Klugheit, «das Wissen darüber, was zu suchen und was zu vermeiden ist.»¹⁴ Die Klugheit wendet die Vernunft in rechter Weise auf menschliche Angelegenheiten an, wo positive Gesetze keine einfache Bestimmung darüber ermöglichen, wann und wie zu handeln ist oder Handlungen zu unterlassen wären: Theologen dürfen niemals lügen, ob sie aber ihre Arbeit in einem universitären Rahmen verfolgen oder nicht ist eine kontingente Frage. Die Anwendung der Klugheit erfordert sowohl eine Kenntnis universaler Prinzipien (Wesen, Zweck und Gesetze) als auch das klarsichtige Erkennen von *singularia*,¹⁵ d.h. von Eigenheiten, welche eine

bestimmte Situation ausmachen – der Möglichkeiten und Hindernisse, welche diese Situation birgt, der Anforderungen, die sie an Charakterstärke und Geisteskraft stellt, um sie zu bewältigen. Klugheit ist weit mehr als eine natürliche Schläue, die dem Selbstschutz dient, denn sie ist eine Tugend, der es darum geht angemessene Handlungsoptionen zu entwickeln, um gute Ziele zu erreichen. So basieren ihr Verstehen, ihr Wille und ihre Affekte auf der Formung durch den Heiligen Geist.

Indem die Theologie Klugheit in der Frage der Verbindung mit der Universität walten lässt, fragt sie einerseits: Welche Anzeichen der göttlichen Güte und der menschlichen Dankbarkeit können in der Universität erkannt werden? Welche Offenheit gegenüber intellektueller Vielfalt und gegenüber der Einheit der Wahrheit kann wahrgenommen werden? Erwartet man sich von der theologischen Vernunft eine Bereicherung und Erweiterung des universitären Lebens? Welche Gelegenheiten bieten sich für *caritas* in Lehre und Zeugnis dar? Welche Möglichkeiten eröffnen sich für fruchtbaren Austausch und gemeinsame Arbeit? Welche Chancen gibt es für eine Erneuerung des kontemplativen Engagements für die *res* der Theologie? Was kann dem Rückzug der Theologie in Selbstbezogenheit, formelhafte Wiederholung ihrer Inhalte, Faulheit oder den Verlust intellektuellen Appetits Einhalt gebieten?

Die Theologie fragt andererseits: Wird eine Verbindung mit der Universität die Theologie durch übermäßige Aufsicht darin einschränken, ihre eigenen Ziele zu verfolgen? Wird die Theologie in irgendeiner Weise gezwungen, die Zwecke und Weisen ihres Forschens an jene Disziplinen anzupassen, die ein höheres Ansehen in der Universität genießen? Werden Anreizsysteme durch Finanzausstattung und Drittmittelförderung die Theologie dazu drängen, bestimmte Wege zu beschreiten und andere außer Acht zu lassen? Wird die Theologie auf sanfte oder brüske Weise dazu geführt werden, etwas anderes zu lieben als ihr eigenes Gut?

Die Theologie bringt umfassendere Prinzipien in die Abwägung besonderer Umstände dieser Art ein, auf die sie sich beziehen kann. Einige der Prinzipien sind von umfassendster Art und betreffen den Weltbezug aller Gläubigen: Treue zum christlichen Bekenntnis, den Willen Gottes vor allen anderen Dingen zu suchen, Verachtung für weltliches Prestige und Fortkommen, sich unbefleckt zu halten von der Welt. Daneben erfordert der Gebrauch der Klugheit in diesen Angelegenheiten aus zwei Gründen noch in einer spezifischeren Hinsicht einen gut ausgebildeten, kohärenten und tätigen Sinn für die Identität der Theologie, ihre Integrität, ihre Berufung und ihre Ziele. Erstens bewahrt er die Theologie davor, ihren Selbstwert von der Anerkennung der Universität abhängig zu machen, denn welche

Rechtfertigung und welchen Wert die Theologie hat, untersteht im Letzten dem Urteil Gottes. Zweitens und praktischer, befähigt er die Theologie, institutionelle Ordnungen und Forschungsmethoden nach ihrer Kohärenz zu differenzieren oder andernfalls nach ihrem eigenen Gegenstand und ihrer Berufung abzuwägen. Die Theologie wird der Verlockung naturalisierter literarhistorischer Methoden überzeugter widerstehen, wenn sie etwa in der Lage ist, zu beurteilen, dass sie nicht die Ziele befördern, auf welche ihre Arbeit ausgerichtet ist.

Klugheit «handelt um eines Zweckes willen».¹⁶ Ihre tieferen Beweggründe sind objektiv die Geistesgabe des Rates und subjektiv die Gottesliebe. Die Klugheit erfordert eine *inquisitio rationis*,¹⁷ die bewusste Abwägung kontingenter Umstände durch die Vernunft, um Handlungen gut abstimmen zu können. Damit dies gelingt, können sich die durch den Sündenfall beschädigten Geisteskräfte nicht auf sich selbst verlassen. Sie müssen durch den Heiligen Geist bewegt und belehrt werden. Denn «weil ihr Geist durch den Geist belebt und darüber unterrichtet wird, was zu tun ist [...] sind sie mit der Gabe des Rates beschenkt».¹⁸ Außerdem ist die Klugheit von der Liebe geleitet. In der Klugheit sehen wir nach Augustinus «die *Liebe* auf rechte Weise unterscheiden zwischen dem, was ihr zu Gott verhilft und was sie hindert».¹⁹ Ohne die Ausrichtung der Liebe auf gute Ziele wird die Klugheit lediglich zu einer List, die zum Überleben notwendig ist (es ist ganz und gar möglich, dass der Theologe diesem Laster erliegt).

Wenn die Theologie zu dem Schluss kommt, dass es ihren Zielen dient, in irgendeiner Weise eine Verbindung mit der Universität einzugehen, wird sie schließlich bedenken müssen, welche Tugenden und Praktiken als Vorkehrungen erforderlich sind, um ihr Wohlergehen aufrecht zu erhalten.

Die Theologie wird sich in diesen Tugenden üben müssen, die besonders für christliches Handeln vor dem Hintergrund uneinheitlicher, mangelhafter Rahmenbedingungen relevant sind. Sie befähigen zu einer Abwägung hinsichtlich des rechten Maßes an Beteiligung und Distanzierung gegenüber zivilen Institutionen. Zu diesen Tugenden zählt die *Treue* zur königlichen Herrschaft Christi in der Ordnung der Vernunft, die *Hoffnung* in der Gestalt der Erwartung, dass – entsprechend der Herrschaft Christi – die Universität sowohl die Zeichen göttlicher Güte verraten wird, als auch Gelegenheiten zur Erfüllung der theologischen Berufung bieten wird. Zu ihnen zählt auch der *Großmut*, durch den wir uns auf Großes ausstrecken und durch den wir uns weigern, uns von den Umständen einengen zu lassen. Die *caritas* in der Gestalt des Wohlwollens und der Güte gegenüber jenen, mit denen wir verbunden sind; die *Wachsamkeit* gegenüber möglichen Übergriffen auf die theologische Integrität («Es gehört zur Klugheit, mit banger Wachsamkeit

zu wachen, damit sich nicht ein zerstörerischer Einfluss in uns einschleiche»²⁰); die *Bereitschaft* auf Anerkennung zu verzichten und einen Ehrverlust zu ertragen; *Langmut* angesichts der Verzögerung gänzlich zufriedenstellender Rahmenbedingungen für die theologische Arbeit und schließlich *Ausdauer und Geduld*, die aus der Hingabe an den Ruf Christi erwachsen, an einem bestimmten Ort zu dienen.

Solche Tugenden sind an eine religiöse Praxis gebunden, welche nicht als bloß äußerliche Begleiterscheinung zur theologischen Vernunft hinzukommt, sondern intrinsisch zu ihr dazugehört.²¹ Im weitesten Sinn erfordert dies die Hingabe der theologischen Vernunft an die bereitwillige Verwirklichung von allem, was der Dienst an Gott erfordert. Im engeren Sinn schließt dies die Untrennbarkeit der theologischen Arbeit von jenen Handlungen ein, in denen wir von Gott in Wort und Sakrament in der Gemeinschaft der Kirche die Mitteilungen seiner Gnade empfangen und durch welche das Leben des Glaubens genährt wird. Es schließt auch die Untrennbarkeit von jenen Handlungen ein, durch welche wir uns der Selbstzucht unterwerfen, damit wir die Sünde zurückdrängen und die belebende Kraft des Geistes offener wird. Vor allem aber erfordert das Überleben der theologischen Vernunft in der Universität – oder in jedwedem anderen Rahmen – das Gebet, in dem wir unsere geschöpfliche Bedürftigkeit bekennen, uns Gott als dem Schöpfer aller guten Gaben zuwenden und «den Geist [Gott] durch Ehrerbietung übereignen».²²

V.

Mit einer klaren Vorstellung ihrer Natur und ihrer Berufung innerhalb der göttlichen Heilsökonomie, gestärkt durch die göttlichen Gaben der Tugend und durch Hingabe, kann die theologische Vernunft eine freie Verbindung mit der Universität riskieren. Welche Gaben bringt sie ein? Welcher Nutzen erwächst der Universität durch ihre Einbeziehung? Zweifellos ein großer: die Theologie hat eine Metaphysik und Moral der menschlichen Vernunft anzubieten.

Erstens artikuliert und steuert die Theologie durch die Metaphysik ihre eigene Arbeit durch eine geschlossene Darstellung der Vernunft und ihrer Institutionen, der Schulen, Wissenschaftler und der Wissenschaften. Nur die Theologie «kann uns lehren was das letzte Ziel der Natur und der Vernunft»²³ ist. Die Theologie provoziert die Universität dazu, in Betracht zu ziehen, dass es so etwas wie das Universum gibt, nicht nur unbestimmte Vielfalt und damit als Konsequenz die Möglichkeit in Betracht zu ziehen,

dass es ein einheitliches menschliches Verständnis der natürlichen, sozialen und kulturellen Realität gibt. Die Theologie bietet diese Sicht der Dinge an, indem sie eine «evangeliumsgemäße Aufklärung»²⁴ verfolgt, indem sie das Evangelium nach Weisungen darüber befragt, wie zeitliche Realitäten *sub ratione Dei*, in Übereinstimmung mit ihrer einheitlichen Erstsache und ihrem letzten Ziel, zu verstehen sind. Sich dem Evangelium zu widmen, bedeutet sich dem «einen Gott, dem Vater» zu widmen, «von dem alles abstammt und auf den hin wir leben und Jesus Christus, den einen Herrn durch den alles ist und durch den wir sind» (1 Kor 8, 6). Das, worauf sich partikuläre Akte des Forschens richten, ist nicht irgendeine zufällige Gruppierung von Gegenständen, die durch einen bloßen Kunstgriff in einer Institution versammelt wurden, sondern eine Reihe geschaffener Realitäten, die eine geordnete Einheit konstituieren. Die Forschungen der Universität werden durch den Umstand bestimmt, dass «die Herrschaftsordnung in den Dingen, die durch Gottes Schöpfung eingerichtet wurden, die Einheit des Kosmos offenbart. Dies liegt an dem einen Plan, der die Dinge aufeinander bezieht. Denn alle Dinge, die von Gott kommen, haben eine Beziehung zueinander und zu Gott.»²⁵ Die Universität ist unter anderem eine soziale Erkundung der Integrität der Wahrheit. Moderne Universitäten sind selten je von einer solchen Überzeugung unterrichtet: der Reduktionismus auf das Phänomenale neigt seinem Wesen nach zur Spaltung. Wenn also die Theologie auf die zugrundeliegende Einheit angesichts ihrer weitläufigen Verleugnung zu verweisen hat, muss sie eine beträchtliche metaphysische Ambition aufbringen, die gemäßigt wird durch die Anerkennung, dass sie in ihrer Affirmation einer einheitlichen Ordnung der Dinge in dem unvollkommenen Bereich des Abbildes bleibt. So vermag sie die Ordnung, die sie zu bezeugen wünscht, nicht notwendig direkt wahrzunehmen und zu beschreiben. Trotzdem wird ohne metaphysische Ambition ein primäres Element der theologischen Berufung unerfüllt bleiben.²⁶ Die öffentliche Berufung der Theologie an der Universität schließt das Teilen einer göttlichen Gabe der Weisheit mit ein, dem Vermögen «alle Dinge nach Gottes Regeln zu beurteilen und in ihre Ordnung zu setzen».²⁷

Zweitens exemplifiziert und empfiehlt die Theologie durch die Moral die rechte Anordnung der kontemplativen, aktiven und bildenden Aufgaben der gemeinsamen intellektuellen Unternehmung. Sie versucht dies beispielsweise durch die Förderung des Lerneifers und indem sie der Neugier widersteht, gegen die Promiskuität und Zerstreung der Vernunft zeugt. Sie versucht dies auch, indem sie den Vorrang der Kontemplation vor der Nützlichkeit fördert, oder indem sie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in den Aufgaben des Lehrens und Leitens verfolgt. Die Präsenz der Theologie

an der Universität sollte auch die Präsenz menschlicher Güte in ihren Angelegenheiten mit einschließen.

Damit die Theologie in der Lage ist, ihre öffentliche Berufung zu erfüllen, braucht sie Vertrauen in die Möglichkeiten der Kunst und der Wissenschaft jenseits des bekennenden Glaubens und Vertrauen in ihr eigenes Vermögen die Universität zu bereichern indem die Theologie aus ihren eigenen Quellen heraus Rechenschaft ablegt von diesen Möglichkeiten. Mit anderen Worten ist die Voraussetzung dafür, dass die Theologie ihren Beitrag zur Universität leistet, dass sie Theologie bleibt. Die Voraussetzung dafür, dass die Theologie Theologie bleibt, sind geheiligte Theologen. Die Voraussetzung für die Existenz geheiligter Theologen ist die Gnade des Heiligen Geistes.

Aus dem Englischen übersetzt von Goran Subotic.

ANMERKUNGEN

¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* Ia.45.2 resp. Vgl. K.L. SCHMITZ, *Analysis by Principles and Analysis by Elements*, in: DERS., *The Texture of Being. Essays in First Philosophy*, Washington 2007, 21–36. Zur Bedeutung der Untersuchung erster Prinzipien für die Reflexion über die Universität, vgl. J. PELIKAN, *The Idea of University. A Re-examination*, New Haven 1992, 23–31.

² Eine sich logisch daraus ergebende Aufgabe, die hier nicht verfolgt wird, wäre jene einer historischen Analyse, die, umsichtig betrieben, das Denken vom Gedächtnis befreite. Vgl. auch die beiden beeindruckenden Darstellungen einer Geschichte der Verortung der Theologie an der Universität, die säkularer Fatalismus widerstehen: M. HIGTON, *A Theology of Higher Education*, Oxford 2012, 13–140; und T.A. HOWARD, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006.

³ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.81.1 resp.

⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.91.8 resp.

⁵ Zur Kohärenz von Intellekt und Askese vgl. A.N. WILLIAMS, *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge 2007.

⁶ GREGOR, *Moralia in Iob* VI. 61.

⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.166.1 resp.

⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IiaIIae.180.4 resp.; zu natürlicher Kontemplation in der patristischen Theologie, vgl. P.M. BLOWERS, *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford 2012, 315–335.

⁹ AUGUSTINUS, *De vera religione*, XXIX.

¹⁰ BARTH, *Ethics*, Edinburgh 1981, 365.

¹¹ Vgl. hierzu: J. MILBANK, *The Conflict of the Faculties. Theology and the Economy of Sciences*, in: M. NATION – S. WELLS (Hg.), *Faithfulness and Fortitude. In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Edinburgh 2000, 29–57.

¹² Vgl. zum Beispiel: G. D. D’COSTA, *Theology in the Public Sphere. Church, Academy and Nation*, Oxford 2005.

¹³ E. GILSON, *The Intelligence in the Service of Christ the King*, in: A. PEGIS (Hg.), *A Gilson Reader*,

New York 1957, 35.

¹⁴ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I.xiii.

¹⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.47.3.

¹⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.52.2 s.c.

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.52.1. resp.

¹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.52.1 ad 3.

¹⁹ AUGUSTINUS, *On the morals of the Catholic Church*, in: DERS., *The writings against the Manichaens and the Donatists*, Peabody 2004, XV.

²⁰ AUGUSTINUS, *On the Morals of the Catholic Church* (s. Anm.19) XXIV.

²¹ Vgl. hierzu: HIGTON, *A Theology of higher Education* (s. Anm. 2), 143–169; D’COSTA, *Theology in the Public Square* (s. Anm. 12), 112–143.

²² THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.83.3 ad 3.

²³ GILSON, *The Intelligence* (s. Anm. 13), 44.

²⁴ C. ERNST, *The Significant Life of A Dominican House of Studies*, in: DERS.: *Multiple Echo. Explorations in Theology*, London 1979, 152.

²⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* Ia.47.3 resp.

²⁶ Die Rechtfertigung der Inklusion der Theologie in die Universität auf pluralistischer Basis hat den Widerruf ihres metaphysischen Umfangs zur Folge. Vgl. etwa: N. WOLTERSTORFF, *The Travail of Theology in the Modern Academy*, in: M. VOLF et al (Hg.), *The Future of Theology. Essays in Honour of Jürgen Moltmann*, Grand Rapids 1996, 35–46. Oder: G. MARSDEN, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, New York 1997. Ähnlich auch die Darstellung der Universität, die von: D. FORD, *An Interdisciplinary Wisdom. Knowledge, Formation and Collegiality in the Negotiable University*, in: DERS., *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*, Cambridge 2007, 304–349 angeboten wird und kein erstes Prinzip der Vernunft mehr befördert. Die «Weisheit», welche die Theologie hier anbietet ist nicht Geistesgabe, die alle Dinge unter der göttlichen Unterweisung in ihre Ordnung setzt, sondern bestenfalls ein nachklingendes Vokabular von Wertbegriffen und eine Empfehlung kollegialer Praktiken – vor allem Konversation.

²⁷ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* IIaIIae.45.1 resp.

PAUL MCPARTLAN · WASHINGTON

THEOLOGIE IM SPEKTRUM DER UNIVERSITÄT

Das Dokument der Theologenkommission – Eine Würdigung

Das jüngste Dokument der Internationalen Theologenkommission (ITK) »Theologie heute. Perspektiven und Kriterien« (2012)¹ betont mehrfach, Theologie sei eine Wissenschaft, denn sie strebe danach, «die Wahrheit Gottes vernünftig darzulegen» und sie «rational und wissenschaftlich auszudrücken, wie es dem menschlichen Verstand entspricht» (59). Als «rationales und menschliches Unterfangen» habe die Theologie einen «genuinen und unersetzlichen Platz im Bereich der Forschung» (60). Sie behaupte ihre «Stellung im akademischen Spektrum» (84) und habe einen rechtmäßigen Ort an der Universität. Mehr noch, Theologie sei «*scientia Dei* und *scientia fidei*» (84), also nicht nur Wissenschaft, «sondern auch Weisheit» (86) – denn Gott ist die höchste Wahrheit und Quelle aller wissenschaftlich untersuchten Wahrheiten. Mithin besitzt sie die Kraft, die Wissenschaften zu vereinen und zu erhöhen und eine «eigene Funktion im Verhältnis von menschlichem Verstand und dem Geheimnis Gottes» einzunehmen (86).

Der hier formulierte Anspruch ist Teil einer umfassenden Reflexion der Theologenkommission über das Verhältnis von Glaube und Vernunft.² Um dieses Verhältnis besser zu verstehen, möchte ich einen Blick auf einige katholische Stellungnahmen zum Thema werfen.³ Eine besondere Rolle spielt die Vorlesung Papst Benedikts XVI. an der Regensburger Universität im September 2006. Sie fällt in die Entstehungszeit des Dokuments der Theologenkommission und enthält substantielle Reflexionen zum Verhältnis von *fides et ratio* und zum Ort der Theologie an der Universität. Die ITK zitiert zwar nicht direkt aus der Vorlesung ihres vormaligen Präsidenten⁴, dennoch gibt es deutliche Übereinstimmungen in wesentlichen Bereichen. Schließlich möchte ich von den Überlegungen Benedikts und der Kommission

PAUL MCPARTLAN, geb. 1955, Priester der Diözese Westminster und Professor für Systematische Theologie und Ökumene an der Catholic University of America in Washington DC. Mitglied der Internationalen Theologenkommission und der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche.

Bezüge zum Denken Henri de Lubacs herstellen. De Lubac ist einer der theologischen Inspiratoren des letzten Papstes und – wie Benedikt – Gründungsmitglied der ITK.

1. Die Regensburger Vorlesung⁵

Im Jahr 2006 hielt Benedikt im Rahmen eines Deutschlandbesuchs seine vielbeachtete Vorlesung an der Regensburger Universität, an der er selbst von 1969 bis 1977 als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte lehrte. Darin nimmt er Bezug auf einen vermutlich 1391 stattgefundenen Dialog zwischen dem byzantinischen Kaiser Manuel II. Paleologus und einem gebildeten Perser über das Verhältnis von Christentum und Islam. Der Papst geht im Folgenden auf einen speziellen Passus in diesem Text ein, der ihn «im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat» (15), einem Thema, das offensichtlich im Fokus der Überlegungen Benedikts steht. Mehrfach zitiert er in seiner Vorlesung die folgende Äußerung des Kaisers: «Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider» (32, auch 16f. 20). Damit widerlegt der Kaiser die Vorstellung, die Verbreitung des Glaubens könne durch Gewalt erfolgen; vielmehr kann dies nur durch Vernunft und Dialog geschehen, da Gottes Natur vernünftig ist und «vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist» (17).

Diese Aussagen des Kaisers seien – so Benedikt – charakteristisch für griechisches Denken und zeigen den «[tiefen] Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben». Auch der Johannesprolog mit seinem modifizierenden Echo auf Gen 1 beginne ja mit den Worten: «Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt $\sigma\upsilon\nu$ λόγῳ», mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist». Dass Paulus nicht nach Asien, sondern in die griechische Welt gegangen sei, sei ein Werk der Vorsehung im Sinne des «von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen» (18). Die «These, dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört», ist bedeutsam für die heutige Zeit, führt Benedikt aus. Dem stehe

jedoch in der Moderne ein «Enthellenisierungsprogramm» gegenüber, das er in «drei Wellen» (23) unterscheidet, beginnend mit der Reformation im 16. Jahrhundert. Das pontifikale Anliegen ist es nun, diesem Programm entschieden zu widersprechen.

In der ersten Phase versuchten die Reformatoren mit ihrem Prinzip *Sola scriptura* der vorherrschenden scholastischen Theologie, «einer ganz von der Philosophie her bestimmten Systematisierung [und] Fremdbestimmung des Glaubens» entgegen zu treten. Sie wollten den in ihren Augen von der Vernunft vereinnahmten Glauben befreien und eine «reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist» (23), wiederherstellen. Eine zweite Phase wird bestimmt von der liberalen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, besonders von Adolf von Harnack, dessen «Kerngedanke» die «Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft» war. Ihm ging es darum, «das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie». Von diesem Verständnis moderner Vernunft möchte der Papst sich deutlich absetzen. Die Theologie sei «für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich», also nicht durch den Glauben, sondern durch die Vernunft bestimmt und gebunden. Hier wird die «neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft» (25) wirksam, die von den Naturwissenschaften «weiter radikalisiert wurde» und gemäß derer allein das mit entschiedener Gewissheit ausgesagt werden kann, was die «Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment» durchlaufen hat. Damit ist ein klares Kriterium geschaffen: «Was Wissenschaft sein will, muss sich diesem Maßstab stellen» (26).

Die historisch-kritische Exegese des Neuen Testaments, deren Theologie einfach «Ausdruck der praktischen Vernunft» (25) war, konnte somit der Theologie wissenschaftliche Anerkennung verschaffen und einen Platz an der Universität sichern. Die Kritik Benedikts an dieser Form von Wissenschaft zielt darauf ab, dass hier bereits methodisch die Gottesfrage als «unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage» außen vor gelassen werde. Dabei geschehe eine dramatische Verkürzung von Wissenschaft, Vernunft, Christentum und Mensch, denn alle «eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen <Wissenschaft> umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden [...]». So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit» (27). Notwendige Folge ist die Gefährdung durch die «bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft» (27f).

Im Zentrum der Argumentation des Papstes steht die wechselseitige Angewiesenheit von Glaube und Vernunft; werden sie voneinander isoliert, so neigen beide zum Pathologischen und gefährden die Gesellschaft. Seine Bezugnahme auf die «gemeinsame» (27) Vernunft lässt sich dadurch ergänzen, dass gerade die Universität ein Ort dieser gemeinsamen Vernunft sein sollte. Universitäten entstehen dort, wo Forscher aus verschiedenen Feldern, mit einem geteilten Verständnis von Wissenschaft und einem Sinn für die gemeinsame Vernunft zusammenkommen. Die Regensburger Vorlesung tritt für eine «Selbstkritik der modernen Vernunft» und eine «Ausweitung unseres Vernunftbegriffs» (29) ein; damit wendet sie sich gegen die beschriebenen schädlichen Einschränkungen eines rein positivistischen Verständnisses von Wissenschaft und Vernunft. Glaube und Vernunft können erst dann «auf neue Weise zueinanderfinden», wenn die «selbstverfügte Beschränkung auf das im Experiment Falsifizierbare» überwunden und der Vernunft ihre «ganze Weite» (29f) wieder eröffnet werde. Dieser Vernunftbegriff ermöglicht ein Verständnis von Theologie im eigentlich Sinne und führt zu einer Rehabilitierung des Faches an der Universität: «Theologie [gehört] nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein» (30).

Zur Illustration seines Standpunkts erinnert der Papst an die Erfahrungen seiner Zeit an der Universität Bonn, als die Theologie ihren selbstverständlichen Platz unter den Fakultäten hatte. Teil des universitären Lebens war die Erfahrung, «dass wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen» (12f). Mit Stolz habe man damals auf die Theologischen Fakultäten geblickt und nicht bezweifelt, «dass auch sie, indem sie nach der Vernunft des Glaubens fragen, eine Arbeit tun, die notwendig zum Ganzen der *Universitas scientiarum* gehört, auch wenn nicht alle den Glauben teilen konnten, um dessen Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft sich die Theologen mühen» (13). Entscheidend war der gemeinsame und verantwortliche Gebrauch der Vernunft; das spendete Zusammenhalt innerhalb der Universität über alle Disziplinen hinweg. Die «Weite der Vernunft» stets neu zu finden – das ist «die große Aufgabe der Universität» (32).

In der dritten Welle der Enthellenisierung, die «zurzeit umgeht», treffe man auf die verbreitete Ansicht, dass die Verbindung von alter Kirche und Hellenismus eine «erste Inkulturation des Christlichen gewesen [sei], auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe» (28). In anderen Worten:

Im Sinne der Inkulturation des Evangeliums in heutige kulturelle Milieus sei es notwendig und zulässig, diese erste Inkulturation rückgängig zu machen. Benedikt verneint diese These zwar nicht, hält sie jedoch für «vergrößert und ungenau». Das Neue Testament trage «in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist» (28). Auch wenn nicht alles, was in der frühen Kirche galt, für alle folgenden Kulturen bindend sein müsse, gelte dennoch: Die «Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung» (28f).

Der Glaube ist also vernünftig und er glaubt Vernünftiges, denn Gott selbst ist vernünftig. Immer, so führt der Papst weiter aus, habe der kirchliche Glaube «daran festgehalten, dass es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar – wie das Vierte Laterankonzil 1215 sagt – die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden» (21). Und er ergänzt: «Gott wird nicht göttlicher dadurch, dass wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat» (21f).

Deutlich klingen in diesen Worten die Gedanken des Theologen Henri de Lubac nach: seine Kritik an der sogenannten «Zweistocks»- oder Zweistockwerks-Theologie (*théologie séparée*) und an deren Grundlage, dem aus der «dekadenten Scholastik» stammenden «System der reinen Natur». ⁶ De Lubac erklärt in seiner Antrittsvorlesung von 1929: «Um «übernatürlich» zu bleiben, entwickelt [eine solche Theologie] eine Art «Überbau», weil sie es dazu für nötig hält, daß das Dogma «oberflächlich» sei, und weil sie meint, es sei umso göttlicher, je mehr sie es von jeder menschlichen Wurzel abschneidet. Als wäre der gleiche Gott nicht Ursprung von Natur und Gnade, und zwar der Natur gerade im Hinblick auf die Gnade!» ⁷ Zieht man eine Parallele zwischen dem Verhältnis von Natur und Gnade und dem Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube, so könnte man im Anschluss an de Lubac sagen: Der gleiche Gott ist Ursprung von Vernunft und Glaube, und zwar der Vernunft gerade im Hinblick auf den Glauben. Denn die Vernunft ist für den Glauben geschaffen; sie findet ihre Erfüllung erst dann, wenn sie die erweiterten Horizonte des Glaubens erkundet.

2. Das Dokument «Theologie heute»

Ein ähnlich dynamisches und lebendiges Verständnis der Beziehung von Glaube und Vernunft findet sich in der Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission von 2012, insbesondere im letzten Kapitel, das von der Begegnung «der im Glauben angenommenen Wahrheit Gottes mit der menschlichen Vernunft»⁸ spricht. Die folgenden Passagen bringen dies eindrücklich ins Wort:

Der Glaube regt die Vernunft an und weitet ihre Grenzen. Die Vernunft wird so animiert, Wege einzuschlagen, die sie niemals aus sich selbst gefunden hätte. Diese Begegnung mit dem Wort Gottes ist eine Bereicherung für die Vernunft, die neue und unerwartete Perspektiven entdeckt (63, vgl. 16.17).

Die menschliche Person, als Abbild Gottes geschaffen und ihm ähnlich (Gen 1,26f), besitzt die Fähigkeit, im Lichte der Vernunft durch die äußere Erscheinung der Dinge hindurch zu dringen, dorthin, wo die tiefe Wahrheit der Dinge wohnt; damit öffnet sie sich einer universalen Realität (62).

Dieses Vermögen der Vernunft reagiert begierig auf das, was im Glauben empfangen wird:

Offenbarung ist kein rein passives Empfangen durch den menschlichen Verstand. Vielmehr ist es ein aktives Annehmen der offenbarten Wahrheit durch die Einsicht des Gläubigen. Durch die Liebe angeregt, strebt der Verstand danach, die Offenbarung aufzunehmen, da das Wort seine tiefsten Fragen betrifft (59).

Auch hier ist ein Echo einiger Aspekte des Denkens Henri de Lubacs zu vernehmen: seine Lehre von der Beziehung von Natur und Gnade, seine Verteidigung des natürlichen Strebens nach der Anschauung Gottes,⁹ da der Mensch Abbild Gottes ist¹⁰ – und seine Ablehnung der Theorie der «reinen Natur» oder jeglicher Vorstellung einer getrennten natürlichen und übernatürlichen Ebene im Menschen.

Die Pastoralkonstitution des Vatikanum II *Gaudium et spes* spricht mehrfach von der biblisch begründeten Gottebenbildlichkeit des Menschen¹¹ und lehrt, dass Christus, «das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1, 15), gekommen ist, um die ganze Menschheit zu erlösen (GS 22). Der Einfluss de Lubacs ist deutlich sichtbar, wenn es dort heißt: «Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche [*vocatio hominis ultima vera una sit, scilicet divina*], müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden

zu sein» (GS 22). Es gibt folglich *eine* übernatürliche Ordnung, welche die menschliche Natur und den Verstand umfängt; jede Unterteilung in zwei Schichten, Natur und Gnade oder Vernunft und Glaube, wäre verfehlt. Beide sind jeweils voneinander unterschieden, und dennoch durchdringen sie sich.

In «Theologie heute» stellt die Theologenkommission fest, es habe in Folge einer defensiven katholischen Reaktion auf die Aufklärung eine Überbetonung der Trennung zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlichem Glauben gegeben. Dadurch bekam die «Natürliche Theologie» einen wesentlich höheren Stellenwert als der *intellectus fidei*, das vernünftige Durchdringen der Glaubensmysterien» (70). Die bereits erwähnte fundamentaltheologische Antrittsvorlesung Lubacs an der Katholischen Universität Lyon steht am Beginn seines lebenslangen Bemühens, die Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Sphäre aufzubrechen. Er fordert darin die «gegenseitige Durchdringung von Apologetik und Theologie»¹²: «[Es gibt] keine wirklich wirksame Apologetik, die sich nicht in Theologie vollendet. Was schließlich die Intelligenz tatsächlich überzeugt, was sie erobert, das ist eine Lehre. Die recht verstandene Apologetik muß darum in einem bestimmten Moment aufhören zu argumentieren, um sehen zu lassen; aufhören zu diskutieren, um aufzubauen» (264).¹³ Das heißt, bei der Verkündigung des Evangeliums kann es nie ausschließlich darum gehen, die Glaubwürdigkeit nach außen zu verteidigen; vielmehr muss die Substanz der Frohbotschaft selbst angeboten werden, im Vertrauen darauf, dass sich darin Antworten auf die Sehnsüchte eines jeden finden und dass die Gnade in jedem Menschen wirkt.¹⁴ «Was ist also [...] berechtigter, als mit diesem göttlichen Bild anzufangen, das jeder Mensch in sich trägt und das verhüllt auf die einzige Religion hintendiert, die es mit seinem Urbild vereinen kann? Hat man nicht das Recht, diesem *testimonium animae naturaliter christiana* Vertrauen zu schenken? Weit davon entfernt, zugunsten [einer] «natürlichen Religion», in der die Seele Ruhe fände, Zeugnis abzulegen, treibt es [die Seele] auf die Suche bis zu dem Punkt, wo sie den einzigen Weg des Heils gefunden hat» (267).

Lubac schildert trefflich die Wechselbeziehung von Glaube und Vernunft und zeigt, dass die Vernunft, der er – auf typisch katholische Weise – ein tiefes Vertrauen entgegenbringt, ein integraler Bestandteil der Glaubensgeschichte des Einzelnen ist. Rechenschaft vom Glauben abzulegen bedeutet für ihn, «daß wir mit allen Kräften an seiner *Einsicht* arbeiten. Mittels der *fides quaerens intellectum* muß man zum *intellectus quaerens fidem* kommen» (265).

Die Theologenkommission verfährt in ihrem Dokument ähnlich: «Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie,

ist nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft gefordert [...]. Er ist notwendig, weil ein Glaube, der die Vernunft ablehnt oder verachtet, Gefahr läuft, in Aberglaube oder Fanatismus umzuschlagen. Ebenso kann eine Vernunft, die sich dem Glauben verschließt, trotz größter Anstrengungen nicht die ganze Fülle des Erkennbaren erreichen» (64). Der Text betont, wie der Glaube die Vernunft positiv ergänzen kann. Ein einseitiger Rationalismus und Positivismus dagegen habe anti-theologischen Vorschub geleistet, ja sogar einen Ausschluss der Theologie aus dem «Haus der Wissenschaft» verursacht. Dies reduziere jedoch die Möglichkeiten und Kräfte der Wissenschaften. Darum «kritisiert die katholische Theologie jede Wissenschaft, die sich absolut setzt, sich selbst dadurch aber einschränkt und verarmt» (84). Die Kommission folgert, die Theologie habe ein wichtiges Instrument im Orchester der Wissenschaften zu spielen und müsse ihren rechtmäßigen Platz im akademischen Spektrum behaupten. In Bezugnahme auf *Deus caritas est* wird ergänzt, dass eine Vernunft, die die Frage nach Wahrheit und nach Gott ausschließt, pathologisch werde und dem Relativismus Tür und Tor öffne.¹⁵ Der Glaube habe – so Benedikt XVI. – «eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst [...]. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.»¹⁶

Als eigentliches Objekt der Vernunft wird somit Gott und seine Wahrheit bestimmt, zu der der Glaube einen Zugang schafft – darum auch das bereits erwähnte Vertrauen in Würde und Fähigkeit menschlicher Vernunft. Der Text der Theologenkommission erläutert, die Vernunft nehme «vielfältige Formen» an, die sich in der Vielzahl der Wissenschaften zeigen. Dennoch sei es «eine» Vernunft: das eine Streben des geschöpflichen und gottebenbildlichen Menschen nach der «inneren Verständlichkeit der Wirklichkeit» (62). Schließlich würden dem Menschen «nur partielle Wahrheiten nie genügen, sondern er strebt danach, alle Einzelheiten des Wissens über die Dinge und das Leben in ein großes Ganzes der Wahrheit zu integrieren» (86). Da der Mensch also nach dieser integrativen «Weisheit» sucht, wäre es ein zerstörerischer Akt der Vernunft, wenn sie sich jenen letzten Fragen nach Wahrheit verschlösse.

Den ständigen Impuls und Anstoß zur Suche nach dem «einzigem Weg des Heils», in dem die «Seele Ruhe fände», hatte Lubac mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Verbindung gebracht.¹⁷ Man hört in seinen Worten die vielzitierte Stelle aus Augustinus' Bekenntnissen nachklingen: «Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.»¹⁸ Angesichts der natürlichen Suche der menschlichen Vernunft nach Wahrheit, also nach dem transzendenten «Geheimnis

Gottes», betont die Theologenkommission die «weisheitliche Berufung» (86) des menschlichen Verstandes. Die Theologie, in deren Zentrum die Beschäftigung mit Gott selbst stehe, lade alle anderen Disziplinen zur Suche nach dieser Weisheit ein: «Die Anwesenheit der Theologie im wissenschaftlichen Diskurs und im universitären Leben ermöglicht es, dass alle an die weisheitliche Berufung des menschlichen Verstandes und an die bedeutende Frage Jesu am Beginn des Johannesevangeliums erinnert werden: ‹Was sucht ihr?›» (86).

3. Epilog

Der unlängst verstorbene Kardinal Carlo Martini nannte vor einigen Jahren ein Mailänder Forum des Dialogs von Gläubigen und Nicht-Gläubigen eine wichtige Übung des Geistes: «Entscheidend ist nicht die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern die zwischen jenen, die denken und jenen, die dies nicht tun».¹⁹ Gerade die Universität ist ein Ort des Denkens; der Gebrauch der Vernunft vereint all ihre auf verschiedene Wissenschaften verstreuten Mitglieder. Dies wurde auch in den bereits zitierten Erinnerungen Benedikts XVI. an seine Bonner Erfahrungen an der Universität deutlich: im Gebrauch der Vernunft bilden alle Disziplinen ein Ganzes, die *Universitas scientiarum*. Die Intention der Internationalen Theologenkommission ist es, Theologie als Wissenschaft zu verteidigen. Der Begriff «Wissenschaft» darf und kann nicht auf die exakten Wissenschaften reduziert werden. Wissenschaft will Wirklichkeit erfassen, will erklären «wie und warum die Dinge sind» (62) – Theologie erforscht das Geheimnis Gottes, aus dem alle Dinge sind.

Schlussfolgernd kann man sagen: Entscheidend für die Verankerung der Theologie an der Universität ist letztlich weniger der Glaube, auf den sie sich bezieht, sondern die Vernunft, derer sie sich bedient. Der Glaubensbezug kann die Theologie nicht aus dem Spektrum der Wissenschaften ausschließen, denn die Verpflichtung auf die Vernunft sichert ihren rechtmäßigen Platz an der Universität.

ANMERKUNGEN

- ¹ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Theologie heute – Perspektiven und Kriterien*, 2012. – *Anm. d. Übersetzers*: Das Dokument liegt bislang nicht in deutscher Sprache vor; für eine englische Version siehe: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html (Abschnittsnummern im Folgenden in Klammern).
- ² Vgl. 12. 16–19. 62–73. 83. 84 (FN 144). 91. 96.
- ³ Vgl. nur die Enzyklika JOHANNES PAULS II. *Fides et ratio* (1998), die im ITK-Dokument «Theologie heute» mehrfach zitiert wird: 17. 64. 65 (FN 121). 72. 82 (FN 143).
- ⁴ In seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskongregation war Kardinal Joseph Ratzinger seit 1981 bis zu seiner Wahl als Papst 2005 auch Präsident der ITK.
- ⁵ Zitiert nach BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von Gesine Schwan, Adel Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006 (Seitenzahl im Folgenden in Klammern). Die Diskussion um islamkritische Äußerungen des Papstes in dieser Vorlesung soll hier nicht eigens berücksichtigt werden.
- ⁶ Henri DE LUBAC, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg 1996, 48. Die Zitate stammen aus einer Korrespondenz Lubacs mit Maurice Blondel (frz. Original: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 188).
- ⁷ Henri DE LUBAC, *Apologetik und Theologie*, in: ZKTh 98 (1976) 258–270, 261 (frz. Original: *Théologie d'occasion*, Paris 1984, 97–111, 101).
- ⁸ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Theologie heute* (s. Anm. 1), 62 (Abschnittsnummern im Folgenden in Klammern).
- ⁹ Vgl. dazu die Stelle in Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe – «Catholicisme»*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Freiburg ³1992, 290: «Die Anschauung Gottes ist ein unverdientes Geschenk, und dennoch wurzelt sich die Sehnsucht danach in die letzte Tiefe jedes Geistes ein» (frz. Original: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Oeuvres complètes VII*, Paris 2003, 284). Das Dokument der Theologenkommission zitiert dieses Buch in Abschnitt 2.
- ¹⁰ Vgl. Henri DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 149: Im Unterschied zu anderen Kreaturen der Schöpfung hat der Mensch eine «instabile ontologische Konstitution» (*constitution ontologique instable*), schreibt Lubac: Er ist eine «aus nichts geschaffene Kreatur, die, erstaunlicherweise, Gott berührt [...] Unauflöslich und gleichzeitig «Nichts» und «Abbild»; wirklich Nichts, und doch substantiell Abbild» ([...] *celle d'une créature faite de rien, qui, étrangement, touche à Dieu [...] A la fois, indissolublement, «néant» et «image»; radicalement néant, et néanmoins substantiellement image*). Vgl. dazu Paul McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Fairfax ²2006, 25–49.
- ¹¹ Vgl. GS 12.17.24.34.41.52.68.
- ¹² DE LUBAC, *Apologetik* (s. Anm. 7), 270.
- ¹³ Als Ort des «Zusammentreffens» von Apologetik und Theologie nennt Lubac die Fundamentalthologie (DE LUBAC, *Apologetik* [s. Anm. 7], 270). Lubacs Rede vom «Überzeugen» und «Er-obern» der Intelligenz erinnert an die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit: «Wahrheit [erhebt] nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt» (DH 1).
- ¹⁴ Die Gegenüberstellung dieser beiden Zugänge spitzt Lubac durch das Zitat eines nicht näher benannten Zeitgenossen zu, der von einer «Übersättigung» seiner Generation durch die Apologetik spricht: «Wir in meiner Generation waren satt und übersatt an Apologetik. Die Wahrheit wurde uns immer nur auf Podesten gezeigt. Und daß sie wahr ist, hat man uns dermaßen bewiesen, daß man darüber vergaß, uns zu sagen, worin sie besteht.» DE LUBAC, *Apologetik* (s. Anm. 7), 259f.
- ¹⁵ Vgl. 84, FN 144.

¹⁶ Ebd.; vgl. BENEDIKT XVI., *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika «Deus caritas est»*, ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien, 2006, 59 (Nr. 28).

¹⁷ Vgl. DE LUBAC, *Apologetik* (s. Anm. 7), 267.

¹⁸ AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, Lateinisch und deutsch (Übers. Joseph Bernhart), Frankfurt 1987, 13 (1, 1, 1).

¹⁹ Carlo Maria MARTINI, *Verso Gerusalemme*, Mailand 2004, 164: «l'importante non è tanto la distinzione fra credenti e non ma tra pensanti e non pensanti».

THOMAS SÖDING · BOCHUM

WENN ICH SCHWACH BIN, BIN ICH STARK (2 KOR 12, 10)

Ein exegetischer Kommentar zum Rücktritt von Papst Benedikt XVI.

Der Papst ist der Nachfolger Petri. So lautet jedenfalls die offizielle Lesart. «Du bist Petrus», wird gesungen, wenn er den Raum betritt. Als Bischof von Rom muss der Papst sich aber auch in die Nachfolge des Paulus stellen. «Peter und Paul» gehören zusammen. Petrus ist der Mann mit dem Schlüssel, der für die Binde- und Lösegewalt der Kirche steht, für die Macht und das Recht. Paulus hingegen ist der Mann mit dem Buch und dem Schwert, das für die Schärfe des Wortes steht, für die Kritik und den Verstand, für die Wahrheit des Evangeliums und die Freiheit des Glaubens, für die Mystik der Gottesliebe und das Sakrament des Heiles.

Benedikt XVI. hat sich, anders als seine drei Vorgänger, nicht den Namen des Völkerapostels gegeben. Aber er hat sein Amt paulinischer als sie alle geführt. Dass er 2008 ein «Paulusjahr» ausgerufen hat, ist nur ein kleines Ausrufezeichen. Wichtiger ist der Stil seines Pontifikates. Die paulinische Leitidee heißt: Leiten durch Lehren. Das ist auch das Motto von Benedikt. Er hat nicht auf den Tisch gehauen, sondern die Kirche mit Samthandschuhen regiert. Den Professor hat er nie ganz abgelegt. Er hat darauf gesetzt, dass der Bischof in erster Linie Lehrer ist. Es gibt kaum einen Papst vor ihm, der die Heilige Schrift so geliebt hat wie er; es gibt nur wenige, die so gut gepredigt haben; es gibt keinen, der während seiner Amtszeit theologische Bücher geschrieben hat, geschweige denn über Jesus von Nazareth. Durch Verkündigung und Katechese, durch Exegese und Reflexion die Kirche zu leiten – das war und ist seine Idee. Es ist ein paulinischer Ansatz.

Dass dieser Ansatz immer von Erfolg gekrönt gewesen ist, wird man nicht behaupten können: bei Paulus nicht, bei Benedikt aber auch nicht. Die Intelligenz und Integrität der Pius-Brüder hat Benedikt offensichtlich überschätzt. Auch die Journalisten hat er zuweilen überfordert, wenn er ihnen zugemutet hat, bei einem Vortrag nicht gleich nach fünf Minuten

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Problemanzeige Meldungen zu produzieren, sondern erst einmal dreißig Minuten zuzuhören, bis die Lösung entwickelt ist; so bei der Regensburger Rede über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Religion und Gewalt.

Aber auf Überzeugung, auf Argumentation und Mediation zu setzen, ist aller Ehren wert. Dass Benedikt auf die Pius-Brüder nicht zugegangen ist, weil er sich vom Zweiten Vatikanum entfernt hätte, sondern weil er sich der Orientierung am Reformkonzil so sicher war, haben viel zu wenige erkannt. Dass er den Islam nicht als gewaltverherrlichende Religion denunziert, sondern zum Religionsfrieden durch Appell an die Vernunft aufgerufen hat, haben nur wenige der westlichen Journalisten, aber viele islamische Theologen bemerkt, besonders jene 38, die ihm 2008 einen Brief geschrieben haben, um sich für ein sachliches Gespräch über die Ursachen und die Überwindung religiöser Gewalt einzusetzen.

Das große Thema Benedikts XVI. war und ist der Glaube. Dass er 2013, im «Jahr des Glaubens», das er selbst ausgerufen hat, abgetreten ist, ist Tragik und Chance zugleich. Mit der Konzentration auf den Glauben hat er der Kirche seinen Stempel aufzudrücken versucht. Aber der Glaube der Kirche ist nicht von ihm abhängig. Das Christentum ist eine Religion des Glaubens, von Anfang an. Paulus hat das wie kein anderer verstanden und in die Praxis umgesetzt. Im Glauben werden die Grenzen zwischen Juden und Heiden, Männern und Frauen, Sklaven und Freien überwunden, zwischen Nationen und Sprachen, Schichten und Klassen. Im Glauben entsteht die Kirche. Der Glaube kann sich klar aussprechen; er ist ein Bekenntnis, das nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen gesprochen wird. Er ist ein Vertrauen, das tiefe Wurzeln hat und seine Gründe kennt. Er ist eine Erkenntnis, die Konsequenzen nach sich zieht: in der Liebe zum Nächsten, die der Liebe zu Gott ein Gesicht gibt. Paulus wusste allerdings auch, weshalb es des Glaubens bedarf: weil es am Anfang den ungeheuren Skandal des Kreuzestodes Jesu gegeben hat. Ein Gekreuzigter ist nach dem Gesetz ein von Gott Verfluchter. Wie kann Gott das zulassen? Was kann Gott mit einem solch desaströsen Ereignis anfangen?

Paulus will diesen Skandal nicht vertuschen. Er will ihn aufdecken. Er versucht, im Antlitz des gefolterten Jesus das Bild Gottes zu entdecken. Und er findet es, weil er Gott und das Leid nicht so weit voneinander entfernt hält, wie es nur irgend geht, sondern ganz eng zusammenbringt. Das ist das Geheimnis der Liebe. Dann aber muss man von der Macht Gottes anders denken: «Kraft wird in Schwachheit vollendet» (2Kor 12, 9). Was zählt, ist der Einsatz für andere, die Hingabe an sie, das Leben und Sterben zu ihren Gunsten. Gott geht den Weg der Menschlichkeit. Dass es so etwas gibt und dass Gott auf genau diese Weise wirkt – das kann man nur glauben. Aber

man kann es glauben, weil es die Erfahrung selbstloser Liebe gibt, die am Ende auch den, der gibt, am reichsten beschenkt.

Wer das glaubt, kann anders leben. Paulus bringt es auf den Punkt, indem er seine eigene Person einbringt: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2Kor 12, 10). Ob er selbst immer diesem Grundsatz treu geblieben ist, steht dahin. Aber er hat eine Richtschnur gefunden, die sein eigenes Wirken als Apostel bestimmen soll, sein Beten und Arbeiten, sein Sehen, Urteilen und Handeln: «Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns selbst aber als eure Knechte um Jesu willen» (2Kor 4, 5).

Diese paulinische Maxime hilft, den Pontifikat Benedikts zu verstehen – und nun auch den überraschenden Rücktritt, den er offensichtlich von langer Hand geplant hat. Benedikt ist ein Mann, der den Dingen auf den Grund geht. Der Grund der Kirche ist Jesus von Nazareth, der Christus, der Sohn Gottes, der Bruder aller Menschen, ihr Lehrer und Retter. Weil er die Freundschaft mit diesem Jesus pflegen wollte, hat er sein Jesusbuch geschrieben, das er mit dem «Prolog» zu Weihnachten gerade abgeschlossen hat. Es ist kaum ein Zufall, dass es hier eine zeitliche Verbindung mit dem Rücktritt gibt.

Für eine theologische Bewertung seines Pontifikates ist es noch zu früh. Viele Würdigungen klingen wie Nachrufe. Dabei ist Benedikt immer noch Papst, wenn auch emeritierter. Sein Rücktritt, der Kirchengeschichte schreibt, wird für immer zu seiner Amtszeit gehören. Jetzt gilt es nicht, die Bilanz eines atemberaubenden Lebens zu ziehen, sondern den Rücktritt theologisch einzuordnen. Wer die paulinische Brille aufsetzt, erkennt zweierlei.

Erstens: Das Amt hängt an der Person. Die katholische Kirche wird bei aller Kritik für ihre Institutionen bewundert. Sie hält sich auch nicht selten darauf viel zugute. Aber Institutionen sind nur so gut, wie die Menschen vital sind, die sie mit Sinn erfüllen. Das Papsttum als leere Geste, als bloße Hülle, als reine Form – das ist eine Horrorvision. Benedikt hat das erkannt – und sich, aber auch der Kirche diese Katastrophe erspart. Die mittelalterliche Idee von den zwei Körpern des Königs und den zwei Körpern des Papstes, dem materiellen und dem symbolischen – Benedikt hat sie mit seinem Rücktritt, dem wahrscheinlich ersten freiwilligen der Kirchengeschichte, überwunden und damit das Papstamt radikal modernisiert: Es lebt von den Personen, die es ausüben; sie müssen ihm ein Gesicht, eine Stimme, einen Inhalt geben.

Zweitens: Das Amt ist größer als die Person. Das bessere Wort für «Amt» ist «Dienst». Das Papstamt ist ein Dienst am Glauben der Kirche. Dieser Dienst hilft der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit; ohne ihn wäre die

katholische Kirche, inmitten aller Krisen, nicht zusammengeblieben. Der Papst, der zurücktritt, macht den Weg für den Nachfolger frei. Das Papstamt ist nicht in der Krise. Es hat durch den Rücktritt an moralischer und theologischer Qualität gewonnen. Es braucht einen neuen Inhaber, der seinen ganz eigenen Weg findet, aber die Lektionen seines Vorgängers nicht vergisst.

Der Rücktritt ist konsequent. Wer so wie Benedikt XVI. auf die Macht des Wortes, auf die Reflexion des Glaubens setzt, muss körperlich bei Kräften sein, um durch geistige Präsenz und seelischen Beistand die Kirche leiten zu können. Dass er das gesehen und so gehandelt hat, nötigt aller Welt Respekt ab. Wer hat schon einen solchen Rücktritt hingelegt?

Aber was ist die Konsequenz des Rücktritts? Eine Frage ist, ob der neue Papst auch begreift, dass er ein Amt auf Zeit hat. Nicht gebunden an politische Legislaturperioden oder an die Rente nach soundso viel Berufsjahren. Sondern gebunden an die Macht des Wortes, an die Fähigkeit, dem Glauben eine Sprache, ein Zeichen, eine Gestalt zu geben, an das Charisma, Menschen für Gott zu begeistern.

Dass diese Frage aufkommt und die Kirche nicht loslässt – das ist ein gewaltiger Modernisierungsschub; es ist auch eine Konzentration aufs Wesentliche: Das Papsttum ist auch nur ein Amt. Es ist nicht die Krönung einer Karriere, nicht die Sakralisierung einer Biographie, nicht die Verkörperung Jesu Christi. Sondern ein bischöflicher Dienst, nicht nur für Rom, sondern für die ganze Welt, also ein ganz kleiner, aber zentraler Beitrag für die Wahrheit des Evangeliums und die Freiheit des Glaubens.

Benedikt hat eine Schwäche zugegeben. Das ist stark. Johannes Paul II. hat seine Schwäche körperlich ausgelebt. Auch das hat viele stark beeindruckt. Aber Benedikt ist kein Mann der großen Gesten, sondern der leisen Worte. Deshalb hat er seinen Rücktritt erklärt – auf Latein, und in einer Sprache, die von Paulus inspiriert ist.

FRÈRE ÉMILE · TAIZÉ

TREUE ZUR ZUKUNFT

Yves Congar über Tradition, Reform und Katholizität

Yves Congar wurde als der größte Ekklesiologe bezeichnet, den es je gegeben habe. Man muss sich nur die Auflistung der Konzilstexte vor Augen führen, die aus seiner Feder stammen, um einen Eindruck davon zu bekommen, welchen einzigartigen Beitrag er für das Zweite Vatikanische Konzil geleistet hat.¹ Die Themen, mit denen er sich über Jahrzehnte eingehend beschäftigt hat – Ekklesiologie, die Reform der Kirche, Ökumene, die Kirchenämter, die Stellung der Laien in der Kirche – standen auf dem Konzil an vorderster Stelle. Zweifellos war niemand besser als er darauf vorbereitet, diese Themen anzugehen und seine Fähigkeiten als einzigartiger «Quellenforscher» in den Dienst der universalen Kirche zu stellen. Ohne Weiteres wird man sich daher auch folgender Aussagen eines seiner Mitbrüder anschließen können: «Es kommt äußerst selten vor, dass das persönliche Schicksal eines Theologen das Leben der Kirche in einem solchen Maße vorausbestimmt und beeinflusst.»² Als Papst Johannes Paul II. ihn zum Kardinal ernannte, war dies zugleich der Ausdruck seiner Wertschätzung für ein Gesamtwerk, das zu den fruchtbarsten und herausragendsten in der Theologiegeschichte gehörte. Dieses Werk hat seine Aktualität nicht verloren.

In einer Zeit, in der nicht selten ein Interesse an einem spirituellen Leben festzustellen ist, in der sich aber viele unserer Zeitgenossen vor der Kirche fürchten, ist das Denken Yves Congars womöglich wertvoller denn je. Unser Dominikanerpater, der zwar von der unverzichtbaren «Struktur» der Kirche überzeugt war, vermochte dennoch deutlich zu machen, dass die Kirche kein «System» ist. Gewiss, er wusste sehr wohl, dass der hl. Irenäus und Newman das Wort *System* in einer positiven Weise verwendet hatten, wie dies zu Recht auch die «Systematiker» unter den Theologen tun, die darum wissen, dass das Wort der Offenbarung in eine Beziehung zu setzen ist mit den Fragen, die unsere ganze Existenz betreffen, und die sich darum bemühen, die Verbindungen und Zusammenhänge des Glaubensgeheimnis-

FRÈRE ÉMILE, geb. 1956, trat 1976 in die Communauté de Taizé ein. Er kannte Yves Congar von zahlreichen persönlichen Begegnungen, vor allem in Taizé.

ses als Ganzem deutlich zu machen. Das «System», das Congar anprangert, beschreibt für ihn allerdings eine andere Realität, die eine Nähe aufweist zu der pejorativen Bedeutung, die der *Petit Robert* für diesen Ausdruck indiziert: «Tendenz, die der inneren Kohärenz, der Eingliederung in ein System einen Vorrang gegenüber der angemessenen Beurteilung des Wirklichen einräumt.»

Wenn die Kirche kein geschlossenes System ist, so bedeutet dies, dass sie in der Lage sein muss, offen zu sein für die Geschichte, für das Neue, das Singuläre, für die Unvorhersehbarkeit des Heiligen Geistes. Unseren Zeitgenossen dieses Gesicht der Kirche zu zeigen, heißt, ihnen dabei zu helfen, einen Großteil der Ängste zu überwinden, die sie fern von ihr halten. Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich zu zeigen versuchen, dass die Ekklesiologie von Yves Congar wie kaum eine andere dafür geeignet ist, diese Aufgabe anzugehen und daher für unsere gegenwärtige Situation notwendiger ist denn je. Um dies näher deutlich zu machen, werde ich mich auf drei zentrale Themen im Werk von Yves Congar beschränken, Themen allerdings, wie wir noch sehen werden, die aufs engste miteinander verknüpft sind: Tradition, Reform, Katholizität.³

1. Tradition und Zukunft

Congar hat drei Bücher zum Thema «Tradition» verfasst. Das zweibändige Werk *La Tradition et les traditions*⁴ setzt sich zusammen aus einem «historischen Entwurf» und einem «theologischen Entwurf». Weniger umfangreich und daher auch etwas eingängiger ist sein Buch *La Tradition et la vie de l'Église*⁵, das eine gelungene Kurzfassung seiner Gedanken zu diesem Thema darstellt. Congar war stolz auf dieses Buch, für das er 1984 dann auch ein neues Vorwort schrieb. Da es hier nicht darum gehen kann, den ganzen Reichtum dieser Werke darzustellen, begnügen wir uns damit, der Frage nachzugehen, wie Congar die Beziehung zwischen Tradition und Zukunft gesehen hat.

Für Congar ist die Tradition untrennbar mit dem Missionsauftrag der Kirche verbunden, der darin besteht, «das Evangelium so weit und umfassend wie möglich unter den Menschen, deren Zahl unaufhörlich im Wachsen begriffen ist, zu verbreiten, und zwar nicht nur in einem äußeren und quantitativen Sinne, sondern auch bezogen auf das innere Leben.»⁶ Daher konnte F. Bousquet auch schreiben, dass für Congar «die Tradition in der Kirche mit der Mission gleichbedeutend ist».⁷ Man versteht folglich, warum sich die Treue nicht auf eine Treue zur Vergangenheit beschränken lässt: Die

Treue zur christlichen Wirklichkeit kann eine Treue zum gegenwärtig erreichten Zustand sein, zu den gegenwärtig bestehenden Ausdrucksformen dieser Wirklichkeit; kurz, eine Treue zu ihrer Gegenwart. Sie kann auch eine Treue zu ihrer Zukunft sein oder ebenso auch eine Treue zu ihrem Prinzip, beides läuft auf dasselbe hinaus [...]. Die Treue, die sich dieser – nicht mehr nur oberflächlichen, sondern tiefgründigen – Dimension des Christentums stellt, ist daher zugleich eine Treue zum Prinzip, zur Tradition, und auch eine Treue zur Zukunft, zu dem, was das Christentum werden kann und soll, damit es die ganze Wahrheit gewinnen kann, die ihm am Anfang, in ihrem Wesensgehalt, in ihrem Prinzip, gegeben wurde. Die katholische (im Sinne von: dem Ganzen entsprechend) Treue wird beides in sich vereinen müssen.⁸

Congar betrachtete sich als einen Mann der Tradition: «Meine Rolle – sofern man hier von Rolle sprechen kann – wäre zweifellos die eines Zeugen der Tradition inmitten des Wandels; wobei Tradition alles andere ist als nur eine mechanische und sich ständig wiederholende Bestätigung der Vergangenheit: sie ist die aktive Gegenwart eines Prinzips in seiner ganzen Geschichte.»⁹ Einen Übergang von einer Ekklesiologie der Wiederholung zu einer Ekklesiologie der Aktualisierung einzuleiten, darin sah er eine der Hauptaufgaben, denen er sich verschrieben hatte. Andere Theologen haben ihn auf diesem Weg bestärkt, vor allem Hans Urs von Balthasar, den Congar gerne in seinen Schriften über die Tradition zitiert:

Um sich selbst und ihrer Sendung treu zu bleiben, muss sich die Kirche beständig um Kreativität bemühen. Angesichts der Heiden, die in die Kirche eintreten sollten, die die Erbin der Synagoge war, musste Paulus neue Wege finden [invenire]. Ebenso die griechischen Väter angesichts der hellenistischen Kultur und der heilige Thomas angesichts der arabischen Philosophie und Wissenschaft. Wir haben angesichts der heutigen Probleme gar nichts anderes zu tun.¹⁰

Immer neue treffende Formulierungen fließen aus der Feder des Dominikanerpaters hervor, wenn es ihm darum geht, dieses Thema weiter zu entfalten: «So ist auch das Bewahren der Identität, weil es Treue in der Zeit ist, die alles verändert, etwas anderes als die <Wiederholung des Identischen, das sich wiederholt, indem es seine Gestalt verändert.> Es ist die immerwährende Jugend Jesu Christi, die gelebt und aktualisiert wird durch neue Beiträge, und die stete Folge von Fragen, die von unserer Treue Antworten verlangen, die so noch nicht da gewesen sind.»¹¹

Nach Congar dringt man nur dann in den Geist der Tradition ein, wenn es einem gelingt, deren Aussagen wie «Momente eines Lebens aus dem Glauben [zu erfassen], der darum ringt, seinen Weg in der Treue zum Geheimnis

zu finden.»¹² Daher wandte er sich auch in einem berühmten Artikel gegen die «Denzinger-Theologie» (im Orig. deutsch). Der «Denzinger» ist eine Sammlung der wichtigsten Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrdokumente, die erstmals 1854 von Heinrich Denzinger in Deutschland herausgegeben und dann in der Folge immer wieder ergänzt und überarbeitet wurde. Congar stellte den Nutzen dieser Sammlung keineswegs in Abrede, sah aber die Gefahr, dass die einzelnen Erklärungen nur noch zitiert und nicht mehr in ihrem historischen Kontext betrachtet wurden. Durch seine ununterbrochene Beschäftigung mit den Kirchenvätern hatte er eine andere Art Theologie zu treiben gelernt, die nicht mehr darin bestand, einfach nur das zu wiederholen, was diese gesagt hatten, sondern die, indem sie sich von ihnen inspirieren ließ, auf die Fragen und Probleme der eigenen Zeit zu reagieren versuchte und sich dabei zuallererst am Glauben als maßgeblicher Quelle orientierte. Seine innige Vertrautheit mit und sein feines Gespür für das Wort Gottes führten ihn dazu, offen zu sein für das Neue: «Das Wort Gottes ist immer wieder neu aktuell, es lässt sich auch in unserer Zeit vernehmen. Und eben weil es sich ständig erneuert, wird es zur Tradition. Die Tradition ist nicht nur die Überlieferung des Vergangenen, sie ist auch und gleichzeitig die Eröffnung einer Zukunft.»¹³ Es geht darum, sich auf die Schrift und die lebendige Tradition als Quellen zu beziehen und «ausgehend von ihnen neue Formen zu finden, die es erlauben, einer Welt das Evangelium zu verkünden, die jeden Tag *anders* ist als die von gestern oder vorgestern.»¹⁴ Daher erscheint es in einer sich stets verändernden Welt unausweichlich, dass die Überlieferung zugleich ein schöpferischer Prozess sein muss. Die Kirche kann und darf nicht mehr verwechselt werden mit einer «Aufbewahrungsanstalt überkommener Formen. Sie ist Tradition, aber die wahre Tradition ist gleichermaßen Kritik und Kreativität wie Überlieferung des Identischen und Bewahrung.»¹⁵

Der Geist als mitbegründend für die Kirche

Es ist bekannt, dass Congar die Kirche immer mehr im Heiligen Geist mitbegründet sah. Mitbegründet, weil die Kirche «aus zwei Sendungsaufträgen hervorgegangen ist, dem des Sohnes, der das Wort Gottes ist, und dem des Geistes, der der Atem Gottes ist.»¹⁶ Die nachtridentinische Ekklesiologie neigte dazu, in Christus im Wesentlichen einen Gründer zu sehen. Der bevorzugte Begriff bezogen auf die Kirche war daher auch der der «societas». Man sprach sogar von der «societas perfecta», um deutlich zu machen, dass sie vollkommen war, ausgestattet mit allen notwendigen Mitteln einer

autarken Gesellschaft. Sie konnte Gesetze erlassen, regieren, mithilfe von Strafen Zwang ausüben.¹⁷ Die Gründung der Kirche durch Christus war daher auf einen bestimmten Zeitpunkt festgelegt; es war eine Gründung, die in der *Vergangenheit* stattgefunden hatte. Mit dieser Sicht auf die Kirche sind mehrere negative Begleiterscheinungen verbunden, nicht zuletzt der sich aufdrängende Eindruck, dass sie von ihren gegenwärtigen Mitgliedern nichts erwartet, so als ob diese nichts von sich aus beizutragen hätten. Für Congar dagegen, der an eine ältere Ekklesiologie anzuknüpfen versucht, wurde die Kirche «nicht nur am Anfang gegründet, sondern Gott ist ständig dabei, sie aktiv aufzubauen.»¹⁸ Und er tut dies, nach einer Metapher des hl. Irenäus, mit seinen beiden Händen, mit Christus und dem Geist. Im zweiten Band seines dreibändigen Werkes über den Heiligen Geist schreibt Congar:

Die Kirche ist nicht ein großes System, worin, wie Arthur Koestler von einem anderen System sagte, der einzelne nur die durch eine Million geteilte Summe einer Million wäre. Sie ist eine Gemeinschaft, eine Fraternität von Personen. In ihr verbinden sich ein persönliches und ein Einheitsprinzip. Der Heilige Geist bringt sie miteinander in Einklang. Die Personen machen den großen Reichtum aus. Jede ist ein eigenartiges, autonomes Prinzip des Empfindens, Erfahrens, von Beziehungen und Initiativen. Welch unendliche Mannigfaltigkeit!¹⁹

Das Alpha und das Omega

Die Öffnung, die Congar vornimmt, die Öffnung auf die Zukunft und das Unvorhersagbare erklärt sich auch aus der Art und Weise, wie der apostolische Charakter der Kirche verstanden wird. *Apostolisch*? Congar weiß sehr wohl, dass viele darunter nur die Aufforderung verstehen, den Ursprüngen treu zu bleiben. Und ohne Zweifel sieht sich auch unsere dominikanische Theologie an diesen Aspekt der Treue gebunden. Die Kirche verlangt hinsichtlich der Glaubenslehre und der Tradition, die sie weitergeben muss, die Gemeinschaft mit den Aposteln. Aber diese Vorstellung, die richtig ist, «muss ergänzt werden», schreibt Congar. Und entsprechend Pannenberg's Verständnis der Apostolizität fügt er hinzu, dass «apostolisch» im Sinne von «Treue zum Ursprung [...] irgendwie erst die Hälfte der Wahrheit (ist)».²⁰ Christus ist nicht nur das *Alpha*, er ist ebenso auch das *Omega*. «Anders gesagt», führt Jean-Georges Boeglin aus, «die Tradition muss ebenso sehr von ihrem Ende wie von ihrem Ursprung her betrachtet werden.»²¹ Wenn es einen Begriff gibt, der sowohl Treue also auch Erneuerung umfasst, dann ist es der der *Zeugenschaft*, denn sie findet sich genau in der Mitte zwischen dem

Alpha und dem Omega.²² Die Apostel wurden ausgesandt, was zugleich bedeutet, dass sie nicht nur Zeugen der Ereignisse waren, die stattgefunden hatten (der Christus als *Alpha*), sondern dass ihre Aussagen auch das Neue zur Sprache bringen sollten, was mit den Ereignissen, deren Zeugen sie gewesen waren, in die Welt gekommen ist. Als Ausgesandte bezeugen sie die «wirksame Aktualität» dessen, was sich mit Christus ereignet hat, «für die Welt»²³. «Folglich ist die Treue zum Zeugnis nicht nur auf die Vergangenheit gerichtet, sondern auch auf die Eschatologie und also hin auf eine Vollendung der ganzen Geschichte.»²⁴ Congar selbst verwendet den deutschen Ausdruck *vorwärtsgerichtet*²⁵, um deutlich zu machen, was er damit meint. Denn was würden Wörter denn bedeuten, wenn sie nur von der Vergangenheit sprechen würden, ohne zugleich begreiflich machen zu können, wodurch sie die Welt und das Leben derjenigen verändern, die sie hören? Wenn die Hörer dieser Worte nicht erkennen können, wodurch ihre Zukunft durch die gehörte Botschaft verändert wird, und wenn sie von dannen gehen mit dem Eindruck, dass das, was sie gehört haben, nichts mit ihrer eigenen Welt zu tun hat, sondern nur mit einer Welt, die bereits vergangen ist, dann lässt sich vermuten, dass sie mit der lebendigen Tradition gar nicht wirklich in Berührung gekommen sind. Die Tradition ist ihrem Wesen nach eine, die in Frage stellt und lebendig macht.

2. «Die Kirche lebt nur, wenn sie sich reformiert»²⁶

Congar schrieb diesen Satz, um jene zu beruhigen, die vor dem Ausdruck «Reform» zurückschrecken könnten. Für ihn stellen «reformerische Prophetie» und «Treue zur Tradition» zwei Haltungen dar, die sich gegenseitig hervorrufen. Hier gab es für ihn nichts zu wählen. Im Grunde genommen stehen beide «im Einklang miteinander», wie Jean-Pierre Jossua herausgestellt hat.²⁷ Gerade um sich selbst, dem was sie ist, treu zu sein, ist die Kirche ständig dabei, sich zu reformieren, nicht nur, weil sie der Reinigung bedarf oder sich Fehlbildungen aufgrund von Versäumnissen ihrer Mitglieder in sie einschleichen, sondern und viel grundsätzlicher, weil sie den Auftrag erhalten hat, Zeugnis für die Gegenwart Gottes abzulegen. Weil «die Welt sich jeden Tag neu ereignet» – muss dies, so Congar, in gleicher Weise auch für die Kirche gelten.²⁸

Ein mutiges Buch

Nicht wenige unter den Congar-Experten halten *Vraie et fausse réforme dans l'Église*²⁹ (*Wahre und falsche Reform in der Kirche*) für sein wichtigstes Buch, «sein Hauptwerk, in dem zweifellos der congarsche Genius am deutlichsten zum Ausdruck kommt.»³⁰ Dieses Buch enthält zwar kein Programm für Reformen, stellt aber einen Versuch dar, die Legitimität von Reformen aufzuzeigen und die Bedingungen zu benennen, unter denen diese auch erfolgreich sein können. Das Bewusstsein für eine im Umbruch begriffene Welt und Kultur verlange danach, «Neues zu erfinden»³¹. Aber dieses Buch, das man in vielerlei Hinsicht als kühn bezeichnen kann, ist zugleich von großer Besonnenheit geprägt, damit die Reformen zu keiner Spaltung führten, sondern es vielmehr zu einer wirklichen Reform innerhalb der Kirche und ausgehend von ihren tiefsten Quellen komme. Es ist bekannt, dass Angelo Roncalli, der damalige Nuntius in Paris und spätere Papst Johannes XXIII., «dieses Werk mit zahlreichen Anmerkungen versehen in seiner Bibliothek stehen hatte.»³² Außerdem hat Mgr. Montini, der damals noch Substitut im Staatssekretariat war, bevor er Bischof von Mailand und dann Papst Paul VI. wurde, Pater Congar persönlich um ein Exemplar gebeten, da das Buch inzwischen vergriffen und eine Neuauflage bereits verboten war.³³ Paul VI. wird dann auch in einer Audienz, in der es um Reformen ging, dieses Buch zitieren.³⁴

Congar stimmt zwar mit dem Historiker G. Ladner überein, dass Reform für die Kirchenväter zuerst bedeutete, sich selbst zu ändern, umzukehren und immer mehr dem Bild Gottes zu entsprechen, ist aber zugleich auch der Auffassung, dass der Wandel der eigenen Person, d. h. die persönliche Umkehr nicht ausreichend ist: Es besteht tatsächlich eine eigentümliche Dichte unpersönlicher und allgemeiner Strukturen, die es zu erreichen gilt. Andernfalls würden die beabsichtigten Reformen, und seien sie noch so gut gemeint, immer nur wieder auf neue Anstrengungen hinauslaufen, die von den ihnen entgegenstehenden Strukturen, ließe man sie unangetastet, dazu verurteilt wären, auf halbem Wege stehen zu bleiben.³⁵

Yves Congar liebte die Kirche und musste doch zugleich schmerzlich feststellen, dass es auf der einen Seite «ein System gibt, das ständig gerechtfertigt und glorifiziert wird [...], und auf der anderen Seite die Menschen, ihre Fragen und ihre Erwartungen. Beide aber finden nicht zusammen.»³⁶ Was er dem «System» vorwirft, ist sein mangelndes Interesse am Menschen, sein Mangel an «Rücksichtnahme auf den Menschen, an Achtung vor dem Menschen.»³⁷ Er stellte sich weder der Kirche noch der Tradition entgegen, im Gegenteil, prophetisch, wie er war, sehnte er sich in beiden nach einer

höheren Tradition und einer tieferen Treue. «Nicht neben oder gegen die Tradition der Kirche» suchte er nach Antworten, «sondern in der eigentlichen Tiefe dieser Tradition».³⁸

Eine Kirche, der es an Aufmerksamkeit und Offenheit für die Bedürfnisse der sich verändernden Welt mangeln und die sich den notwendigen Reformen verweigern würde, würde sich zugleich auch der lebendigen Kräfte berauben, die sie braucht für das Wachstum des Leibes Christi. Congar wusste, dass diese lebendigen Kräfte häufig «die Kräfte an der Peripherie sind, die Kräfte, durch die Kontakt und Aufnahme entsteht; die wirklich missionarischen Kräfte». Sie dadurch zu entmutigen, dass Reformen verweigert werden, würde bedeuten, «vor der Geschichte die schreckliche Verantwortung [auf sich zu nehmen], dazu beigetragen zu haben, die Kirche ihrer schöpferischen Kräfte zu berauben.»³⁹

Man schrieb über ihn, dass er das Leben in die Ekklesiologie eingeführt habe, und man machte im Kern seiner Methode den Versuch aus, das Leben der Kirche und die Ekklesiologie miteinander zu verbinden.⁴⁰ Ein solches Vorgehen setzt, wie man sich denken kann, voraus, dass die Erfahrungen der Gläubigen ernst genommen werden, ihre Fragen, ihre Erwartungen, ihre Sehnsüchte. Und es bedeutet die Absage an ein System, das wie ein geschlossenes Gefäß funktioniert. In dieser Fähigkeit, sich von der Wirklichkeit angehen zu lassen, einer Wirklichkeit, die immer in Bewegung ist und sich verändert, und in dieser Bereitschaft, die Reformen, nach denen diese Wirklichkeit verlangt, ins Werk zu setzen, darin sah Congar einen gewissen «vitalen Tonus»⁴¹, ein Zeichen der Gesundheit. Sich nicht vor dem Dialog zu fürchten, durch den man sich vom anderen angehen lässt, ist tatsächlich eher ein Zeichen des Selbstvertrauens. Diese Tatsache und eine Einstellung vor Augen, die im Gegensatz zur vorherrschenden Angst steht, zitierte Congar gerne einen Satz des Jesuitenpaters Emile Mersch: «Weil sie kein Skelett haben, müssen sich manche Tiere mit einem Panzer umgeben.»⁴²

Steine, um einen Tempel zu bauen

Als ein Mann der Tradition gehörte Congar zu jenen Christen, die sich weigerten, das Christentum in einer Kultur abzuschließen, deren Zeit zu Ende ging. Im Augenblick großer kultureller und geschichtlicher Umbrüche ging es ihm darum, den auf Ozanam zurückgehenden Aufruf neu zu Gehör zu bringen: «Lasst uns zu den Barbaren gehen!»⁴³ Henri de Lubac erinnerte daran, dass Congar sehr genau wusste, dass die Kirche «nicht Sklave einer bestimmten Zeit» noch einer «bestimmten Form der Kultur» ist. Ebenso

wenig wie Pater de Lubac konnte er sich eine Kirche vorstellen, die sich damit begnügen würde, «sich um des Wohlseins der ihr überlieferungsmäßig Getreuen willen von den andern ab[zu]schneiden, die sie noch nicht kennen.»⁴⁴ Congar war ein Mann der Reformen, weil er ein Apostel war, weil es ihm darum ging, seinen Zeitgenossen ein Evangelium zu verkünden, das auch verstehbar war. Er wusste, dass «die menschliche Geschichte wie ein Steinbruch ist, aus dem das apostolische Amt seine Steine nehmen muss, um den Tempel Gottes zu bauen.»⁴⁵ Er wollte aufmerksam sein auf das, was auf der Suche nach sich selbst ist und danach strebt, ins Sein zu gelangen, wissend, dass es «unter all dem, was auf der Suche nach sich selbst ist und ins Sein drängt, das geistige Lebewesen ist, das das größte Wagnis eingeht, um nach Höherem zu streben.»⁴⁶ Und er fand in der Geschichte auch eine Bestätigung dafür.

Die Wende zum Subjekt in der Kultur

Auch wenn er nie einem ungezügelter Subjektivismus huldigte, zeigte sich Congar doch schon als junger Theologe empfänglich für die Wende zum Subjekt in der Kultur. Er bezeichnete die Entdeckung des Subjekts als «das große Ereignis in der modernen Welt»⁴⁷. Der französische Dominikaner glaubte, dass das Christentum in der Lage sein würde, diesen Anspruch, der von der Moderne an es herangetragen wurde und den er auch für legitim hielt, entsprechend zu würdigen. Dieser Anspruch bestand in dem Willen, Subjekt der eigenen Handlungen zu sein. Im vorgerückten Alter, als er die immer leerer werdenden Kirchen kommentierte, wird Congar noch sagen: «In jedem Fall liegt eine der Ursachen der gegenwärtigen Krise darin: Die Personen – Frauen, Jugendliche, all jene, die sich diskriminiert fühlen – erfahren sich nicht in hinreichender Weise als Subjekt.»⁴⁸

Vor allem in seiner Eigenschaft als Ekklesiologe ist Congar darum bemüht, diesen Anspruch zu würdigen. Einen Erfolg seiner Arbeit konnte er mit der Reform der Ekklesiologie verbuchen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Angriff genommen wurde, vor allem durch die «bemerkenswerte Anerkennung, den die Charismen für den Aufbau der Kirche durch das Konzil erfuhren.»⁴⁹ Für Congar ist das Christentum «in seiner Tiefe eine Bejahung der Person, seiner freien Bestimmung, der in ihm waltenden freien Initiative der göttlichen Gnade und der durch sie hervorgegerufenen Freiheit.» Daher müsse man sich auch nicht vor dem persönlichen Prinzip fürchten, das «in unserer Zeit eine ganz neue Bedeutung gewonnen hat. Mit der Neuzeit hat sich für uns ein Übergang vollzogen von einer

objektiven, d. h. starren und hierarchischen Welt, in der die Person in einen Ordnungszusammenhang eingebunden war, der alles Geschaffene umfasste, zu einer Welt, in der das Subjekt seine eigene Subjektivität und seine freie und persönliche Wahl affirmiert.»⁵⁰ In Anlehnung an Johann Adam Möhler, aber letztlich auch aus dem einfachen Bestreben heraus, der großen katholischen Tradition treu zu bleiben, entwarf er eine Ekklesiologie der *Gemeinschaft*, d. h. eine Kirche, die eine Gemeinschaft von Personen ist, in die jeder den Reichtum seiner eigenen Gaben einbringt, denn «die Kirche ist niemals fertig, sondern immer im Aufbau begriffen, oder anders gesagt, sie wird von Gott erbaut. Nicht alles ist in einem vorgezeichneten Plan bereits gegeben und vorbestimmt. Es gibt Raum für den individuellen Beitrag der einzelnen Person und daher auch für deren Kreativität.»⁵¹

Das Bewusstsein für die Notwendigkeit von Reformen, das aus der Auseinandersetzung mit der neuen Sensibilität für ein Subjekt erwacht, das sich mit bislang so noch nie da gewesenen Ansprüchen zu Wort meldet, fordert die Kirche dazu heraus, den Glaubensschatz der Tradition noch eingehender danach zu durchforschen, was es in ihm an bislang noch zu wenig genutzten Möglichkeiten zu entdecken gilt. Daher werden die Fragen, die sich dabei stellen, sie auch nicht dazu führen, ihr Geheimnis den aktuellen Modetrends zu unterstellen, sondern sie vielmehr, und ausgehend von diesen Fragen, dazu bringen, dieses Geheimnis noch tiefer auszuloten und in einer erneuerten Treue, durch eventuelle Reformen, noch besser zum Ausdruck zu bringen.

Das Geheimnis, das durch den Theologen Congar in seiner ganzen Tiefe ausgelotet wird, kann seinerseits deutlich werden lassen, dass die Erwartung des Menschen selbst wiederum einer Ausweitung, Vertiefung und Steigerung bedarf. Wenn es daher Congar für legitim erachtet, «den Standpunkt des Subjekts» einzunehmen, und wenn er sich auch nicht vor dem «persönlichen Prinzip» fürchtet, so will er mit Nachdruck daran erinnern, dass «es nicht wahr ist, dass die Personen dadurch auf ihre Individualität reduziert werden. Es gibt in uns nicht nur ein Individuum, das völlig losgelöst und ohne Wurzeln und also gänzlich unabhängig ist.»⁵² Congar versteht es, den «traditionellen und revolutionären Aussagen des heiligen Thomas» wieder zu ihrer Geltung zu verhelfen: «Das Gesetz des Evangeliums – die christliche Religion – besteht vor allem in der Gnade des Heiligen Geistes, dann aber auch darin, alles, was nötig oder dafür nützlich ist, auf diese Gnade hin oder den Gebrauch dessen, was aus ihr herrührt, auszurichten [...]». Und mit großem Entzücken folgert Congar daraus: «Welch eine Fülle an Innerlichkeit! Was für ein Reichtum der eigenen Person! Die Institution ist ganz und gar auf das Ereignis des Heiligen Geistes und die innere

Erbauung der Person bezogen.»⁵³ Also auch hier, wie so oft, vermag unser Theologe falsche Gegensätze zu vermeiden. Und Gleiches gilt, wenn er über das schreibt, was er als den Objektivismus der Institution bezeichnet. Auch wenn er keineswegs blind ist für die Fehlbildungen, die in einem Klima des reinen Legalismus entstehen können, so weiß er doch auch um das, was ein gesunder Objektivismus bedeutet: «Er kann, sofern er sich als eine Gesamtheit von Modellen darstellt, die danach verlangt, in persönlicher Weise übernommen und gelebt zu werden, die geistige Freiheit und die schöpferische Dynamik, deren Subjekt die Person ist, aus der Kraft des Heiligen Geistes befördern.»⁵⁴ Führt man sich vor Augen, wie Congar auf die Wende zum Subjekt in der Kultur reagiert, lässt sich ermessen, wie nützlich diese seine Art der unvoreingenommenen und zugleich kritischen Begleitung einer bestimmten Entwicklung auch für unsere heutige Zeit sein kann.

3. Denken und leben «gemäß dem Ganzen»

Der Begriff der Katholizität strukturiert das Werk Congars in seiner Gesamtheit. Gerade aufgrund der zugespitzten Bedeutung dessen, was er unter Katholizität versteht, und die auch schon in seinen ersten Werken zutage tritt, ist ihm auch jede Form eines ideologischen Christentums zutiefst weSENSfremd. Daher widersteht er auch besser als viele andere all dem, was in seinen Augen nur eine Verkürzung darstellen würde, sei es bezogen auf die Wahrheit des Seins der Menschen, denen er begegnet, oder auf die verschiedenen Wirklichkeiten, mit denen er es zu tun hat, oder auch bezogen auf die unterschiedlichen Gedankengebäude, die er unter die Lupe nimmt. Es ist die Sorge darum, «gemäß dem Ganzen» zu leben und zu denken – und genau darin liegt die Bedeutung des Wortes «katholisch»⁵⁵ –, welche «die nie zu einem Abschluss kommende Suche nach der Wahrheit begründet, die überall anzuerkennen ist, wo immer sie sich auch zeigen mag.»⁵⁶ Und diese Sorge ist es auch, die jeden Geist, der für die Wahrheit entflammt ist und Achtung vor dem Wirklichen empfindet, Sympathie gewinnen lässt für das Werk dieses französischen Dominikaners. Durchdrungen von einem wachen Sinn dafür, was Katholizität bedeutet, liebte es Congar, den folgenden Sinnspruch von Iwan Kirejewski zu zitieren: «Für das Ganze der Wahrheit bedarf es des Ganzen des Seins.»⁵⁷

Mit diesem Zugang zum Begriff der Katholizität hat Congar auch den Zugang zur Ökumene auf grundlegende Weise verändert. Dies muss hier nicht näher ausgeführt werden, da seine Beiträge dazu hinreichend bekannt sind. Was die universale Kirche seinem Buch *Chrétiens désunis* (*Getrennte*

Christen) verdankt, wurde immer wieder in Erinnerung gerufen. Die darin entwickelten ökumenischen Prinzipien sind mittlerweile zum Gemeingut der ganzen Kirche geworden.⁵⁸ Ausgehend von einer die Ökumene zurückdrängenden Haltung, wie sie zu seiner Zeit fast ausschließlich vertreten wurde, hat er in seiner Kirche das Bewusstsein dafür geschaffen, dass sie durchaus auch der Gaben der anderen bedürfe, um sich selbst in ihrer ganzen Katholizität zum Ausdruck bringen zu können. Auch wenn Congar die Katholizität zur «Grundkategorie seiner Ekklesiologie»⁵⁹ gemacht hat, muss man doch zugleich anmerken, dass diese vor allem den Kern seines ökumenischen Anliegens ausmachte. Es ist gerade dieses ökumenische Anliegen, das am besten erklärt, weshalb ihm die Ekklesiologie zu einer Herzensangelegenheit geworden ist.⁶⁰ Congar hat sich stets geweigert, die Ökumene nur als ein «Spezialgebiet» zu betrachten. Denn um in vollkommener Weise sie selbst zu sein und ihre eigene Katholizität in umfassender Weise zu leben, muss die Kirche auch eine sein. Denn nur wenn sie sich darum bemüht, ihre eigene Gnade der Katholizität in vollkommener Weise zu realisieren, wird die Kirche auch ihre wahrhaft ökumenische Aufgabe erfüllen.

Ein Mangel an Katholizität

Klar ist, dass sich die Konsequenzen einer im wahrsten Sinne des Wortes «katholischen» Theologie nicht nur auf die Ökumene beschränken. Doch schon als junger Theologe stellte Congar fest, dass die aktuelle Kirche an einem «Mangel an Katholizität»⁶¹ leide, und er wies auch auf die verheerenden Folgen hin, die dieser Mangel hervorrufen würde, vor allem was die Sicht seiner Zeitgenossen auf den Glauben betreffe.

Was aber ist mit einem Mangel an Katholizität gemeint? Es ist das, was sich einstellt, wenn die Kirche in ihrem Handeln und Denken nicht mehr gemäß dem Ganzen lebt und denkt. Einen Teil der Wirklichkeit auszublenden, vor allem solche Erscheinungen, die neu, so noch nicht da gewesen und sich daher auch nicht in das «schon Bekannte» einordnen lassen, würde für die Kirche aber nichts anderes bedeuten, als es an Treue zur ihrer eigenen Berufung fehlen zu lassen. Dieses Risiko besteht immer, denn die Welt ist in Bewegung und bringt sich jeden Tag neu hervor. Und es kann durchaus auch eine Verlockung sein, in der Welt von gestern zu verharren, alles Neue von oben herab zu beurteilen oder der Angst nachzugeben, die dieses Neue einflößt. Yves Congar wurde zu einer Zeit geboren, in der die Kirche bereits ein extremes Misstrauen gegen die moderne Welt entwickelt hatte, und der junge Congar versuchte den Ursprüngen und Konsequenzen

dieses Misstrauens nachzugehen. Mit einer «schonungslosen Offenheit» legte er dafür in einem Artikel, in dem er um ein Fazit zu einer Untersuchung über den modernen Unglauben gebeten worden war, die Gründe dar.⁶² In diesem Artikel aus dem Jahre 1935 beschreibt er, dass der Glaube «nicht mehr mit dem Leben verbunden erscheint», «nur noch als eine *eigenartige* Sache erscheint, eine Sache, die *abseitig* und vom Leben abgeschnitten ist». Die Kirche wird nicht mehr als das erkannt, was sie ist, sondern sie erscheint nur noch «wie ein Teilaspekt, wie eine in sich geschlossene, spezielle Partei, die fortschrittsfeindlich ist». Sie tritt nicht mehr als eine Realität in Erscheinung, die «um des Ganzen willen» existiert. Falls tatsächlich, durch einen unglücklichen Umstand der Geschichte, «ein Großteil des menschlichen Wirkens und ein wachsender Anteil der Menschheit die Inkarnation des Wortes nicht in sich erfahren hat», und falls «die Kirche diesen Leib nicht beseelt hat, der sich immer mehr ausdehnte und der, wie jeder andere menschliche Wert auch, vom Geist Christi erreicht werden sollte, um so sein Leib zu werden und Gott zu verherrlichen»⁶³, dann scheint die Aufgabe, vor der die Christen stehen, nur allzu offensichtlich zu sein:

Jeder Ausweitung des Menschlichen, in welchen Bereich der Schöpfung auch immer – sei es durch das Wissen oder durch das Tun –, muss ein Wachstum der Kirche entsprechen, eine Einbeziehung des Glaubens, eine Leibwerdung der Gnade, eine Vermenschlichung Gottes [...] Genau das ist die Kirche, genau das ist ihre Katholizität.⁶⁴

Die zwei Quellen der Katholizität und die Rolle der Pneumatologie

Für Congar «hat die Katholizität der Kirche zwei Quellen, die miteinander in Beziehung treten müssen: Es gibt die Fülle der Gnade Christi, aber es gibt auch die als Möglichkeit vorhandene Unbegrenztheit der schöpferischen Kraft und Entwicklungsfähigkeit des Menschengeschlechts.»⁶⁵ In seinen frühen Schriften, so lässt sich feststellen, legt Congar den Akzent auf die Einheit, mit Christus als Quelle der Katholizität der Kirche; hier wird die Katholizität im Wesentlichen als Prinzip der Einheit verstanden. Der orthodoxe Theologe V. Lossky hatte Congar daraufhin vorgeworfen, die Katholizität in einer ausschließlich christologischen Weise zu betrachten und dabei die pneumatologische Dimension der Kirche zu vergessen. Congar akzeptierte diese Kritik und räumte in der Folge dann auch dem Heiligen Geist nicht nur einen breiteren Raum ein, sondern er wurde auch, wie er selbst betonte,⁶⁶ sehr viel sensibler für die Verschiedenheit und Vielfalt in der Einheit. Diese seine neu gewonnene Aufmerksamkeit für die Rolle des

Heiligen Geistes, «der einerseits das, was gemeinsam ist, je in besonderer Weise zu eigen werden lässt und personalisiert, und andererseits eben dieses Eigene wiederum zu einem Gemeinsamen werden lässt»,⁶⁷ führt ihn dann auch zu einem vertieften Begriff der Katholizität und der Einheit. Dieser hat nichts zu tun mit «einer Art militärischem oder mechanischem Gehorsam, der das unberücksichtigt lässt, was das eigenständige Subjekt beizutragen hat».⁶⁸ Congar schreibt vielmehr: «Wenn die Vielheit ohne Einheit Anarchie ist, dann ist <die Einheit, die nicht von der Vielfalt abhängig ist, Tyrannei».⁶⁹ In seinen letzten Texten legt Congar die Konsequenzen einer Theologie dar, die in einer unzureichenden Weise trinitarisch ist, oder sogar, wie er auch sagt, «un-trinitarisch» ist, vor allem was die Katholizität angeht. Für den Kardinal Congar «ist die Pneumatologie nicht nur eine Theologie der dritten Person der Trinität». Die Theologie des Heiligen Geistes, wie sie entsprechend ihrer jeweiligen Zeit gelehrt wird, hat auch einen entscheidenden Einfluss auf das Verständnis der Kirche und die kirchliche Praxis.⁷⁰ Das Fehlen einer wirklichen Pneumatologie muss daher wohl als eine Vorliebe für die Uniformität interpretiert werden. Der Monotheismus, sofern er sich als Quelle für eine Katholizität verstehen will, die auch die Besonderheit respektiert, verlangt nach einer Pneumatologie und einer trinitarischen Theologie. Ausgehend von einer solchen Theologie hebt auch die katholische Einheit, so wie sie Congar versteht, «die Verschiedenheiten nicht auf, sondern *konstituiert sich* im Gegenteil durch sie».⁷¹ Diese Überzeugung tritt in aller Deutlichkeit auch in einem seiner letzten Werke, *Diversités et communion*, zutage, in dem die Katholizität nicht nur als Prinzip der Einheit, sondern auch einer rechtmäßigen und fruchtbaren Verschiedenheit der Traditionen in der Kirche erscheint.

Indem Congar nicht nur den quantitativen und geographischen Aspekt der Katholizität, sondern vor allem auch ihren *qualitativen* Aspekt deutlicher zur Geltung bringt, gelingt es ihm, ins Bewusstsein zu bringen, bis in welche Tiefe hinab uns eine wahrhafte Reflexion über die Katholizität zu führen vermag. So wie sie kosmisch ist und alles Seiende und alle Zeiten umfasst, so ist sie auch zuhöchst persönlich, denn «die Antwort, die der apostolische Glaube jedem Menschen gibt, ist eine solche, die auch die *letzten* Fragen des Menschen beantwortet, also diejenigen, die, indem sie ihn selbst und alles in ihm betreffen,⁷² ihn in seiner tiefsten Tiefe angehen, in seiner *gänzlichen* Tiefe, und die folglich die Einheit all dessen ausmachen, was in ihm ist.»⁷³

Die Unvorhersehbarkeit des Heiligen Geistes

Kaum ein Text von Congar lässt den Leser mehr zu der Überzeugung gelangen, dass er es hier mit einem gänzlich unideologischen – im Gegensatz zu einem System, in dem alles vorhersehbar ist –, für die Kühnheiten des Heiligen Geistes, für das Unbekannte und so noch nie Dagewesene der Geschichte offenen Denken zu tun hat, wie in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte und dort vor allem in den Passagen, in denen die ersten Christen die Katholizität entdecken, die sie für sich reklamieren.

Es ist bekannt, dass eine der Absichten von Lukas in den Kapiteln 10 bis 15 der *Apostelgeschichte* darin bestand, zu zeigen, dass die Kirche in zunehmendem Maße ein Bewusstsein für ihre universale Berufung entwickelte. Zu diesem Bewusstsein kam es nicht dadurch, dass sie einem menschlichen Projekt oder einer im Voraus festgelegten Strategie folgte. Es war vielmehr der Heilige Geist, der die Kirche in diese Richtung gedrängt hat, und zwar trotz vielfachen Zögerns und Zauderns aufseiten der Menschen. Die Taten gingen hier also der bewussten Reflexion voraus. Im 10. Kapitel der *Apostelgeschichte* besucht Petrus den Hauptmann Kornelius, tauft ihn und wird Zeuge der Gabe des Heiligen Geistes, die auf ihn ausgegossen wurde. Was Lukas uns darin zu verstehen geben will, ist ganz klar, nämlich dass das, was hier geschehen ist, alles übertrifft, was der Apostel erwartet hat.

«Wer bin ich, dass ich Gott hindern könnte?» (Apg 11, 17) Das, was Petrus tut, entspricht nicht den geltenden religiösen Schemata. Der Leser ist aufgefordert zu begreifen, dass die Menschen nicht in der Hand haben, was sich hier zu entwickeln beginnt, auch wenn Lukas seinen Lesern ebenso deutlich zu machen versucht – was zum überwiegenden Teil Thema des 15. Kapitels der *Apostelgeschichte* ist –, dass Gott nach Mitarbeitern verlangt, die sich aus freien Stücken seinen Plänen anschließen.

Congar schreibt ausgehend von diesen Texten: «Erst dadurch, dass sie sich selbst als universale verwirklichte, erlangte die Kirche auch ein Bewusstsein ihrer Universalität.» Und mit Recht stellt er die Frage: «Können wir sagen, dass wir tatsächlich um die Katholizität der Gnade Christi und der Kirche wissen, solange wir sie nicht auch in ihrer Aktualität erfahren haben, im Vollzug der Aneignung – in der Einheit – von Werten und Realitäten, die ihr zuvor fremd waren oder fremd erschienen.» Bemerkenswert die Antwort, die Congar darauf gleichsam als Fazit gibt: «Man wird tatsächlich erst dann wissen, was es für das Evangelium heißt, jeder Kreatur verkündet zu werden, *wenn es auch wirklich verkündet sein wird.*»⁷⁴

★ ★ ★

Innerhalb der von uns behandelten Themen, *Tradition, Reform, Katholizität*, ist deutlich geworden, auf welcher unerwarteten Weise Gott in jedem Augenblick zur Erscheinung kommen und die Kirche dahin führen konnte, wo sie es nicht für möglich hielt. Innerhalb eines Systems ereignet sich das Unvorhersehbare nicht auf diese Weise. Yves Congar konnte zeigen, dass die Kirche ein solches auch nicht ist. Sein Werk, das Wert legt auf die Dimension der Treue, nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Zukunft gegenüber, kann der Kirche dabei helfen, sich immer wieder aufs Neue den Herausforderungen ihrer Zeit zu stellen. «Wiederentdeckungen, das war ein wenig die Arbeit, die mein ganzes Leben bestimmte», so schrieb einmal der dominikanische Theologe, und fügte präzisierend hinzu: «Wir müssen hier nicht irgendeinem Zeitgeschmack oder Zeitgeist hinterherlaufen. Nein, wir müssen nur unsere eigene tiefe Tradition wiederfinden.»⁷⁵

Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus.

ANMERKUNGEN

¹ CONGAR selbst hat diese Auflistung in dem Band *Mon Journal du Concile*, hg. und mit Anmerkungen versehen von Éric Mahieu, Bd. II, Paris 2002, 511, angeführt.

² Hervé LEGRAND, *Yves Congar (1904–1995): une passion pour l'unité*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 126/4 2004, 547.

³ Für eine eingehendere Untersuchung dieser Themen verweise ich auf mein Buch *Fidèle à l'avenir, à l'écoute du Cardinal Congar*, Taizé 2011. Das Buch beschäftigt sich zudem auch mit einem vierten Thema, dem der Autorität, das allerdings zu umfangreich ist, um hier in verkürzter Form zusammengefasst werden zu können. Eine englische Übersetzung des Buches mit einem Vorwort von Charles Taylor erscheint 2013, eine deutsche Übersetzung im selben Jahr bei Herder.

⁴ Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions*, 2 tomes (essai historique et essai théologique), Paris 1960 und 1963 (dt. *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, übers. von Hildegard Simon-Roux, Mainz 1965; der Band 2 wurde nicht ins Deutsche übersetzt).

⁵ Paris 1963 (dt. *Tradition und Kirche*, übers. von P. Leo Gerken OP, Aschaffenburg 1964).

⁶ Yves CONGAR, *La tradition et la vie de l'Église*, Paris 1963, 89.

⁷ François BOUSQUET, *La dimension apostolique de la Tradition selon le P. Congar*, in: *Transversalités* 98 (2006) 77.

⁸ Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 598f.

⁹ Jean PUYO – Yves CONGAR, *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 239.

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942, XII; von Congar zitiert in seinem Buch *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris 1963, 88 (dt. *Tradition und Kirche*, übers. von P. Leo Gerken OP, Aschaffenburg 1964, 110f.).

¹¹ Yves CONGAR, *L'Église, antique fontaine d'une eau jaillissante et fraîche*, in: *La Vie Spirituelle* 134, n° 636 (1980) 34.

¹² Yves CONGAR, *Du bon usage du «Denzinger»*, in: DERS., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, 130 (dt. *Über den rechten Gebrauch des «Denzinger»*, in: DERS., *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, übers. von Otto K. März und Gottfried Lehr, Paderborn 1971, 125–150, 148).

- ¹³ Yves Congar, *un pionnier de l'unité*. Editorial (unsigniert) der Zeitschrift *Istina* XLI, n° 2 (1996) 113.
- ¹⁴ Yves CONGAR, *Le Concile au jour le jour, Quatrième session*, Paris 1966, 27.
- ¹⁵ Yves CONGAR, *La Parole et le Souffle*, Paris 2010, 95f. Als Papst Benedikt XVI. im September 2010 eine Gruppe neuernannter Bischöfe empfing, erinnerte er auch an die Aufgabe der Bischöfe, Hüter des Evangeliums in seiner ganzen Dynamik zu sein: «Der Begriff des «Hütens» bedeutet nicht nur, das, was bereits festgelegt ist, zu bewahren – auch wenn dieses Element nie fehlen darf –, sondern schließt wesentlich auch den dynamischen Aspekt ein, das heißt ein beständiges und konkretes Streben nach Vollkommenheit in voller Übereinstimmung und steter Anpassung an die neuen Bedürfnisse, die aus der Entwicklung und dem Fortschritt jenes lebendigen Organismus, der die Gemeinschaft ist, entstehen.» (*Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die neuernannten Bischöfe, die an dem von der Kongregation für die Bischöfe veranstalteten Kongress teilgenommen haben*, Montag, 13. September 2010; abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100913_incontro-vescovi_ge.html.)
- ¹⁶ Yves CONGAR, *Pneumatologie dogmatique*, in: Bernard LAURET – François REFOULÉ (Hg.), *Initiation à la pratique de la théologie, tome II: Dogmatique I*, Paris 1982, 496.
- ¹⁷ Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, 13.
- ¹⁸ CONGAR, *La Parole* (s. Anm. 15), 135.
- ¹⁹ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, tome II: Il est Seigneur et Il donne la vie*, Paris 1979, 27 (dt. *Der Heilige Geist*, übers. von August Berz, Freiburg i. Br. 1982, 168).
- ²⁰ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, tome II*, 55 (dt. *Der Heilige Geist*, 190).
- ²¹ Jean-Georges BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris 1998, 320.
- ²² So von Boeglin schön herausgestellt in ebd., 321.
- ²³ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, tome II*, 59 (dt. *Der Heilige Geist*, 193f) und für das folgende Zitat: 69.
- ²⁴ Ebd., 69 (Das Zitat findet sich im frz. Original in einem Anhang zum Kapitel, der aber nicht in die dt. Ausgabe übernommen wurde).
- ²⁵ Ebd., 59 (dt. *Der Heilige Geist*, 193).
- ²⁶ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 339.
- ²⁷ Jean-Pierre JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Paris 1967, 59, 122. Vgl. auch 124.
- ²⁸ Yves CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, 9 (dt. *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, 12).
- ²⁹ Paris 1950. Eine erste Ausarbeitung dieses Buches geht auf das Jahr 1946 zurück.
- ³⁰ Joseph FAMERÉE, *Formation et ecclésiologie du „premier“ Congar*, in: André VAUCHEZ (Hg.), *Cardinal Yves Congar (1904–1995)*, Paris 1999, 64.
- ³¹ Joseph FAMERÉE – Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris 2008, 206.
- ³² Congar selbst berichtet dies in der 2., überarbeiteten Auflage von *Vraie et Fausse Réforme dans l'Église*, Paris 1969, 8, Anm. 2.
- ³³ Hervé LEGRAND, *Yves Congar (1904–1995): une passion pour l'unité. Note sur ses intuitions et son herméneutique œcuménique, à l'occasion du centenaire de sa naissance*, in: *Nouvelle revue théologique* 126 (2004), 542 (dt. *Yves Congar: Leidenschaft für die Einheit. Einige Anmerkungen zu seinen Einsichten und seiner Hermeneutik*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 113 [2004] 223–246).
- ³⁴ *Documentation Catholique*, 1er Juin 1969, Nr. 1541, 506.
- ³⁵ Yves CONGAR, *Renouveau de l'Esprit et réforme de l'institution*, in: *Concilium* 3 (1972) 37–45; wiederabgedruckt in Yves CONGAR, *Écrits Réformateurs*, Paris 1995, 200.
- ³⁶ Yves CONGAR, *Journal d'un théologien*, Paris 2001, 296.
- ³⁷ Ebd., 303.
- ³⁸ CONGAR, *Vraie et Fausse Réforme* (s. Anm. 8), 59.
- ³⁹ Ebd., 549.
- ⁴⁰ FAMERÉE – ROUTHIER, *Yves Congar*, (s. Anm. 31), 180, 177.
- ⁴¹ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique*, Paris 1937, 339.
- ⁴² CONGAR, *Vraie et Fausse Réforme* (s. Anm. 8), 544.

- ⁴³ Ein Ausspruch, der zwar häufig Frédéric Ozanam (1813–1853) zugeschrieben wird, aber in Wirklichkeit sehr viel älter ist und auf den Mönch Salvianus (ca. 400–480) zurückgeht, der in Marseille lebte und Zeuge des Einfalls der Gallier und des Untergangs des Römischen Reiches wurde. Congar schreibt in *Vraie et Fausse Réforme*, 49: «Ein Stapel ehrwürdiger alter Möbel in ihrem Gepäck hindert die Kirche daran, sich tatsächlich den Barbaren zuzuwenden, wie es in dem berühmten Ausspruch von Ozanam heißt» (s. Anm. 8).
- ⁴⁴ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, in: *Oeuvres complètes VIII*, Paris 2003, 243 (dt. *Die Kirche. Eine Betrachtung*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 253).
- ⁴⁵ Yves CONGAR, *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in: *Irénikon* 34 (1961) 341.
- ⁴⁶ CONGAR, *Vraie et Fausse Réforme* (s. Anm. 8), 277.
- ⁴⁷ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un 'oecuménisme' catholique*, Paris 1937, 45.
- ⁴⁸ Yves CONGAR, *Entretiens d'automne*, Paris 1987, 87f (dt. *Herbstgespräche. Erinnerungen und Anstöße*, übers. von Hermann J. Benning, München 1988, 105).
- ⁴⁹ Yves CONGAR, *Autorité, initiative, coresponsabilité*, in: *La Maison-Dieu*, 97 (1969); wiederabgedruckt in Yves CONGAR, *Au milieu des orages*, Paris 1969, 74.
- ⁵⁰ Yves CONGAR, *Autorité, initiative, coresponsabilité*, in: DERS., *Au milieu des orages* (s. Anm. 49), 41. In einer Fußnote der angegebenen Seite lädt Congar den Leser ein, dazu *Lumen Gentium* 12, 30 und das *Dekret über das Laienapostolat* «*Apostolicam actuositatem*» 3, 30 zu lesen.
- ⁵¹ Yves CONGAR, *Actualité d'une pneumatologie*, in: *Proche Orient chrétien* 23 (1973) 128.
- ⁵² Yves CONGAR, *Autorité, initiative, coresponsabilité*, in: DERS., *Au milieu des orages* (s. Anm. 49), 38.
- ⁵³ Yves CONGAR, *Religion et institution*, in: *Théologie d'aujourd'hui et demain*, Paris 1967, 97.
- ⁵⁴ CONGAR, *Religion et institution* (s. Anm. 52), 97 und 87.
- ⁵⁵ Der griechische Ausdruck *katà holón* bedeutet wörtlich «das Ganze betreffend». Congar schreibt: «Das, was eine Sekte ausmacht, ist der Mangel des Bezugs auf das Ganze [...]» (Yves CONGAR, *L'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique*, Paris 1970, 170).
- ⁵⁶ FAMERÉE – ROUTHIER, Yves Congar, (s. Anm. 31), 92f.
- ⁵⁷ Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions, tome II: Essai théologique*, 204.
- ⁵⁸ Marie-Joseph Le GUILLOU – Ghislain LAFONT, *L'Église en marche*, Paris 1964, 39.
- ⁵⁹ FAMERÉE – ROUTHIER, Yves Congar, (s. Anm. 31), 57.
- ⁶⁰ Hervé LEGRAND, *Yves Congar (1904-1995): une passion pour l'unité*, 532.
- ⁶¹ Yves CONGAR, *Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in: *La vie intellectuelle* 37 (1935) 238.
- ⁶² Yves CONGAR, *Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in: *La vie intellectuelle* 37 (1935) 214–249.
- ⁶³ Ebd., 241.
- ⁶⁴ Ebd., 242.
- ⁶⁵ Yves CONGAR, *Essais oecuméniques*, Paris 1984, 288f.
- ⁶⁶ Yves CONGAR, *Entretiens d'automne*, 104 (dt. *Herbstgespräche*, 125).
- ⁶⁷ In *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ein Gemeinschaftswerk, das zwei Texte von Congar enthält, Paris 1960, 303.
- ⁶⁸ Ebd., 303.
- ⁶⁹ Ebd., 303. Die Wendung «die Einheit, die nicht von der Vielfalt abhängig ist, ist Tyrannei» ist ein Zitat von Pascal (*Pensées*, frgm. 871).
- ⁷⁰ Yves CONGAR, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, in: *Nouvelle revue théologique* 103 (1981) 16.
- ⁷¹ FAMERÉE – ROUTHIER, Yves Congar, (s. Anm. 31), 73.
- ⁷² Es war Pascal, der schrieb: «[...] es handelt sich um uns selbst, um alles» (*Pensées*, frgm. 194).
- ⁷³ Yves CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 122f.
- ⁷⁴ Yves CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953, 122 und 125.
- ⁷⁵ PUYO – CONGAR, Jean Puyo interroge le Père Congar (s. Anm. 9), 196.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

KIRCHE ALS COMMUNIO UND DIE GEMEINSCHAFT DER TUGENDEN

«Communio» ist in der Ekklesiologie ein fest verankerter theologischer Begriff. Neuere Gesamtdarstellungen über die Kirche bestätigen dies. Damit ist nicht gemeint, dass es eine einheitliche Bewertung über den Stellenwert der Communio in dogmatischer Perspektive gibt. Eher deuten die unterschiedlichen Zugangsweisen zur Communio auf begründete Interpretationsspielräume hin, die der Begriff Communio bereits aus seinem konziliaren Kontext erkennen lässt. Während in der Ekklesiologie der Communio-Begriff nach wie vor präsent ist, finden sich in der Theologischen Ethik kaum Hinweise. Das erstaunt nicht, denn Themen der Ekklesiologie gehören primär in andere theologische Disziplinen (z. B. Fundamentaltheologie, Dogmatik, Pastoral) und an Herausforderungen für die Moralthologie und Sozialethik mangelt es nicht. Dennoch scheint es mir sinnvoll, an dieser Schnittstelle vom Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden und dem Leben aus dem Glauben die gegenseitige Verwiesenheit zu veranschaulichen und dies am Leitgedanken der «Gemeinschaft der Tugenden» (Stanley Hauerwas) zu erläutern. Welches Bild von der Kirche vorherrschend ist, das zeigt sich auch in den Haltungen, die von den Gliedern der Kirche praktiziert werden. Dass diese Haltungen nicht unabhängig von den institutionellen Gegebenheiten sind, muss angesprochen werden, denn hier besteht, wie noch zu zeigen sein wird, ein Wechselverhältnis.

In einem ersten Schritt sollen einige Aspekte der Communio-Ekklesiologie benannt werden, wobei verständlicherweise diejenigen besonders in den Blickpunkt rücken, die mit ethischen Gesichtspunkten verbunden werden können. Dies ist insoweit legitim, als die Communio hier unter (tugend)ethischer Perspektive in den Blick genommen werden soll. Diese wird in einem zweiten Punkt näher ausgeführt.

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ist Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Kirche als *Communio*

Wenn von der Kirche als *Communio* gesprochen wird, dann steht dahinter die Kirchenerfahrung der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils. «Es wurde überhaupt erst in dem Maße Konzil, in dem sich die Konzilsväter als eine *Communio* begriffen, miteinander kommunizierten und sich organisierten [...] Die Erfahrung dieser grundlegenden *Communio* verband die Konzilsväter untereinander, mit der ganzen Kirche, aber auch der Welt».¹ Dieser gemeinsame Bezug der Konzilsväter bildete die Grundlage, um die *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der *Communio*-hierarchica-Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends zu verbinden. Über die darin enthaltene Spannung ist bis heute eine noch nicht abgeschlossene Diskussion im Gange. Diese wahrzunehmen ist deshalb von Bedeutung, weil die Verhältnisbestimmung sowohl für die institutionelle Gestaltung der Kirche wie für die Haltungen (Tugenden) der Einzelnen von Gewicht ist.

Um die Bedeutung des *Communio*-Gedankens auf dem Konzil zu kennzeichnen, beschränke ich mich auf einige Interpretationen aus den letzten Jahren. Gregor Maria Hoff konstatiert, dass es sich bei der Vermittlung der beiden Ansätze der *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der *Communio*-hierarchica-Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends «pragmatisch [...] um einen Kompromiss (handelt), ekklesiologisch aber um das Aushalten von kirchlichen Spannungsbögen in und als *communio*. Von daher bilden die genannten Perspektiven, die entweder eher vom Papst oder dem Bischofskollegium und dem ganzen Volk Gottes, der Universal- oder Ortskirche ausgehen, nicht *zwei Ekklesiologien*, sondern bestimmen ihr Recht in der Spannung zueinander. Sie muss Einheit und Vielfalt geschichtlich immer neu vermitteln».² Walter Kasper, für den «die Idee von der Kirche als *Communio*» seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 «maßgebend geworden ist»,³ spricht das damit verbundene Problem an: «Dass auch das letzte Konzil die Tradition beider Jahrtausende zusammenhalten wollte, ist bei einer seriösen Lektüre der Texte evident. Doch *wie* beide zu vermitteln sind, ist in den Texten nicht voll geklärt».⁴ Pointierter drückt dies Georg Kraus aus, wenn er vom faktisch unvermittelten Nebeneinander von zwei Ekklesiologien spricht. «So gibt es rein textlich eine zwiespältige Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, was die Ursache von manchen nachkonziliaren Konflikten ist. Aber entscheidend für die Interpretation von *LG* (der Kirchenkonstitution) muss die eindeutige Grundintention der Mehrheit sein, wonach die hierarchische Verfassung der Kirche der kommunialen Gesamtverfassung der Kirche ein- und untergeordnet ist».⁵ Einen Schritt weiter geht Otto Hermann Pesch. In seiner Auseinandersetzung mit dem

Communio-Verständnis würdigt er als positive Aspekte die konziliaren Aussagen, stellt dann aber auch im Blick auf die nachkonziliare Entwicklung fest: «Wo es «weh tut», bleibt die *communio*-Ekklesiologie auf der kirchenamtlichen Ebene immer wieder im Ansatz stecken. Die nachkonziliaren Kräfte des Beharrens nutzen es weidlich aus».⁶

In der Bewertung der Konzilstexte sind unterschiedliche Akzentsetzungen sichtbar. In der Betrachtung spiegelt sich die nachkonziliare Entwicklung wider. Für die *Communio* werden auch unterschiedliche Bezüge genannt. Zum einen wird stärker auf die biblischen Bilder in den Texten der Kirchenkonstitution abgehoben – Leib Christi, Volk Gottes, Tempel des Heiligen Geistes –, zum anderen werden mehr systematische konziliare Aussagen wie z. B. die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8) in den Vordergrund gehoben. Gerade dieser Gesichtspunkt bildet einen guten Übergang zur tugendethischen Perspektive.

2. Die Kirche als eine Gemeinschaft der Tugenden

Die Überschrift sowie einige Aspekte habe ich vom methodistischen Theologen Stanley Hauerwas übernommen. Er stellt einen engen Zusammenhang zwischen dem Kirche-Sein und den Tugenden her. Hauerwas spricht von wichtigen sozialetischen Elementen der Kirche, die sich in den Kennzeichen von Taufe, Abendmahl und Predigt verwirklichen. «Für Christen sind diese Liturgien nicht Motive oder Anlässe zum wirksamen sozialen Handeln, sondern sie sind unser wirksames soziales Werk. Denn wenn die Kirche eine Sozialethik *ist*, anstatt nur eine Sozialethik zu haben, stellen diese Handlungen unser wichtigstes soziales Zeugnis dar».⁷ Allerdings reichen Abendmahl und Predigt nicht aus, um die Kirche als Sozialethik zu bestimmen. Sie ist dazu berufen «ein heiliges Volk zu sein – das heißt, ein Volk das fähig ist, das Leben der Nächstenliebe, Gastfreundschaft und Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten».⁸ Hauerwas ist sich bewusst, dass die Glaubwürdigkeit der Kirche wesentlich davon geprägt ist, wie die Glieder der Kirche diese Haltungsbilder verwirklichen. Er spricht deshalb von «eine(r) Gemeinschaft der Tugenden. Eine Sozialethik zu *sein* anstatt eine Sozialethik zu *haben*, bedeutet für die Kirche überdies, daß Menschen einer bestimmten Art nötig sind, um sie als eine Institution über die Zeit hinweg zu erhalten. Sie müssen vor allem ein Volk der Tugend sein – nicht einfach irgendeiner Tugend, sondern der Tugenden, die notwendig sind, um die Geschichte des gekreuzigten Erlösers zu erinnern und zu erzählen».⁹ Die göttlichen Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – sind Kennzeichen für

ihn; ebenso hebt er hervor, dass die Heiligkeit des Volkes Gottes sich nicht in ihrer moralischen Vollkommenheit, sondern in der Fähigkeit zur Vergebung und Liebe erweist. Tugenden sind positive Charaktereigenschaften, die der Einzelne durch regelmäßiges Tun einübt und die aus christlicher Sicht zugleich Geschenk (Gnade) sind. Aktives Tun und passives Empfangen sind aus theologischer Sicht bei der Tugend miteinander verschränkt. Genauso sind die «Tugenden als Leitbilder gelungenen Menschseins»¹⁰ zu verstehen. Dazu gehört auch der «geglückte Verzicht».¹¹ Wenn hier im Anschluss an Hauerwas der enge Zusammenhang von Kirchen- und Tugendverständnis hervorgehoben wird, dann geht es darum, danach zu fragen, welche Haltungen sich aus der *Communio*-Ekklesiologie ergeben. Die Hinweise von Hauerwas, der nicht beabsichtigt, eine vom Konzil her begründete katholische Ekklesiologie vorzulegen, aber durch seine über zehnjährige Tätigkeit an der Katholischen Universität Notre Dame geprägt ist, sind in dieser Richtung ein hermeneutischer Impuls.¹² Ohne einen unmittelbaren Zusammenhang im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses aus dem Kirchenverständnis für die Lebensführung aus dem Glauben zu folgern, sind doch einige Haltungen in enger Nähe zur *Communio*-Ekklesiologie. Diese Tugenden sind miteinander verbunden (Gemeinschaft der Tugenden). Es ist problematisch, sie gegeneinander auszuspielen; allerdings kann es auch zu Konflikten kommen. Weiter geht es nicht um Vollständigkeit, sondern mehr um exemplarische Hinweise.

Dialogfähigkeit und -bereitschaft

Es klingt sehr einfach, auf diese beiden eng miteinander verwandten Haltungen hinzuweisen. Durch fehlende Dialogbereitschaft können jedoch schnell Aversionen entstehen, kann einem selbst fast der Mut genommen werden, sich auf einen Dialog im theologischen Sinne einzulassen. Man braucht sich hier nur das gewaltige und herausfordernde Programm vor Augen zu halten, das Karl Lehmann im Anschluss an Hans Urs von Balthasar im Blick auf die Entstehung der Zeitschrift «*Communio*» in Erinnerung gerufen hat.¹³ Dialog hat sich immer an der Vorgabe Gottes zu orientieren, an der *Communio* in Gott selbst. Im Blick auf die Kirche hat der Dialog vielfältige Facetten und wird seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugleich als Dialog mit dem Judentum, der Ökumene, den nichtchristlichen Religionen und der Kirche in der Welt von heute verstanden. Walter Kasper weist darüber hinaus auf die Beziehung von Mission und Dialog hin,¹⁴ wie sie im Anschluss an die Enzyklika von Johannes Paul II. «*Redemptoris missio*» von 1990 (55–57) entwickelt worden ist.

Die Konkretionen der *Communio* in der Kirche sind eng mit dem biblisch geprägten Ausdruck der Kirche als Volk Gottes verbunden. Mit diesem Verständnis nimmt das Konzil alttestamentliche wie neutestamentliche Aussagen auf. Es beginnt mit der Berufung Abrahams (Gen 12, 2.3) über die Selbstoffenbarung Jahwes am brennenden Dornbusch (Ex 3, 14) und verschiedene Aussagen der Propheten (vgl. Jer 7, 23, Sach 2, 14f u. a.). In der alttestamentlichen Volk-Gottes-Botschaft spiegelt sich die Geschichte Gottes mit seinem Volk, das er erwählt hat, wider, gegenüber dem er barmherzig ist, und das er in Treue führt. Am wichtigsten im NT ist 1Petr 2, 9: «Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden». Der erste Petrusbrief, der sich an Heidenchristen richtet, geht «über das Alte Testament hinaus und setzt die Neuheit der christlichen Heilsgeschichte und die Erlösungstat Jesu Christi voraus. Durch sie wurden auch die Heiden, die sich taufen ließen, Volk Gottes. Indem der Text sagt, dass auch die gläubig gewordenen Heiden zum Volk Gottes gehören, nimmt er die dem Abraham gegebene universale Verheißung auf».¹⁵ Die Christen sind Volk Gottes durch die Taufe.

Das letzte Konzil konnte mit der Aussage vom Volk Gottes die Kirche in den Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte einordnen, in der der in Jesus Christus grundlegende Neue Bund eine Rolle spielt. Die Menschen werden nach diesem Verständnis nicht einzeln, unabhängig voneinander zum Heil berufen, sondern als Gemeinschaft. Gott beruft sein Volk und heiligt es. Eine damit verbundene Aussage des Konzils ist es, dass alle Getauften an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Würde des Volkes Gottes Anteil haben (vgl. LG 31). Diese Auffassung vom Volk Gottes steht in der Kirchenkonstitution *vor* der Beschreibung der hierarchischen Verfassung der Kirche. In der Folge des Konzils sind auf unterschiedlichen Ebenen Strukturen geschaffen bzw. weitergeführt worden, die das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen zum Ausdruck bringen. Noch so gute Strukturen bleiben jedoch leer, wenn sie nicht inhaltlich «gefüllt» sind. Das setzt zum einen den Selbsteinsatz der Beteiligten voraus, zum anderen aber auch für einen Dialog wichtige Grundhaltungen wie «gegenseitige Offenheit im Hinhören sowie Verstehens- und Veränderungsbereitschaft».¹⁶ Dass an vielen Stellen in der Kirche der Dialog in dieser Weise verläuft, sollte ausdrücklich hervorgehoben werden. Dies gilt nicht nur für die Gremien auf unterschiedlichen Ebenen (Pfarrei, Diözese, nationale Ebene), sondern

in vielfältiger Weise auch auf anderen kirchlichen Feldern wie in den Orden, die – besonders bei den klassischen Orden – international geprägt und strukturiert sind. Hier ist – sicher manchmal auch der Not gehorchend – ein positives Ringen um die Zukunft des Ordens spürbar. Nicht selten wird dies von einer geistlichen Erneuerung begleitet.

Es kann aber ebenfalls nicht übersehen werden, dass angesichts der veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation unterschiedliche Forderungen im Raum der Kirche erhoben werden, bei denen die bisherigen Antworten ungenügend erscheinen. «Die gegenseitige Offenheit im Hinhören sowie Verstehens- und Veränderungsbereitschaft» geraten dann schnell in Vergessenheit. Dabei wäre es zu einfach, die unterschiedlichen Meinungen auf die üblichen Schemata wie Priester – Laien, Universalkirche – Ortskirche zu reduzieren. Hier ist das Meinungsbild oft differenzierter, auch wenn nicht zu übersehen ist, dass bei einigen Themen es deutliche Schwerpunkte auf einer Seite gibt. In den letzten Jahren tragen neben den klassischen Medien auch Internetforen zur öffentlichen Meinungsbildung bei. Hier ist aber ebenfalls eine kritische Wahrnehmung notwendig.

Auf eine nach wie vor wichtige Differenzierung ist in diesem Zusammenhang schon vor Jahren hingewiesen worden. Es ist die Art und Weise, wie die einzelnen Glieder der Kirche an diesem Prozess teilnehmen. «Das *Spezifische* des kirchlichen Konsenses liegt natürlich darin, daß er nicht einfach «von unten» aufgrund einer im freien Spiel der Argumente entstehenden allgemeinen Meinungs- und Mehrheitsbildung erwächst, sondern als gemeinsame *Zustimmung* zu der *Vorgabe* der Glaubensverkündigung, wie sie sich grundlegend in der Hl. Schrift, in der sie auslegenden Tradition und der sie verbindlich formulierenden kirchlichen Lehre darstellt». ¹⁷ In diesem Zusammenhang kommt dem Lehramt der Kirche seine Aufgabe zu, festzustellen, was zur Lehre der Kirche gehört. Dabei wird weiter zwischen der Wahrheitsfindung und Wahrheitsfeststellung unterschieden. Bei der Wahrheitsfindung sind alle in der Kirche Hörende, bei der Wahrheitsfeststellung kommt dem Lehramt seine spezifische Aufgabe zu. ¹⁸ Von daher sind Papst und Bischöfe in ihrem Handeln nicht einfach autonom, sondern müssen die «Kirche als *Communio* zur Geltung bringen. Diese *Communio* umfasst das ganze Volk Gottes, in dem allen Getauften unveräußerliche Rechte, aber auch Pflichten zukommen. In ihnen gibt es Ausdifferenzierungen, die aber nicht den Charakter von Ausschließungen haben». ¹⁹

Beides ist in der Kirche festzustellen: Das Bemühen, diese dialogoffene und verständnisbereite Haltung, ²⁰ aber auch das Gegenteil, wo eine Verletzung der «*Communio* als «Stil» ²¹ zurecht festgestellt wird. In der Sache wichtig und in der Verfahrensweise spannend ist die innerkirchliche

Auseinandersetzung mit den «wiederverheiratet Geschiedenen». Sie ist nicht nur in neueren Memoranden zu finden,²² sondern bewegt auch die Bischöfe,²³ zumindest seit der Bischofssynode 1980. Das Spannende daran ist ekklesiologisch, dass der Papst bzw. die Glaubenskongregation auf dieses Problem, das von den Bischöfen selbst immer wieder thematisiert wird, in Stellungnahmen eingegangen sind,²⁴ jedoch der Wunsch nach veränderten Antworten von Seiten der Bischöfe nicht verstummt.²⁵

Dialogfähigkeit und -bereitschaft können in Spannung stehen zu einer anderen Grundhaltung, dem Gehorsam. Exemplarisch kommt dies als Herausforderung in den Thesen der österreichischen Pfarrerinitiative zum Tragen, die als «Aufruf zum Ungehorsam» überschrieben sind.

Herausforderung Gehorsam

Bei der Frage, was unter Gehorsam zu verstehen ist, spielt neben kulturellen und geschichtlichen Wandlungsprozessen der ekklesiale Rahmen eine zentrale Rolle. Lange war hier das Bild vom mystischen Leib Christi prägend, wie es Papst Pius XII. in der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) formuliert hat. Auch wenn sich die Enzyklika gegen ein einseitiges iuridisches Verständnis der Kirche wehrte, so betont sie doch sehr stark die hierarchische Struktur der Kirche. Dies hatte Folgen für die Ausprägung des Gehorsams, wenn der Papst als Stellvertreter Christi und die Kirche als mystischer Leib Christi, ja als fortlebender Christus, verstanden wurde, mit Konsequenzen auf allen Ebenen der Kirche. Überall – ob in der Pfarrei, in einem Bistum, in einer Ordensgemeinschaft – bildete sich die hierarchische Struktur der Kirche ab. Das Bild der Kirche als mystischer Leib ließ nicht zu, dass es befleckt wurde. Bischöfe, Priester, Ordensoberinnen und -obere hatten eine sehr starke Stellung. Reformen waren auf die persönliche Nachfolge des Einzelnen, nicht aber auf die Gesamtstruktur der Kirche und ihrer Einrichtungen gerichtet. Aufschlussreich ist, dass das II. Vatikanum den Ausdruck «Mystischer Leib Christi» nicht aufnahm, sondern auf den Geist Christi abhob, der die vielen Glieder zu dem einen Leib zusammenfügt und sie mit Christus und untereinander eint (vgl. LG 7). Der Leib Christi wurde auch wieder stärker von den Sakramenten, vor allem von Taufe und Eucharistie her, begründet, ein Aspekt, den auf seine Weise auch Hauerwas zur Sprache bringt. Das Konzil hob die Bedeutung von Jesus Christus als dem Haupt des Leibes hervor und vermied die Rede von der Fortsetzung der Menschwerdung in der Kirche. Jesus Christus ist das Subjekt der Kirche. Die bleibende Bedeutung des Verständnisses der Kirche als Leib Christi hat das Konzil auf

diese Weise festgehalten.²⁶ Das Bild vom Leib Christi bringt also nicht nur eine eindimensionale Gehorsamslinie zum Ausdruck und ist auch nicht nur eine besondere Hervorhebung der Einheit. Sondern die paulinische Allegorie von der Kirche als Leib Christi (1Kor 12, 12–27) «umschließt [...] die äußerste Verschiedenartigkeit der einzelnen funktionalen Teile des Leibes, ohne die doch der gesamte Leib nicht existieren könnte [...] Die Kirche [...] lebt daraus, dass in ihr das unverstandene Andere mit wertschätzender Neugier zugelassen wird».²⁷

Wenn der Communio-Gedanke beim Verständnis für den Gehorsam leitend sein soll, dann sind hier vielfältige Bezüge zu finden. Sein Urbild hat der Gehorsam im Gehorsam Jesu zum Vater, wie er im Christus-Hymnus (Phil 2, 5–8) zum Tragen kommt. Dieser Gehorsam, der von allen in der Kirche gefordert ist, gilt deshalb zuerst und vorzüglich Gott. Das Einüben in den Gehorsam, der Versuch, in der Nachfolge Christi zu leben, ist allen Getauften und Gefirmten gemeinsam und Ausdruck ihres Glaubens. So sehr der Gehorsam allen Christen in der Nachfolge aufgegeben ist und immer wieder neu eingeübt werden muss, so ist er in der Tradition der Kirche besonders mit dem Ordensleben verbunden (vgl. *LG* 43–47; *PC* 1.14). Dabei bilden Armut, Keuschheit und Gehorsam eine Einheit und können nicht voneinander isoliert betrachtet werden. In ihnen zeigt sich die Bereitschaft des Menschen, ganz Gott gehören zu wollen und für seinen Ruf verfügbar zu sein. Zugleich ist für die ganze Kirche diese in den Gelübden zum Ausdruck kommende Bereitschaft sichtbares und bleibendes Zeichen einer für das Glaubensleben konstitutiven Grundhaltung, für Gott ganz verfügbar zu sein.

In der gegenwärtigen Diskussion ist die Frage des Gehorsams gegenüber der Lehre der Kirche besonders virulent, wie sie sich z. B. in der Pfarrerrinitiative in Österreich artikuliert hat. Es ist heute nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass die Kirche als Glaubensgemeinschaft ihren Glauben im Bekenntnis formuliert hat, und – wie im Zusammenhang der Dialogbereitschaft schon erwähnt – diesem Bekenntnis alle Getauften und Gefirmten zu «gehörchen» haben. Ebenso kann die besondere Verantwortung des Papstes und der Bischöfe nicht übersehen werden. Dabei bewegt sich die Kirche heute weltweit in einem unterschiedlich geprägten pluralistischen Umfeld. Dennoch können die gegenwärtigen Bemühungen im deutschsprachigen Raum weiterführen, wenn das gemeinsame Hören-können, das dem Gehorsam zugrunde liegt, geschätzt wird. In diese Richtung scheinen mir auch einige Beiträge zu zielen, die um eine neue Gestalt der Kirche ringen.²⁸ Den weltweit verbreiteten Ordensgemeinschaften kann ja eine Aufgabe zukommen, die Anliegen der jeweiligen Regionen und Ortskirchen

untereinander zu vermitteln. Dies wäre eine Weise des Gehorsams gegenüber den «Zeichen der Zeit» (GS 4) in den Ortskirchen. Es wäre darüber hinaus ein Beitrag, wie communiale Strukturen, die sich in vielen Orden bewährt haben, für die Kirche als Ganze fruchtbar werden.

Gastfreundschaft

Stanley Hauerwas hat als eine Tugend, die für die Kirche als heiliges Volk wichtig ist, die Gastfreundschaft genannt. Das ist insofern treffend, als in der katholischen Theologie ebenfalls unter verschiedenen Aspekten die Gastfreundschaft thematisiert wird.²⁹ Biblisch wird zuerst einmal die geschwisterliche Liebe herausgestellt: «Die Bruderliebe soll bleiben» (Hebr 13, 1), und dann betont: «Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt» (Hebr 13, 2). Es wird deshalb von der «ekklesiologischen Wertigkeit» der Gastfreundschaft gesprochen. Diese besagt: «Igelt euch nicht ein, sondern bleibt offen für die anderen Christen, eure Geschwister im Glauben, auch wenn sie euch fremd sind! Die Begründung dafür ist höchst bemerkenswert: *«Denn durch Gastfreundschaft haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt.»* Mit anderen Worten: Wenn man Fremde beherbergt, öffnen sich nicht nur überraschende menschliche Horizonte, man kann dabei auch Gotteserfahrungen machen! Gott spricht zum Menschen gerade dann, wenn er dem Fremden nicht nur die Tür, sondern auch das eigene Herz öffnet!». ³⁰ Nicht nur der Gast, sondern auch der Gastgeber wird beschenkt. Die Gastfreundschaft hat in der Kirche seit der biblischen Zeit durchgehend eine hohe Bedeutung und drückt sich je nach der situationsbezogenen Notwendigkeit in unterschiedlichen Adressaten wie den Armen, Obdachlosen und Kranken aus.³¹ Unter den vielfältigen Herausforderungen, heute Gastfreundschaft als eine Haltung zu üben, die der *Communio* der Kirche entspricht, soll eine besonders hervorgehoben werden. In viele kirchliche Einrichtungen – wie Krankenhäuser, Behinderteneinrichtungen oder Altenheimen – kommen die Betroffenen aus einer Not heraus. Die Freiwilligkeit ist durch verschiedene Faktoren geprägt, z. T. auch eingeschränkt. Das hängt bei einem Kranken nicht selten davon ab, welches Krankenhaus z. B. das nächstgelegene ist. Bei allen, vor allem ökonomischen Zwängen, ist die Art und Weise des Umgangs nicht zu unterschätzen, wie hier dem Kranken begegnet wird. Das Klima eines Krankenhauses wird neben der unbestreitbar notwendigen fachlichen Kompetenz zuerst einmal von der Dialogfähigkeit und -bereitschaft der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter untereinander bei selbstverständlich unterschiedlicher

Verantwortlichkeit bestimmt und geprägt. Transparenz bei Entscheidungsprozessen wirkt sich dann auch bei der Behandlung und dem Umgang mit den Patienten aus. Zur Gastfreundschaft in christlicher Perspektive gehört, das umfassende Wohl der Person im Blick zu halten. Es ist eine aufschlussreiche Beobachtung, dass seelsorgliche Begleitung im Krankenhaus gerne in Anspruch genommen wird und nicht selten von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern als entlastend erfahren wird. Wenn darüber hinaus die Grundvollzüge der Kirche – Diakonia, Liturgia und Martyria – in einem solchen Krankenhaus, wenn auch manchmal nur ansatzweise, praktiziert werden, dann ist zu spüren, wie sehr die Gastfreundschaft eine «ekkesiologische Wertigkeit» hat bzw. eine Grundhaltung für die Kirche als Gemeinschaft ist. Darüber hinaus ist es bei den vielfältigen gemeindlichen Veränderungen in den deutschsprachigen Diözesen sinnvoll und notwendig, die *Communio* der Kirche in ihren Einrichtungen sichtbar zu machen. Die dort gelebte Gastfreundschaft könnte dafür ein wichtiges Indiz sein.

Frömmigkeit

Wenn als vierte Grundhaltung die Frömmigkeit angesprochen wird, dann sollen mit ihr die Dimensionen geistlichen Lebens zum Ausdruck gebracht werden, die für das Christ-Sein wichtig sind. Vom Kirchenverständnis her kann hier an das Bild von der Kirche als Tempel des Heiligen Geistes angeknüpft werden. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist der Pfingsttag die Geburtsstunde der Kirche. Der Geist bewirkt, dass die ersten Christen ein Herz und eine Seele waren. Der Geist ist es, der die Kirche immer wieder zur Verkündigung, zur Mission drängt: «Als sie gebetet hatten, bebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und sie verkündeten freimütig das Wort Gottes» (Apg 4, 31). Der Apostel Paulus spricht von der bleibenden Wirksamkeit des erhöhten Kyrios: «Der Herr aber ist der Geist» (2Kor 3, 17). Die Kirche wird als Tempel des Heiligen Geistes beschrieben (1Kor 3, 16f). «Alle Aussagen über die Kirche – Volk Gottes und Leib Christi – sind nur im Heiligen Geist möglich». ³² Nach dem Johannesevangelium soll der Geist die Kirche an alles erinnern, was Jesus gesagt und getan hat (Joh 14, 26).

Nicht ganz zu Unrecht sprach man manchmal von der Geistvergessenheit der Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil korrigierte. Es hat verschiedentlich herausgestellt, dass die Kirche in allem, was sie tut, Sakrament, d. h. Werk des Heiligen Geistes ist (LG 4.7.9 u. a.). In der gegenwärtigen Theologie wird von der «Geistesgegenwart als Quelle christlicher Spiritualität» ³³

gesprochen. Mit der Frömmigkeit, die Teil der christlichen Spiritualität ist, geht es um die ethischen Aspekte der Gottesbeziehung (Bernhard Fraling). Hier sind an erster Stelle die vielfältigen Formen des Gebetes, die Feier des Gottesdienstes und der Sakramente, Schriftlesung u. a. zu nennen. Dies wird sich je nach Lebensform unterschiedlich gestalten. Der *Communio*-Charakter kommt auch hier zum Ausdruck, da alle – Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute, Laien – im gemeinsamen Antworten auf die Gabe des Geistes verbunden sind.³⁴ Dabei geht es um die *Communio*, die Teilhabe am Leben des dreieinigen Gottes. Deshalb spricht das Konzil von der Berufung aller Glaubenden zur Heiligkeit (LG 39–42), die – wie gesagt – in jeder Lebensform, und damit in jedem Menschen, ihr eigenes Gepräge hat. Exemplarisch kommt dies in den Frauen und Männern zum Ausdruck, die die Kirche als Heilige und Selige verehrt.

Es gehört zu den aus meiner Sicht wenig zielführenden Beiträgen bei den gegenwärtigen kirchlichen Diskussionen, wenn Forderungen nach Strukturveränderungen mit dem Hinweis beantwortet werden, dass eine Erneuerung der Kirche zuerst bei jedem Einzelnen zu beginnen habe. So richtig dies ist und eine wichtige Dimension des Christwerdens darstellt, so darf das nicht zu einer Haltung führen, die diskussionswürdige Anliegen abwehrt. Hier ist die Unterscheidung der Geister notwendig.³⁵ Es wird sicher eine wichtige Aufgabe für die Zukunft der Kirche sein, immer wieder Frauen und Männer für dieses gemeinsame Bemühen zu gewinnen, das Geistliche und das Strukturelle zusammenzuführen und so am Aufbau des Leibes Christi, der Kirche, die als Volk Gottes unterwegs ist, in der Kraft des Geistes mitzuwirken. Mit diesen vier Grundhaltungen – Dialogfähigkeit und -bereitschaft, dem Gehorsam als Herausforderung, der Gastfreundschaft und der Frömmigkeit – kommt die «Gemeinschaft der Tugenden» zum Ausdruck, die die Berufung der Kirche, «ein heiliges Volk zu sein» (Stanley Hauerwas) näher charakterisiert. Gerade so zeigt sich die Kirche als *Communio*, als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (LG 8).

ANMERKUNGEN

¹ Gregor Maria HOFF, *Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken 6)*, Paderborn u.a. 2011, 132.

² Ebd.

³ Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 46.

⁴ Walter KASPER, *Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *IKaZ* 41 (2012) 251–267, hier 253. Über den Stellenwert des Konzils findet derzeit eine Diskussion statt. Den Hintergrund dafür bilden die Gespräche der Glaubenskongregation mit der Bruderschaft Pius X. Vgl. dazu: Jan-Heiner TÜCK, *Ein «reines Pasto-*

ralkonzil»? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II, in: IkaZ 41 (2012) 441–457.

⁵ Georg KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 207.

⁶ Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Ostfildern 2010, 67.

⁷ Stanley HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, hg. und eingeleitet von Reinhard Hütter, Neukirchen – Vluyn 1995, 169–170; ausführlicher dazu: Herbert SCHLÖGEL, *Kirche – Moral – Spiritualität*, Münster 2001, 57–70; Klaus KLOTHER, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, Freiburg (SThE 129) 2010.

⁸ HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen* (s. Anm. 7), 171.

⁹ Ebd. 163.

¹⁰ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2007, 66.

¹¹ Klaus DEMMER, *Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie*, Freiburg (SThE 120) 2008, 268, Anm. 46.

¹² Es kann hier nicht um eine ausführliche und differenzierte Auseinandersetzung mit Hauerwas gehen. Vgl. dazu KLOTHER, *Charakter* (s. Anm. 7), 265–290.

¹³ Vgl. Karl LEHMANN, *Communio – ein theologisches Programm*, in: IkaZ 41 (2012) 233–250.

¹⁴ Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 3), 416–417.

¹⁵ Vgl. ebd., 183.

¹⁶ KRAUS, *Kirche* (s. Anm. 5), 215.

¹⁷ Medard KEHL, *Communio durch Kommunikation. Zum Verhältnis von Institution und Person im Glauben*, in: Johannes GRÜNDEL u.a., *Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche*, Regensburg 1993, 35–50, hier 42–43.

¹⁸ Vgl. Hermann Josef POTTMEYER, *Wahrheit «von unten» oder Wahrheit «von oben»? Zum verantwortlichen Umgang mit lehramtlichen Aussagen*, in: Ursula STRUPPE – Josef WEISMAYER (Hg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck-Wien 1991, 13–30.

¹⁹ HOFF, *Ekklesiologie* (s. Anm. 1), 111.

²⁰ Vgl. Arbeitsthesen des Beirates «Priester und Laien» der gemeinsamen Konferenz vom 04. Juli 2012, abgedruckt in: www.zdk.de (abgerufen am 18.08.12); siehe dazu: Alexander FOITZIK, *Ausloten. Bischöfe und ZdK mahnen zu mehr Kooperation zwischen Priestern und Laien*, in: HK 66 (2012) 384.

²¹ PESCH, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 6), 70, mit Bezug auf den Umgang Roms mit der latein-amerikanischen Befreiungstheologie.

²² Vgl. *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessorinnen und -professoren zur Krise der Katholischen Kirche*, 4. Februar 2011, in: Marianne HEIMBACH-STEINS – Gerhard KRUIP – Saskia WENDEL (Hg.), *«Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch». Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br. 2011, 16–32; *Aufruf zum Ungehorsam. Die Thesen der Pfarrerrinitiative*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerrinitiative und der Streit um die Kirchenreform*, Freiburg i. Br. 2012, 207–208.

²³ Vgl. *Katholische Kirche diskutiert auf vielen Ebenen über Geschiedene. Prinzip und Praxis*, in: www.domradio.de vom 24.06.2012 (abgerufen am 18.08.12).

²⁴ So JOHANNES PAUL II. Apostolisches Schreiben «Familiaris Consortio» (1981) Nr. 79–84; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von Wiederverheirateten Geschiedenen vom 14.09.1994*; Radio Vatikan publizierte am 30.11.2011 (www.radio-vatican.de) einen Text von Kardinal Joseph Ratzinger von 1998 *Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen*.

²⁵ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i. Br. 2012; Christoph Kardinal SCHÖNBORN, *Fünf Aufmerksamkeiten aus der Perspektive des Seelsorgers. Zur Pastoral für wiederverheirateten Geschiedene*, in: TÜCK, *Risse im Fundament?*

(s. Anm. 22), 101–112; dass die Diskussion keineswegs auf den deutschsprachigen Raum beschränkt ist, vgl. dazu die Beiträge in: Charles E. CURRAN – Julie Hanlon RUBIO (Hg.), *Marriage*. (Readings in Moral Theology 15) New York 2009.

²⁶ Vgl. KASPER, Katholische Kirche (s. Anm. 3), 195–196.

²⁷ Ralf MIGGELBRINK, *50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche*, Paderborn 2012, 178.

²⁸ Vgl. dazu die aus meiner Sicht sehr unterstützenswerten Überlegungen von Jan-Heiner TÜCK, *Aufruf zum Ungehorsam? Der Forderungskatalog der Pfarrerinitiative – eine kritische Würdigung*, in: TÜCK, *Risse im Fundament?* (s. Anm. 22), 51–72; siehe auch: Knut WENZEL, *Partizipation und Dialog in der Kirche*, in: HEIMBACH-STEINS u.a., *Kirche* 2011 (s. Anm. 22), 146–155.

²⁹ Vgl. Guido PERATHONER, *Gastfreundschaft im Tourismus. Eine Tugendethik aus der Sicht des Gastgebers*. Münster (StdM 16) 2000; Johannes GARTNER, «Alle Gäste sollen aufgenommen werden wie Christus». *Gedanken zur benediktinischen Gastfreundschaft*, in: ThPQ 152 (2004) 158–168; Michael THEOBALD, «Vergesst die Gastfreundschaft nicht!» (Hebr 13, 2). *Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema*, in: ThQ 186 (2006) 190–212; August LAUMER, *Gastfreundschaft – ein Grundparadigma heutiger Gemeindepastoral?*, in: GuL 84 (2011) 186–200.

³⁰ THEOBALD, *Gastfreundschaft* (s. Anm. 29), 194.

³¹ Einen guten Überblick bietet PERATHONER, *Gastfreundschaft im Tourismus* (s. Anm. 29), 176–201.

³² KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 3), 202.

³³ SIMON PENG-KELLER, *Einführung in die Theologie der Spiritualität*, Darmstadt 2010, 29–59.

³⁴ Vgl. ebd., 40–42.

³⁵ In diesem Sinne verstehe ich auch Marianne HEIMBACH-STEINS und Georg STEINS, «Löscht den Geist nicht aus!» *Kritik von innen – für eine lebendige Kirche*, in: HEIMBACH-STEINS u.a., *Kirche* 2011. (s. Anm. 22), 102–113.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

DREI GEDICHTE

Mitten ins Sonntagsgeläute

Mitten ins Sonntagsgeläute
spottet ein fremder Vogel
auf zwei hohen Stelzen,
schlägt den Federmantel um,
schnappt mit seinem Schnabel
nach den neuesten Versprechen,
die durch die Lüfte schwirren,
und verzehrt sie,
um sich gleich danach zu übergeben.

Was könnte alles noch werden! ruft er,
ihr Schwächlinge, wenn ihr nicht
dem Geist des Geldes verfallen wärt!
Wer das Unwahrscheinliche will,
könnte Berge versetzen.
Ihr aber versetzt Schuldenberge
von einem Land ins andere;
sie wachsen in die Höhe,
und ein Absturz nach dem andern
begräbt das Leben für die Nachgeborenen.

Dann und wann jedoch vernimmt man
junge Stimmen, voll Zuversicht erwacht
aus lange vergessenen Tiefen.

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker. Sein Schaffen umfasst Lyrik, Prosa, Drama, Essayistik und Übersetzung.

Von der Zeit geschleift

Von der Zeit geschleift
die Burg der Gläubigen,
überschwemmt
von Regenfluten die Trümmer.

Einstmals heilige Bücher
liegen im Schlamm,
aufgelöst ihre Texte;
es schwimmen die Buchstaben
hilflos hierhin und dorthin
und finden zu keinem Wort.

Lesbar ist nichts mehr,
auch für den nicht,
der noch dies und jenes
im Gedächtnis hat.

In dieser Nacht
alsdann, unerwartet
letzte Überbleibsel,
aufleuchtend
in einer Sprache, die niemand ahnt,
mit neuen Wörtern
aus dem Unsagbaren.

Lichtblau jener Morgen

Lichtblau jener Morgen und erleuchtet
im Felsgrab die weissen Tücher,
und leer die Höhle,
wo der Tote lag,
und draussen noch
die Frauen, die um ihn weinen.

Er sei nicht hier, sagt ein Gärtner, der dort war.
Er war es selbst,
der Gott, der starb und auferstand.

Das alles kann nicht sein, sagen sie heute,
doch sie vergessen,
dass Tod und Auferstehung
von Anfang an
Geheimnis allen Lebens ist.

KATHOLISCHE RELIGIONSSOZIOLOGIE?

Über Hans Joas' «Glaube als Option»

Gibt es eine katholische Religionssoziologie? Blickt man auf Deutschland, fällt die Antwort weitgehend negativ aus. An den theologischen Fakultäten hat die Religionssoziologie nie Fuß fassen können, Kooperationen gibt es bis heute nur vereinzelt. Nur wenige Religionssoziologen bekennen sich zum katholischen Christentum. Unter ihnen haben Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und Michael Ebertz immer wieder erhellende Beiträge zur sozialen Gestalt des katholischen Glaubens vorgelegt. Dennoch bleibt der Eindruck, es gebe keine besondere Liebe der deutschen Katholiken zur Religionssoziologie, vielleicht sogar ein leichtes Unbehagen.

Möglicherweise hat diese Reserve ihrerseits religionssoziologische Gründe. Ein Hinweis mag dies verdeutlichen. Max Weber, der Übervater der Religionssoziologie in Deutschland, verkörpert nicht zuletzt in seinen persönlichen Widersprüchen wie niemand anderer die enge Verbindung von Protestantismus und Soziologie. Weber selbst hielt diese Verbindung auch geistesgeschichtlich für notwendig: Wie die Moderne in ihren vielfältigen Erscheinungen ein Säkularisat des protestantischen Christentums darstellt, so ist auch die Soziologie in ihrer wertfrei erklärenden Methode und ihrem instrumentalen Blick auf das Soziale Ausdruck einer entzauberten Weltsicht, wie sie nur die konsequente protestantische Verjenseitigung Gottes hervorbringen konnte. Die Religionssoziologie erscheint so eingebettet in eine abendländische Großzählung, in der die rationalisierte Moderne als getaufte, wenn auch nicht praktizierende Protestantin erscheint, während der katholische Glaube mit seinem sakramentalen Prinzip vom Nimbus des Halbmagischen umgeben in der Vormoderne verharrt. Dies würde bedeuten, dass es sich bei der Religionssoziologie um eine kulturprotestantische Angelegenheit handelt, die katholischen Christen fremd bleiben muss. Katholiken, die diese Wissenschaft betreiben, wären dann in Wahrheit Kulturprotestanten mit einem mangelnden Sinn für Widersprüche.

Das neue Buch des renommierten Soziologen Hans Joas lässt sich durchaus als Auseinandersetzung mit dieser Unterstellung lesen. Joas hat bisher ein breites soziologisches Themenfeld bespielt, das von der Handlungs- und Werttheorie bis zur Soziologie der Gewalt reicht. Auf dem Gebiet Religionssoziologie konnte er

jedoch besondere Bekanntheit erlangen. Gemeinsam mit dem spanisch-amerikanischen Soziologen José Casanova steht er für eine international weit beachtete Kritik an der so genannten klassischen Säkularisierungstheorie. Diese bis vor 20 Jahren noch weitgehend unangefochtene Theorie ging – nicht zuletzt im Gefolge Max Webers – davon aus, dass Modernisierungsprozesse zwangsläufig zum Verschwinden von Religion führen. Joas Gegenthese, die er nun für einen nichtwissenschaftlichen Leserkreis noch einmal dargelegt hat, nimmt dagegen an, dass das Christentum in der Moderne eine Zukunft habe, dass der «Glaube als Option» weiterbestehen könne und werde.¹ Joas und Casanova, die ihre Kritik an der Säkularisierungstheorie seit längerem im soziologischen Fachdiskurs zu behaupten versuchen, haben dabei in jüngerer Zeit auch die Nähe zum kirchlichen Umfeld gesucht und aus ihrer katholischen Prägung keinen Hehl gemacht. Auch Joas' neues Buch stellt die Frage nach den «Zukunftsmöglichkeiten des Christentums» nicht aus einer unbeteiligten Außenperspektive sondern vom Standpunkt eines katholischen Christen.

Gibt es also einen spezifisch katholischen Zugang zur Religionssoziologie und ihrer Methode? Obwohl Joas diese Frage nicht explizit stellt, legt die Lektüre seines Buches es doch immer wieder nahe genauso zu fragen. Der Behauptung eines zwangsläufigen Verschwindens der Religion in der Moderne setzt Joas nicht nur reichhaltiges empirisches Material entgegen, das den Fortbestand des Christentums in der Moderne nahelegt. Er versucht vielmehr, den verborgenen normativen, ja konfessionellen Kern gängiger Modernisierungstheorien freizulegen, indem er sie selbst als Teil einer «kulturprotestantischen Metaerzählung» enttarnt (87). Webers religionssoziologischen Modernisierungsthesen sieht Joas mehr über dessen «komplexes Verhältnis zum protestantischen Christentum» verraten als über die Wirklichkeit des Phänomens Religion in der Moderne. Noch in säkularen Modernisierungstheorien wie der des frühen Habermas identifiziert Joas den Geist eines bestimmten Typs von Protestantismus: «Diese Struktur ist m.E. in derjenigen Form protestantischen Selbstverständnisses zuerst entwickelt worden, in der die Reformation [...] nicht etwa als Wiederherstellung eines Alten verstanden wird [...], sondern als ein für alle mal erreichter Fortschritt, den nur einige Rückständige nicht begreifen und einige verblendete bekämpfen» (104). Die Liste

der Spitzen gegen diese Art kulturprotestantischer Modernisierungstheorie ließe sich beliebig verlängern. Joas wendet sich allerorten gegen die «Fetischisierung der Moderne» (112), gegen eine charismatische Überhöhung von Kant und Habermas zu Figuren, die die Geschichte in ein vorher und nachher scheiden (64). Auch tritt er dafür ein, einen neuen Blick auf die Gestalt des nachtridentinischen Katholizismus zu werfen. Im Begriff der Gegenreformation sieht er ein protestantisches Etikett des Kulturkampfes. Die katholischen Reaktionen seien nicht einfach restaurativ, sondern stellten eine «eigene Form von Modernisierung und Individualisierung» (101) dar, die nicht durch eine eindimensionale Modernisierungstheorie nivelliert werden dürften.

Es zeichnet sich mithin so etwas wie ein katholischer Zugang zur Religionssoziologie ab, der der Behauptung radikaler geschichtlicher Zäsuren und angemessener Metastandpunkte misstrauisch gegenübersteht und auf Modernisierungspathos verzichtet. Dementsprechend versucht Joas eine normativ möglichst sparsame Bestimmung der Moderne. Er bezeichnet sie als «Zeitalter der Kontingenz». Damit meint er einerseits das Anwachsen von Handlungsoptionen für Individuen, andererseits das wachsende Bewusstsein des geschichtlichen Gewordenseins und damit der Nichtnotwendigkeit überkommener Sozial- und Handlungsformen. Letzteres vollziehe sich in immer neuen Schüben bis hin zur «radikalen Verzeitlichung des menschlichen Selbstbewusstseins» um das Jahr 1800 (123). Joas will so das Neue an der Moderne erklären, ohne in diese Definition bereits eine Art Religionsperre, Untergangsansagen oder hegemoniale Übersetzungspostulate einzubauen. Freilich steckt der Teufel hier im Detail. Wenn sich «in vielen oder allen Religionen [...] eine Selbststoffbarung Gottes» sehen lässt und alle Religionen gleichermaßen nicht «als quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude», «sondern als Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrungen» gelten (152f), rückt das Kontingenzbewusstsein seinerseits in die Nähe eines normativen Postulates, das den Wahrheitsanspruch der christlichen Überlieferung zu gefährden droht. Die kulturprotestantische Signatur der Religionssoziologie macht sich dann wieder bemerkbar.

Dennoch bietet Joas mit seinem thesenreichen kleinen Buch einen nüchternen, in vielen Bereichen angenehm versachlichenden

Beitrag zur laufenden Säkularisierungsdebatte, der verborgenen kulturprotestantischen Ballast weitgehend hinter sich lässt. Die pragmatische Bestimmung der Moderne als «Zeitalter der Kontingenz» verleiht Joas' religionssoziologischem Blick so eine besondere Realitätsnähe. Zur Erklärung nicht zu leugnender Säkularisierungsvorgänge kann Joas daher auf Faktoren verweisen, die keineswegs als Kennzeichen der Moderne gelten können – und schon gar nicht müssen – sondern sehr spezifisch für verschiedene Kontexte sein können. Für Europa misst Joas etwa staatskirchlichen Verquickungen einen besonderen säkularisierenden Effekt bei. Kirchliche Beharrungsbestrebungen im Bund mit dem Staat hätten die Kirchen in den Augen der Gläubigen oft moralisch diskreditiert (79). In den Vereinigten Staaten, wo das Christentum ungebrochen lebendig sei, kenne man diese Hypothek dagegen nicht.

Joas ist am Ende davon überzeugt, dass das Christentum in, ja *mit* der Moderne eine Zukunft hat. Er spricht in diesem Zusammenhang von der «kontingenten Gewissheit», über die der Glaubende heute im Unterschied zum «Stil alter geschichtsphilosophischer Metaerzählungen» verfüge (126f). Darin liegt der Versuch, die Gewissheit des Glaubens mit dem Kontingenzbewusstsein der Moderne zu versöhnen. Der in der Moderne Glaubende muss sich danach nicht als wandelnder Anachronismus vorkommen, der in der Neuzeit in Verbohrtheit überwintert. Er kann seines Glaubens gewiss bleiben, ohne sich der Einsicht der Kontingenz menschlicher Kulturformen verschließen zu müssen. Die Prognose, dass dies nicht konfliktfrei von statten gehen wird, der Kern des Christentums vielmehr auch gegen manchen gesellschaftlichen Trend zu behaupten ist, steht am Schluss dieses ermutigenden Buches.

Christian Stoll · Wien

¹ Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg i. Br. ²2013. 260 S., geb., Euro 19,99.

EDITORIAL

Incomprehensibilis voluit comprehendi – der Unbegreifliche wollte sich begreiflich machen. Diese Wendung von Papst Leo dem Großen stellt das unbegreifliche Wunder heraus, das in der Mitte des christlichen Glaubens steht. Gott hat den Abgrund zwischen Unendlichem und Endlichem überbrückt, indem er Mensch geworden ist. Er hat Gemeinschaft, ja Freundschaft gestiftet (vgl. Joh 15, 15). Die Eucharistie aber ist das Freundschaftszeichen *par excellence*: Das menschengewordene Wort – Jesus Christus – hat am Vorabend seines Todes sein Leben und Wirken zusammengefasst in einer innovativen Zeichenhandlung. Er hat Brot und Wein genommen, darüber das Segensgebet gesprochen und sich selbst in einem symbolischen Gestus an seine Jünger verteilt: *Dies ist mein Leib, für euch gegeben – dies ist mein Blut, für euch vergossen*. Der Gestus der Selbstverteilung – Zeichen der Liebe, die bis ans Ende geht – ist das Testament, das die Kirche von Generation zu Generation weitergeben darf und soll. Nicht nur, aber vor allem in der Feier der Eucharistie *gedenkt* sie des Paschamysteriums Jesu Christi. Hier feiern die Gläubigen die *Gemeinschaft* mit ihm und untereinander, hier gewinnen sie schon jetzt *Anteil an der kommenden Herrlichkeit*. Das ist allemal Anlass zu Dankbarkeit und Freude.

Gegenwart – Gabe – Verwandlung – Gemeinschaft: das sind Grundworte der Eucharistietheologie, die eine Neubesinnung anstoßen sollen. Denn immer wieder müssen wir uns vor Augen führen, was wir tun, wenn wir Eucharistie feiern, damit wir es nicht blind, unbewusst und routiniert tun. Kaum zufällig wollte das Konzil die tätige und bewusste Teilnahme an der Liturgie – *actuosa participatio* – fördern. Gedankenlosigkeit und Gleichgültigkeit, Undankbarkeit und Freudlosigkeit sind der Tod jeder Liturgie. Sie legen nahe, dass Christus gar nicht gegenwärtig ist, und lassen die Gabe unbeachtet, die in der Feier der Kommunion gereicht wird. Die *Gegenwart* Jesu Christi aber begegnet verdichtet in den eucharistischen Gestalten. Wichtig ist, dass seine verwandelnde Gegenwart in den Zeichen von Brot und Wein nicht auf die Erinnerungsleistung der versammelten Gemeinde oder einen Zuschreibungsakt des Priesters zurückgeht, sie ist Geschenk und unverfügbare *Gabe* des erhöhten Christus selbst. Die *Verwandlung* der Gaben ereignet sich durch das anamnetisch-epikletische Gebet, das der Priester nicht in eigenem, sondern im Namen Jesu Christi über Brot und

Wein spricht. Wer die eucharistischen Gaben empfängt, lässt sich in die Lebenswirklichkeit Jesu Christi hineinnehmen. Das kann nicht folgenlos sein. Denn die Kommuniongemeinschaft mit Christus, dem ganz Anderen, der nahekommt und sich verzehren lässt, zielt darauf ab, anders zu machen, zu verändern, zu verwandeln ... Gegenwart – Gabe – Wandlung – Gemeinschaft, diese Grundworte, die hier im Sinne eines Präludiums eingespielt wurden, sollen im vorliegenden Heft über die Eucharistie aufgenommen und vertieft werden. Anlass des Heftes ist der diesjährige Eucharistische Kongress, der vom 5. bis 9. Juni in Köln stattfindet und das Motto trägt: «Herr, zu wem sollten wir gehen? (Joh 6, 68)».

Die Eucharistie ist ein Erinnerungszeichen, das über das letzte Abendmahl hinaus tief in die Geschichte Israels hineinreicht. Brot und Wein, die Melchisedek dem Abraham bringt (vgl. Gen 14, 18), das Paschamahl (vgl. Ex 13; 1 Kor 5, 7), aber auch die Verheißung des himmlischen Festmahles auf dem Berg Zion (vgl. Jes 25, 6) sind in der Geschichte der Kirche auf die Eucharistie hin gelesen worden. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* geht auf die biblische Erzählung vom «Manna» in Exodus 16 näher ein und untersucht ihr Verhältnis zur (eucharistischen) Brotrede Jesu im Johannesevangelium. Wenn Jesus vom «wahren» Brot vom Himmel spricht und sich selbst als «Brot des Lebens» bezeichnet, dann wird die alttestamentliche Rede vom Manna nicht entwertet, sondern in einen neuen theologischen Horizont gestellt. *Thomas Söding* geht auf die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung näher ein und weist vor allem auf die literarische Strategie der Verdichtung hin. Statt von feinen Speisen und erlesenen Getränken zu berichten, wie sie bei antiken Symposien üblich waren, statt die Tischgespräche wiederzugeben, die das festliche Zusammensein beim Gastmahl bestimmt haben mögen, geht es konzentriert um die Gaben von Brot und Wein, über die bestimmte Worte gesprochen werden, die eine theologische Deutung provozieren. *Karl-Heinz Menke* beleuchtet aus dogmatischer Perspektive die Sakramentalität der Eucharistie. Ausgehend von Odo Casels Liturgie-theologie stellt er heraus, dass es in der Teilnahme an der Eucharistie darum geht, sich in das Paschamysterium hineinnehmen zu lassen. «Christus handelt nicht *an* seiner Kirche *ohne sie*, sondern *mit ihr*. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten» – eine Aussage, die ökumenisch hochbedeutsam ist. Die bekannte Aussage des Konzils über die Eucharistie als *fons et culmen*, als «Quelle und Höhepunkt» des christlichen Lebens, wird von *Winfried Haunerland* aufgegriffen. Wie, so lautet die Frage, lässt sich angesichts der Erosion volkskirchlicher Strukturen ein eucharistischer Lebensmittelpunkt in spiritueller und kirchlicher Hinsicht bestimmen? *Julia Knop* widmet sich demgegenüber

der eschatologischen Dimension der Eucharistie: Die Gläubigen leben – heilsgeschichtlich betrachtet – im Interim zwischen Himmelfahrt und Parusie Christi; die Eucharistie ist *viaticum* und Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit, wie es im *Mysterium fidei* in der eucharistischen Liturgie zum Ausdruck kommt: «Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!» *Jan-Heiner Tück* stellt die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie bei Thomas von Aquin ins Zentrum und versucht im Anschluss an den Hymnus *Sacris solemniis* einige Anstöße für eine zeitgemäße Eucharistiespiritualität zu geben. *Dorothee Brunner* knüpft daran an und zeigt, dass die Orgelmusik Olivier Messiaens wesentliche Impulse dem Mysterium der verborgenen Gegenwart Christi in der Eucharistie verdankt. Der Mitvollzug dieser einzigartigen Musik wird zur Einladung, vor dem heiligen Sakrament hörend zu verweilen.

In den *Perspektiven* bietet *Christian Stoll* einen Kommentar zum Pontifikatswechsel. Er sieht in der Wahl des Argentiniers Jorge Maria Bergoglio ein Zeichen für die Globalisierung des Papsttums – ein Vorgang, der für Europäer durchaus noch ungewohnte Realitäten schaffen könnte.

Jan-Heiner Tück

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

«BROT VOM HIMMEL»

Das Manna in der Wüste (Ex 16) und die Brotrede Jesu in Kafarnaum (Joh 6)

Die Frage nach dem rechten Verhältnis von Altem und Neuem Testament begleitet die Geschichte des Christentums von ihren Anfängen an. Sie ist, nicht zuletzt angestoßen durch die Erfahrungen der jüngeren Geschichte und die Erkenntnisse eines geschärften hermeneutischen Problembewusstseins, in unserer Zeit erneut zu einem Brennpunkt theologischer Diskussionen geworden. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Frage, wie das Neue Testament «die Schrift» zitiert. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Frage: Setzt die so genannte Brotrede Jesu in Joh 6 die Manna-Erzählung aus Ex 16 außer Kraft? Das zumindest ist eine in der Exegese verbreitete Deutung. Nach Michael Theobald entlässt der vierte Evangelist die Geschichte Israels «in ein theologisches Vakuum». Aus der Sicht von Joh 6 sei festzuhalten: «Was die Mannaspeise in der Wüste betrifft, so war dies *kein* «Brot vom Himmel.»¹ Diese Deutung erscheint mir höchst problematisch und vom Text her nicht gerechtfertigt. Sie zieht schwerwiegende Konsequenzen nach sich, wie Theobald zu Recht anmerkt.²

Exodus 16: Brot vom Himmel

Die Gabe des Manna in der Wüste ist das «allergrößte und vielfältigste» Wunder, «von dem jemals erzählt worden ist», urteilt der große jüdische Gelehrte und Bibelkommentator Benno Jacob (1862–1945).³ Doch dieses Wunder steht nicht isoliert wie ein erratischer Block im zweiten Buch der Tora (Ex 16), sondern ist in subtiler und vielfältiger Weise mit zwei anderen Wundern verknüpft: dem des Auszugs aus Ägypten, der mit dem Pesach eingeleitet wird (Ex 12), und dem der Gabe der Tora am Sinai (Ex 19ff), zu dem das Volk in der Wüste unterwegs ist.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

Achtmal ist im Alten Testament, dreimal im Neuen Testament vom Manna die Rede.⁴ Die Erzählung, auf die alle anderen Erwähnungen Bezug nehmen, ist Ex 16. Der Text ist vor allem hinsichtlich seiner Entstehung und literarhistorischen Einordnung höchst umstritten. Im Rahmen der klassischen Quellenkritik werden unterschiedliche Zuweisungen vorgenommen. Dagegen hat sich dezidiert Benno Jacob ausgesprochen.⁵ In der gegenwärtigen alttestamentlichen Exegese lassen sich zwei Richtungen beobachten. Die eine ist nach wie vor an der Frage der Genese alttestamentlicher Texte interessiert und hält deren Rekonstruktion für die unabdingbare Voraussetzung eines angemessenen Verstehens. Bei dieser diachron orientierten Richtung lässt sich allerdings die Tendenz zur so genannten Spätdatierung feststellen. Die Texte werden rund fünfhundert Jahre später datiert als bei der auf Julius Wellhausen (1844–1918) zurückgehenden klassischen Pentateuchtheorie. Jüngstes Beispiel ist der Exoduskommentar von Rainer Albertz. Den ältesten durchlaufenden literarischen Zusammenhang des Exodusbuches, die von ihm so genannte «Exoduskomposition», datiert er in die späte Exilszeit um 540 v. Chr. Diese hat nach Albertz insgesamt sieben Bearbeitungen erfahren. Die letzte, so Albertz, sei in der Zeit um 400 v. Chr. erfolgt.⁶

Die andere Richtung der alttestamentlichen Exegese zeigt kein ausgeprägtes Interesse an einer diachronen Rückfrage. Zwar rechnet auch sie mit einer bisweilen komplexen Entstehungsgeschichte der Texte, doch sei deren exakte Rekonstruktion kaum noch möglich und für das Verständnis derselben irrelevant. Jüngstes Beispiel für diese Richtung ist der Exoduskommentar von Georg Fischer und Dominik Markl.⁷ Im Sinne des zuletzt genannten Modells soll im Folgenden die theologische Essenz der Manna-Erzählung von Ex 16 in zehn Punkten resümiert werden.

1. Zum zweiten Mal murrte das Volk in der Wüste. Sein Murren richtet sich gegen Mose und Aaron (Ex 16, 2). In der vorangehenden Perikope murrte das Volk, weil es Durst hatte (Ex 15, 22–24). Jetzt wird es vom Hunger gequält. Das Murren wird in unserem Text nicht als legitimer Hilfescrei aus einer lebensbedrohenden Not verstanden. Die Schrift unterscheidet zwischen (a) einer Not und der daraus erwachsenen legitimen Bitte um Rettung und (b) einer Not, die zum Anlass genommen wird, sich gegen JHWH zu empören. Letzteres ist in Ex 16 der Fall. Deshalb ist hier, wie Benno Jacob zu Recht bemerkt, das «Murren und Jammern der Israeliten [...] in jedem Worte tadelnswert.»⁸ Die Empörung gegen Mose und Aaron, die von Gott berufenen Führer des Volkes (vgl. Ex 3–4), richtet sich letztlich gegen JHWH selbst (Ex 16, 8). Bezeichnenderweise wendet sich das Volk nicht an JHWH. In Ex 15, 25 hat es immerhin noch «zu JHWH geschrien».

Davon ist jetzt keine Rede mehr. Von JHWH erwartet es offensichtlich nur noch den Tod – im Irrealis der Vergangenheit: «Wären wir doch in Ägypten durch die Hand JHWHs gestorben» (Ex 16, 3). Als Sünde sieht auch Ps 78, 17–29 Israels Verlangen nach Nahrung in der Wüste.

2. Das Verhalten Israels ist vor allem deshalb tadelnswert, weil es mit seiner Auflehnung gegen JHWH die Geschichte seiner Befreiung infrage stellt. Jeder wäre, so wird nun gesagt, lieber in Ägypten eines natürlichen Todes gestorben, wo man an den Fleischtöpfen saß und Brot genug zu essen hatte. Das Volk unterstellt Mose und Aaron eine böse Absicht, zumindest ein fahrlässiges Verhalten: «Ihr habt uns in diese Wüste geführt, um diese ganze Gemeinde an Hunger sterben zu lassen» (Ex 16, 3). Der Vorwurf wurde zuletzt beim lebensbedrohlichen Zug durch das Schilfmeer erhoben (Ex 14, 11f). Er begleitet den Weg der Befreiung von Anfang an (vgl. Ex 5, 21). Das Verhalten des Volkes schwankt zwischen Vertrauen und Misstrauen, zwischen der Sehnsucht nach Befreiung und der Angst, sich auf den Weg und die damit verbundenen Gefahren einzulassen. Damit wird zugleich ein Bild jener Zerrissenheit entworfen, welche die menschliche Existenz generell prägt: Einerseits die Wahrnehmung einer Not und die Hoffnung und Sehnsucht, aus dieser Not befreit zu werden, andererseits die Angst und fehlende Bereitschaft, sich auf diesen von Gott eröffneten Weg voll Vertrauen einzulassen.

3. Trotz des unbotmäßigen Verhaltens geht JHWH auf die Not des Volkes ein (Ex 16, 8.11f). Er kündigt Mose an, «Brot vom Himmel regnen zu lassen» (Ex 16, 4). Gott reagiert nicht mit Zorn und nicht mit Strafe, sondern mit Güte. Er sieht in seiner Großzügigkeit über das Murren des Volkes hinweg. Er verbindet seine Hilfe allerdings mit einer Prüfung der Volkes: «Ich will prüfen, ob es nach meiner Weisung (Tora) handelt oder nicht» (Ex 16, 4). Was es mit dieser Prüfung auf sich hat, wird erst im weiteren Verlauf der Erzählung klar.

4. Die göttliche Gabe, die eine konkrete Not wendet, ist zugleich ein Zeichen. In Ex 16 begegnen wir wesentlichen Aspekten der biblischen Auffassung vom Wunder. Durch ein Wunder wird Menschen Rettung oder Hilfe zuteil. Dies geschieht auf außergewöhnliche und bisweilen unerwartbare Weise. Natürliche Gegebenheiten und die Kräfte der Natur können dabei aufgegriffen und über sich hinausgeführt werden (vgl. Ex 16, 14.31). Es ist durchaus legitim, nach natürlichen Vorgegebenheiten und Anknüpfungspunkten des Wunders zu fragen. Beim Manna- und Wachtelwunder ist das mit plausiblen Erklärungen geschehen. Dennoch gilt, was Benno Jacob sagt: «Für das Verständnis und eine adäquate Würdigung dessen, was der Text lehren will, ist nicht sowohl der sogenannte historische Kern wichtig als die

Ermittlung des Sinnes, den die Tora ausdrücken wollte, der religiösen Gedanken und Absichten, nach denen sie die Erzählung so und nicht anders gestaltet hat, da sie durchweg nicht Geschichte nach den Forderungen einer Gott eliminierenden Wissenschaft schreiben, sondern ein Volk für Gott erziehen will.»⁹ Das Wunder steht also nicht als eine geschlossene Größe in sich. Über die unmittelbare Hilfe hinaus zielt es auf *Herstellung, Erneuerung oder Vertiefung der Gottesbeziehung*. Dieser Aspekt wird, noch bevor das Wunder eintrifft, in Ex 16, 6 hervorgehoben: «Am Abend werdet ihr erkennen, dass JHWH euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat. Am Morgen werdet ihr die Herrlichkeit JHWHs sehen» (Ex 16, 6f). Der Gemeinde Israels wird die Geschichte, die sie selbst mit JHWH erlebt, die sie aber offensichtlich vergessen oder verdrängt hat, in Erinnerung gerufen. Das Erinnern erfolgt in Verbindung mit der Überwindung einer lebensbedrohlichen Not. Eine in konkretes Erleben eingebundene Belehrung prägt sich tiefer in das Gedächtnis ein als eine vom Handeln losgelöste, «ab-strakte» Unterweisung. Die Tora Israels ist Belehrung in und durch erlebte und erlittene Geschichte. Die moderne Lernpsychologie bestätigt diese biblische Wahrheit. Über die unmittelbare Hilfe hinaus will das Wunder zur *Gotteserkenntnis* führen: «Am Abend werdet ihr Fleisch zu essen haben, am Morgen werdet ihr satt sein von Brot, und ihr werdet erkennen, dass ich JHWH, euer Gott bin» (Ex 16, 12).

5. Die Überwindung der Not geschieht nicht ohne Aktivität des Volkes. Die Gabe des Brotes kommt allein von Gott, doch das Volk muss «hinausgehen und es aufsammeln» (Ex 16, 4). Ohne das Hinausgehen und Aufsammeln, ohne diese Form der Annahme läuft das Wunder ins Leere. Die Gaben Gottes bedürfen der Annahme. Und diese Annahme ist eine Form von Aktivität. Insofern ist es nicht richtig, wenn einige Kommentatoren schreiben: «Die Einzigartigkeit des Manna zeigt sich darin, dass die Menschen nichts dafür zu tun brauchen.» Sie müssen sehr wohl etwas tun.

6. Gott gibt jedem so viel, wie er braucht – nicht mehr, aber auch nicht weniger: «Jeder hatte soviel gesammelt, wie er zum Essen brauchte» (Ex 16, 18). Gott gibt ihnen das Brot, das sie für den Tag brauchen. Es ist weder möglich noch nötig, das Manna über den jeweiligen Tag hinaus aufzubewahren (Ex 16, 19f). Damit wird das Volk zum Vertrauen auf Gottes Vorsehung erzogen. In der Brotbitte des Vaterunsers wird genau diese Haltung eingeübt. «Jhwh beschränkt seine Hilfe nicht nur auf den Exodus, sondern gewährt sie anhaltend.»¹⁰

7. Eine besondere Rolle spielt in der Erzählung die Entdeckung des Sabbats. Sie gilt vielen Exegeten sogar als die eigentliche Sinnspitze der Erzählung. Hier lernt das Volk durch Erfahrung. Neben der täglichen Gabe des Manna kündigt Gott in Ex 16, 5 dem Mose ein weiteres Wunder an: «Wenn

sie am sechsten Tag feststellen, was sie zusammengebracht haben, wird es doppelt so viel sein, wie sie sonst täglich gesammelt haben.» Was das zu bedeuten hat, wird zunächst nicht gesagt. Am Anfang steht die Erfahrung und erst danach folgt die Erklärung (Ex 16, 22–26). Heute ist es leider oft umgekehrt. Am Anfang steht die theologische Erklärung, und die Erfahrung, auf die sie sich bezieht, bleibt aus. Eine solche Theologie hängt in der Luft und hat keine Zukunft. Der Glaube verdunstet, weil ihm das Fundament der Erfahrung abhanden gekommen ist. Die Abfolge von Erfahren und Erklären /Verstehen findet sich bereits bei der Entdeckung des Manna: «Als das die Israeliten sahen, sagten sie zueinander: Was ist das? Denn sie wussten nicht, was es war. Da sagte Mose zu ihnen: Das ist das Brot, das der Herr euch zu essen gibt» (Ex 16, 15).

Der Sabbat als siebter Tag der Woche ist der Schöpfung von Gott eingestiftet (Gen 2, 2f). Doch woher sollte das Volk wissen, «welcher Tag von der Schöpfung her der siebente sei, wenn derselbe niemals durch eine äußere Veranstaltung kundbar gemacht worden war? Denn in der Natur und im Ablauf der Tage unterscheidet sich der siebente in nichts von den andern.»¹¹ So bereitet die Manna-Erzählung auf die am Sinai zu verkündende Heiligung des Sabbats vor.

8. In Ex 16, 4 hat Gott angekündigt, dass er das Volk prüfen will, ob es nach seiner Weisung («Tora») lebt oder nicht. Zweimal findet in der Erzählung eine solche Prüfung statt. In beiden Fällen übertreten einige aus dem Volk die Anweisungen Gottes. Im ersten Fall reagiert nur Mose auf den Ungehorsam einiger. Er wird zornig über sie (Ex 16, 20). Im zweiten Fall, bei der Nichteinhaltung des Sabbatgebotes, reagiert Gott selbst; darin zeigt sich eine deutliche Steigerung gegenüber der ersten Übertretung: «Da sprach JHWH zu Mose: Wie lange wollt ihr euch noch weigern, meine Gebote und Weisungen zu befolgen?» (Ex 16, 28).

Die göttliche Prüfung gestaltet sich somit zu einer Belehrung. Damit blickt unser Text bereits auf die weitere Geschichte voraus. Im Kleinen zeigt sich schon jetzt, zu Beginn des Exodus, ein «Gesetz», das die Geschichte des Gottesvolkes bestimmen wird: Der Ungehorsam gegenüber Gott führt ins Verderben, der Gehorsam führt dazu, dass alle von den Gaben Gottes leben können.

9. Vierzig Jahre werden die Israeliten in der Wüste mit Manna versorgt (Ex 16, 34; Jos 5, 11f). Vierzig Jahre ist gewöhnlich der Zeitraum, in dem sich das so genannte kommunikative Gedächtnis erhält. Alles, was weiter als vierzig Jahre zurückreicht, wird gewöhnlich vergessen, es sei denn, es wird durch Etablierung einer institutionalisierten Form des Erinnerns vom kommunikativen in das kulturelle Gedächtnis überführt.¹² Die Manna-Erfah-

rung in das kulturelle Gedächtnis zu implementieren, wird am Ende unserer Perikope angeordnet. Als Zeichen der Erinnerung «für die Generationen nach euch» ist ein Gomer Manna aufzubewahren, «damit sie das Brot sehen, das ich euch in der Wüste zu essen gab, als ich euch aus Ägypten herausführte» (Ex 16, 32). Das Manna soll «vor JHWH» (Ex 16, 33), konkret: «vor dem Zeugnis» (Ex 16, 34), das heißt: der Bundeslade (vgl. Ex 25, 16.21f) aufbewahrt werden. Das Brot und das Wort Gottes gehören zusammen.

10. Das Manna in der Wüste ist (auch) ein Zeichen, das auf Gott und sein Wort verweist. Dieser Zusammenhang wird besonders in der Deutung von Dtn 8 herausgestellt: «Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht [...] Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, dass der Herr, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht. Du sollst auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, achten, auf seinen Wegen gehen und ihn fürchten» (Dtn 8, 3–6). In der Wüste «bereitet Gott sein Volk methodisch auf das Leben im Land vor.»¹³ Israel wird in ein Verhalten und in eine Haltung eingeeübt, die es im Land bewahren und vertiefen soll: Wenn es im Land lebt und die Gaben des Landes genießt, dann soll es den Geber all dieser Gaben nicht vergessen (Dtn 8, 7–20).

Joh 6: Brot des Lebens

Das Verständnis von Joh 6, insbesondere der so genannten «eucharistischen» Passage 6, 51b–58, ist höchst umstritten. Hinzu kommt, dass sich die Exegese des vierten Evangeliums seit etwa vierzig Jahren in einem radikalen Umbruch befindet.¹⁴ Inwiefern die Deutungen mit unterschiedlichen hermeneutischen Optionen einhergehen, soll im Folgenden, bevor der Text im Hinblick auf die eingangs genannte Frage ausgelegt wird, an zwei Beispielen kurz angedeutet werden.

Wer ein eucharistisches Verständnis von Joh 6, 51b–58 vertritt, tendiert dazu, die Verse einer späteren Redaktion zuzusprechen.¹⁵ Diese Deutung steht in der Tradition Bultmanns. Jüngst hat sie erneut Michael Theobald, freilich mit einer christologisch-soteriologisch akzentuierten Interpretation, vertreten. Bei ihm wie auch bei anderen wird die Deutung mit einer Umstellung verbunden. Die ursprüngliche Abfolge von Joh 4–7 sei gewesen: 4 – 6 – 5 – 7. Die jetzige Anordnung sei wahrscheinlich durch jenen Redaktor erfolgt, der in Joh 6 die «eucharistischen» Verse 51b–58 eingeschoben habe

und so die Speisung der Fünftausend als «Urbild der Eucharistie zu sehen lehrt.»¹⁶ Dieser Redaktor habe wahrscheinlich die Heilung des Gelähmten im Teich von Bethesda (Joh 5) als Hinweis auf die Taufe verstanden und so mit der Umstellung von Kapitel 5 und 6 die «korrekte» Abfolge: «Taufe – Eucharistie» hergestellt.¹⁷ Die redaktionellen Verse 51e–58 seien «eine provokante Applikation der «Essens»-Metaphorik auf die Eucharistie».¹⁸

Ganz anders sieht Hartwig Thyen den Sachverhalt.¹⁹ Er betrachtet das Johannesevangelium mit Ausnahme der handschriftlich nicht durchgehend bezeugten Perikope 7, 53–8, 11 und 5, 4 als eine literarische Einheit und hält an der überlieferten Abfolge der Kapitel Joh 4–7 als der ursprünglichen fest. Entsprechend weist er alle Deutungen, die Joh 5, 51–58 für eine redaktionelle Ergänzung halten, zurück. Joh 6, 51–58 sei integraler Bestandteil von Joh 6. Allerdings, so Thyen, seien die Verse 51–58 ihrer ursprünglichen Intention nach nicht in einem eucharistischen Sinne zu verstehen. Erst im Rahmen einer «zweiten Lektüre» sei ein eucharistisches Verständnis möglich und naheliegend.

Analog zu Ex 16 begegnen wir erneut zwei unterschiedlichen Modellen von Schriftauslegung. Theobald deutet den Text im klassischen Duktus historisch-kritischer Fragestellung vor allem vor dem Hintergrund rekonstruierter Lebenswelten («Sitze im Leben»). Diskussionen, Auseinandersetzungen mit Häresien und elementare Lebensvollzüge der im Hintergrund stehenden Gemeinde(n) spiegeln sich in den Texten des Evangeliums und ihrer Entstehungsgeschichte wider.²⁰ Die johanneischen Gemeinden, so Theobald, feierten natürlich Eucharistie. Vor diesem Hintergrund spielt das Brotwort Jesu in Joh 6, 51e–g auf das Brotwort im Einsetzungsbericht an (vgl. 1 Kor 11, 23f; Lk 22, 19).²¹

Hartwig Thyen hingegen deutet rein werkimmanent, freilich unter besonderer Berücksichtigung intertextueller Bezugnahmen auf alttestamentliche Texte und die synoptischen Evangelien: «Als literarisches Werk ist unser Evangelium kein an eine vermeintliche johanneische Gemeinde gerichteter *Brief*, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen, die des Lesens fähig sind.»²² Thyen interessiert sich nicht für die hinter den Text stehenden Lebenswelten, sondern er versucht die durch den Text konstituierte Welt zu verstehen. Von der internen Erzähllogik her kann Jesus natürlich in Joh 6 (noch) nicht die Eucharistie eingesetzt haben. Folglich bezieht sich die Aussage: «Das Brot, das ich geben werde» nicht auf die Eucharistie, sondern auf Jesu Hingabe in den Tod.²³ Theobald lehnt diese Deutung als falsch ab.²⁴

Das Brot, das Jesus den Fünftausend bei der wunderbaren Speisung

jenseits des Sees von Tiberias gegeben hat, entspricht dem Manna in der Wüste (Joh 6, 1–15). Es ist wie das Manna ein Brot, das zwar Leben, aber kein ewiges Leben gibt. Es kann, wie jedes andere Brot auch, verderben. Deshalb sollen die Jünger die übriggebliebenen Stücke aufsammeln, «damit nichts verdirbt» (Joh 6, 12). Zwar haben die Menschen in der wunderbaren Speisung durchaus ein Zeichen gesehen (Joh 6, 14), doch sie haben es falsch verstanden: Sie wollen Jesus zum König machen und erwarten nun offensichtlich von ihm, dass er ihnen immer diese Brote gebe (vgl. 6, 34). Jesus entzieht sich dem Unterfangen durch Rückzug auf den Berg in die Einsamkeit (6, 15). Das falsche Verständnis des Zeichens führt sie dazu, am anderen Tag Jesus aufzusuchen (Joh 6, 22–25). Dieser weist sie auf ihr Missverständnis hin: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid» (Joh 6, 26). Jesus weist sie darauf hin, dass das zu wenig sei: «Erwirkt (*ergazestai*) euch nicht Speise, die verdirbt, sondern Speise, die bis ins ewige Leben bleibt. Diese wird der Menschensohn euch geben» (Joh 6, 27). Die Leute fragen ihn, was sie denn tun sollen, «um die Werke Gottes zu wirken (*ergazestai*)». Jesu entscheidende Antwort lautet: «Das ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat» (Joh 6, 29). Die Leute verlangen ein Zeichen, damit sie sehen und glauben können und verweisen auf das Manna in der Wüste, das ihre Väter gegessen haben, «wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen» (Joh 6, 31). Jesus greift den Verweis auf die Schrift auf (Ex 16, 4.15; Ps 78, 24) und bezeichnet sich selbst als das «Brot Gottes, das vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt» (Joh 6, 33). Die Leute begreifen immer noch nicht. Sie verstehen die Aussage wörtlich und bitten, Jesus möge ihnen immer ein solches Wunderbrot geben: «Herr, gib uns immer dieses Brot» (Joh 6, 34). Sie haben nicht verstanden, dass das Brot, das er ihnen bei der wunderbaren Speisung gegeben hat, ein Zeichen (*semeion*) ist, das auf ihn selbst verweist, auf den, der das «Brot Gottes ist, das wahre Brot, das vom Himmel herabgekommen ist und der Welt Leben gibt» (Joh 6, 32f). Alle, die von *diesem* Brot essen, das heißt, die zu *ihm* kommen und an *ihn* glauben (Joh 6, 35), werden in Ewigkeit leben. Das Brot, das zum ewigen Leben führt, ist Jesus selbst. Das Brot, das Jesus den Fünftausend gegeben hat, ist ein Zeichen, das auf den verweist, der selbst das «wahre Brot ist, das vom Himmel herabgekommen ist.» Nur dieses Brot gibt ewiges Leben, nicht das Brot, das sie am Tag zuvor gegessen haben. Die Aussage Jesu: «Ihr sucht mich, [...] weil ihr gegessen habt und satt geworden seid. Erwirkt (*ergazestai*) euch nicht Speise, die verdirbt, sondern Speise, die bis ins ewige Leben bleibt. Diese *wird* der Menschensohn euch geben» macht deutlich, dass die Speisung der Fünftausend nicht im Sinne der Eucharistie

zu verstehen ist. Nicht das Brot, das Jesus ihnen gegeben hat, gibt ewiges Leben, sondern nur das Brot, das er selbst ist und das sich selbst hingibt für «das Leben der Welt», gibt ewiges Leben (Joh 6, 47–51).

Mit dem Manna hat Gott dem Volk in der Wüste «Brot vom Himmel» zum Leben gegeben. Das Leben, welches das Manna gegeben hat, war allerdings ein sterbliches Leben (Joh 6, 49). Alle, die vom Manna gegessen haben, sind (in der Wüste) gestorben (Num 14, 29.32). Sie sind jedoch nicht deshalb gestorben, weil das Manna ein minderwertiges Brot war, sondern weil sie sich gegen Gott aufgelehnt, weil sie ihm und seinen Verheißungen nicht geglaubt haben (vgl. Num 14, 22f.35; vgl. Jos 5, 4). Das ist mit der an die «murrenden» Juden (Joh 6, 41) gerichteten Aussage von Joh 6, 49.58 gemeint: «Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben.» Es geht hier nicht um den natürlichen Tod, sondern um den Tod als Folge der Sünde (vgl. Röm 6, 23). Die Sünde ist der Unglaube (Num 20, 12). Um genau diese Korrelation geht es auch in Joh 6.

Diejenigen, die nur das vergängliche Brot der wunderbaren Speisung gegessen haben und dabei satt geworden sind, die aber nicht das unvergängliche Brot essen, das heißt: nicht an den glauben, der «das Brot des Lebens ist» (Joh 6, 48), «das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist» (Joh 6, 50), werden kein ewiges Leben haben. «Von diesem wahren Brot essen» (Joh 6, 51) heißt also: an Jesus glauben (Joh 6, 47). Wer an ihn glaubt, wird ewiges Leben haben (Joh 6, 47). Daran wird sein natürlicher Tod nichts ändern, denn der, der von sich sagt: «Ich bin das Brot des Lebens» (Joh 6, 35), wird den, der «den Sohn sieht und an ihn glaubt», auferwecken am jüngsten Tag (Joh 6, 39f.44.54).

Das Missverständnis der Juden erklärt sich dadurch, dass das Wort «essen» in Joh 6, 51 in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist. Allerdings darf «metaphorisch» hier nicht im Sinne von «nur metaphorisch» verstanden werden. Letztlich geht es um eine reziproke Immanenz, um ein wechselseitiges «In-Sein»: «Wer mein Fleisch verzehrt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm» (Joh 6, 56). «Das «Brot», das Jesus als der fleischgewordene λόγος selbst ist, zu «essen» heißt also, sich ihn ganz und gar «einzuverleiben», an ihn, der mit dem Vater Eines ist, zu glauben und ihn «von ganzem Herzen und mit allen Kräften der Seele» zu lieben (vgl. Dtn 6, 5). So hatte schon das Deuteronomium den biblischen Mannaregen als Kundgabe dessen gedeutet, dass der Mensch nicht vom Brot allein, sondern vielmehr von allem lebt, das aus dem Munde Gottes hervorgeht (Dtn 8, 3). Und Jeremia hatte erklärt: «Dein Wort ward meine Speise, da ichs empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und mein Trost» (Jer 15, 16).»²⁵ Für ein metaphorisches Verständnis spricht nicht zuletzt auch der Bezug der

Lebensbrotrede zu Jes 55, 1–3.10f. Das Missverständnis der Juden beruht darauf, «dass sie den metaphorischen Sinn des ‹Essens› nicht begreifen.»²⁶ Dass das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes (Joh 6, 52–56) nicht im Sinne der Anthropophagie wörtlich zu verstehen ist, dürfte im Kontext des Gesprächs mit den Juden evident sein. Folglich sind in der Welt des Textes sowohl das ‹Essen› als auch das ‹Brot› metaphorisch zu verstehen. Es geht um die existenzielle Aneignung, um die ‹Einverleibung› des göttlichen Wortes (vgl. Ez 2, 8–3, 3). Erst im Rahmen einer zweiten Lektüre bietet sich von Joh 21, 12f her ein eucharistisches Verständnis an. Dieses wäre dann die konkrete Umsetzung der Brot- und Essens-Metaphorik von Joh 6. «Wenn wir damit entschieden für ein metaphorisches Verständnis der gesamten Lebensbrotrede einschließlich des so nachdrücklich und drastisch betonten ‹Essens des Fleisches› und ‹Trinken des Blutes Jesu› plädieren, [...] so soll und kann damit freilich keineswegs geleugnet werden, dass da gleichwohl eine Beziehung zum Sakrament der Eucharistie besteht.»²⁷

Auch im Rahmen einer zweiten, ‹eucharistischen› Lektüre wird das Manna in der Wüste nicht abgewertet. In *De mysteriis* schreibt Ambrosius:

«Es ist wirklich wunderbar, dass Gott den Vätern Manna herabregnen ließ, und sie täglich mit der Speise des Himmels genährt wurden. Daher heißt es: ‹Brot der Engel hat der Mensch gegessen› (Ps 78, 25). Aber dennoch sind alle, die jenes Brot gegessen haben, in der Wüste gestorben. Diese Speise aber, die du empfängst, dieses ‹lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist›, verleiht dir die Wirklichkeit des ewigen Lebens. ‹Wer es isst, wird in Ewigkeit nicht sterben› (Joh 6, 50f); denn es ist der Leib Christi (*corpus Christi*).»²⁸

★ ★ ★

Die Erzählung von der Gabe des Manna in der Wüste wird in Joh 6 nicht, wie häufig zu lesen, abgewertet. Sie wird genauso wenig abgewertet, wie die wunderbare Speisung der Fünftausend in der Brotrede Jesu abgewertet wird. Wohl jedoch werden beide Geschehnisse in ihrem Zeichencharakter erschlossen. Das Brot, das Jesus bei der wunderbaren Speisung der Menge gegeben hat, entspricht dem Manna in der Wüste. Es ist ein Brot, das den Hunger stillt. Es ist aber kein Brot, das ewiges Leben gibt. Wer nur dieses Brot sucht, sucht zu wenig. Wer nur den Jesus sucht, der zu essen gibt und satt macht, sucht zu wenig (Joh 6, 24). Er hat die Bedeutung der wunderbaren Speisung, das ‹Zeichen›, nicht erkannt.

In Joh 6 wird das Manna in der Wüste nicht abgewertet und die Geschichte Israels nicht in ein Vakuum entlassen. Die Speisung der Fünftau-

send wie die sich daran anschließende Brotrede Jesu heben die Mannaerzählung nicht auf, sondern erschließen ihre theologische Bedeutung. Wir konnten sehen, dass die Gabe des Manna in der Wüste über die unmittelbare und lebensrettende Sättigung hinaus zur Gotteserkenntnis führen will: «Am Abend werdet ihr Fleisch zu essen haben, am Morgen werdet ihr satt sein von Brot, und ihr werdet erkennen, dass ich JHWH, euer Gott, bin» (Ex 16, 12). Das Volk wird die Herrlichkeit JHWHs schauen (Ex 16, 7; vgl. Joh 1, 14). Dieser Aspekt wird in Joh 6 aufgegriffen und konkretisiert. Es geht um die durch Christus, das «vom Himmel herabgekommene Brot», vermittelte *Beziehung zu Gott*. Ihn gilt es zu sehen, an ihn gilt es zu glauben (Joh 6, 40). Wer ihn sieht, sieht den, der ihn gesandt hat (Joh 12, 45), den Vater (Joh 14, 9). Wer dieses Brot «isst», wer den Zugang zu dieser Wirklichkeit findet und in ihr bleibt (Joh 6, 56), wird keinen Hunger mehr leiden und nicht sterben (Joh 6, 35). In diesem Sinne ist Jesus das Brot, das zum *ewigen* Leben führt – was die konkrete Sättigung nicht ausschließt. In Ex 16 und Joh 6 wird das Volk in einem konkreten Sinn gesättigt: Der Mensch lebt *auch* vom Brot, aber nicht *allein* (Dtn 8, 3). So öffnen beide Erzählungen den Blick über die körperliche Sättigung hinaus. Die Abfolge von Joh 6, 1–15: «Wunderbare Speisung am See» – Joh 6, 16–21: «Selbstoffenbarung Jesus auf dem See» – Joh 6, 22–59: «Brotrede in der Synagoge von Kafarnaum» entspricht dem Verhältnis von Dtn 8 zu Ex 16. In der jüdischen Tradition wurde das Brot vom Himmel schon früh als das vom Himmel kommende göttliche Wort verstanden.²⁹ Das deutet sich bereits in der Septuaginta-Übersetzung von Dtn 8, 3 an. Das Johannesevangelium bezeugt, dass dieses Wort Gottes Fleisch geworden ist und «mitten unter uns gewohnt hat» (Joh 1, 14).

ANMERKUNGEN

¹ Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 461. Ebd. 474 schreibt Theobald: Die Verse Joh 6, 49f «ziehen mit ihrer großen Opposition (*sterben – nicht sterben*) den endgültigen Schlussstrich unter die Mannaerzählung Ex 16 und damit unter die Wüstenwanderung Israels überhaupt.»

² THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 461f: «So löst der Evangelist das von ihm christologisch reklamierte Psalmwort [scil. Ps 78, 24] von der ursprünglich hinter ihm stehenden (Heils-)Geschichte Israels ab, um diese in ein theologisches Vakuum zu entlassen [...] Ein *typologisches Denken*, das auf die Analogie zwischen Israels «Heilsgeschichte» und dem Endzeitgeschehen Christi gegründet ist, wird *zerbrochen*. Eine «Zeichen»-Relation zwischen der *irdischen* Nahrung des Manna und dem «*himmlischen*» Brot, das Jesus ist, etabliert der Evangelist nirgends; eine solche behauptet er nur im Blick auf das, was Jesus selbst an *sichtbarer* Wirklichkeit setzt: die wunderbare Speisung der Fünftausend!» Theobald «löst» das Problem durch Sachkritik (ebd. 98f): «Ohne Zweifel ist das Buch großartig und faszinierend. Dennoch, so scheint mir, bleibt uns heute eine vorbehaltlose Identifika-

tion mit ihm aus verschiedenen Gründen verwehrt [...] Seine Polemik gegen «die Juden» ist nur das deutlichste Symptom einer Konzeption, die sich – ohne ihr Unrecht zu tun – als «christologischer Monismus» charakterisieren lässt: Jegliche Gotteserfahrung wird hier am Christusglauben gemessen; entspricht sie ihm nicht, verfällt sie dem Verdikt der Einbildung und Täuschung. Das chris-tozentrische Schriftverständnis des Evangelisten, seine dualistische Welt-Deutung, seine bewusste Absage an eine *eigenständige* Israel-Theologie, auch seine Ekklesiologie usw. stehen in Funktion dieses seines «christologischen Monismus.»

³ Benno JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 483. Der Exodus-Kommentar wurde von Benno Jacob 1935 begonnen, 1940 beendet, jedoch bis 1943 überarbeitet und revidiert. Zitiert wird nach der im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgens herausgegebenen Ausgabe.

⁴ Ex 16; Num 11; Dtn 8; Jos 5, 12; Ps 78, 24f; 105, 40; Neh 9, 15; Weish 16, 20–26; Joh 6; 1 Kor 10, 3; Offb 2, 17.

⁵ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 456: «Die Quellenkritiker [...] und ihnen folgende Kommentare [...] haben sich in diesem Abschnitt wie überhaupt dem ganzen Kapitel nicht zurechtfinden können. Da sie seinen Geist nur unzureichend begriffen, so musste ihnen auch die Form der Darstellung unverständlich sein. Nach ihnen ist der Text voller Verwirrung, Entgleisungen, Missverständnissen, Dubletten, kasuistischen Ausspinnungen, redaktionellen Eingriffen, Eintragungen von sekundärer Hand u. dgl. m. [...] Aber das lässt der Glaube an das geheiligte Schema J, E, P, R nicht zu, und der Gedanke kommt gar nicht, ob das Kapitel nicht eine Einheit sein könne und alle Besonderheiten sich aus der *Eigenart des behandelten Gegenstandes und der Situation erklären.*» Inzwischen ist «der Glaube an das geheiligte Schema» zerbrochen.

⁶ Rainer ALBERTZ, *Exodus Band I: Ex 1–18* (ZB) Zürich 2012, 19–26.

⁷ Georg FISCHER – Dominik MARKL, *Das Buch Exodus* (NSK AT), Stuttgart 2009, 24. «[...] angesichts der mehr als 130 Jahre währenden vergeblichen intensiven Bemühungen um eine akzeptable Deutung müssen wir heute eingestehen, dass alle Versuche, die Entstehung dieser Texte zu erklären, zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt haben. So bleibt als einziger verantwortlicher Weg, ohne Voraussetzungen bezüglich des historischen Werdens des Buches auf den Text selbst zu hören und ihn zu verstehen zu versuchen. Das bedeutet nicht, dass es keine Vorgeschichte gegeben hat. Es wäre naiv anzunehmen, die verschiedenen Materialien (Dekalog, Bundesbuch, Anweisungen bezüglich des Heiligtums...) und Motive bzw. Traditionen (Unterdrückung in Ägypten, Auszug, Gottesbegegnung am Sinai, usw.) entstammten allesamt einem Autor – doch sind diese Vorformen bzw. der Werdegang bis zur Endfassung des Buches *für uns mit den heutigen Mitteln der Exegese nicht mehr mit Sicherheit zu erheben.* In diesem Sinn lesen wir Exodus als beabsichtigte, spannungsvolle Einheit.» In diese Richtung geht auch Christoph DOHMEN, *Exodus 19–40* (HThK AT), Freiburg 2004.

⁸ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 455.

⁹ Ebd., 485.

¹⁰ FISCHER – MARKL, Exodus (s. Anm. 7), 184.

¹¹ JACOB, Exodus (s. Anm. 3), 487.

¹² Vgl. dazu Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

¹³ Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1–16, 7* (NEB), Würzburg 1986, 69.

¹⁴ Vgl. Udo SCHNELLE, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010. Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung*, in: Theologische Rundschau 75 (2010) 265–303. Als Fazit hält Schnelle fest (ebd. 303): Der Blick auf die neueren Kommentare signalisiert «eine grundsätzliche Wende: Der Jetztext des Johannesevangeliums wird als literarisch wie theologisch höchst anspruchsvolles Werk nicht nur wahr-, sondern auch ernst genommen. Die gleichermaßen literarisch und theologisch durchreflektierte Struktur des 4. Evangeliums lässt es für die meisten Kommen-

tatoren nicht mehr zu, Sekundärphänomene wie vermutete Quellen, postulierte Überarbeitungen oder mutmaßliche religionsgeschichtliche Kontexte zum Schlüssel des Verstehens zu machen. Vielmehr arbeitet die deutliche Mehrzahl der Kommentare die zahlreichen inneren theologischen und literarischen Verflechtungen / Akzentuierungen im Evangelium heraus und betont die innere Konsistenz seines theologischen Programms: Die Offenbarung der Liebe Gottes in dem fleischgewordenen, gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus als Liebe Gottes zur Welt und für die Gläubenden.»

¹⁵ Ulrich WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 2000, 107f, vertritt die eucharistische Interpretation und hält die Verse für ursprünglich, operiert allerdings auch mit der gewöhnlichen Umstellung (s. o.). Aus Joh 6, 52–59 werde deutlich, wie eng das Thema des Glaubens als des Zugangs zu Jesus und das Thema der sakramentalen Teilhabe an Jesus im eucharistischen Mahl zusammengehören. Zwar sei in den Versen 52–59 vom Glauben nicht die Rede. «Daraus jedoch (mit einigen Auslegern) zu schließen, dass der eucharistische Teil als diesem inhaltlich fremd von späterer Hand angefügt worden sei, beruht auf einem tiefen Missverständnis. Die Rede vom Glauben ist einerseits die entscheidende Voraussetzung dessen, was dann vom eucharistischen Essen und Trinken gesagt wird. Das eucharistische Mahl steht andererseits von Anfang an im Blick. Schon das Speisungswunder ist als solches nur so zu begreifen, dass es als «Zeichen»-Handlung durch das äußere Wundergeschehen hindurch das eucharistische Mahl für den Glauben erkennbar werden lässt.» Der Streit der Interpretationen lässt sich mit Hilfe der Unterscheidung von realem und implizitem Leser lösen.

¹⁶ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 449.

¹⁷ Ebd., 362; 421.

¹⁸ Ebd., 454. In der Gliederung von Theobald gehört zu Joh 6, 51e–g (bei anderen Kommentaren gewöhnlich als V. 51b bezeichnet): «Und das Brot nun, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.»

¹⁹ Hartwig THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 1–5; 331–383.

²⁰ Signifikant ist folgende als literarkritisches Argument angeführte Aussage bei THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 455: «Der Lebensbrot-Dialog des Evangelisten [scil. 6, 26–51d] und der eucharistische Nachtrag der Redaktion [scil. 6, 51e–58] haben unterschiedliche «Sitze im Leben.»

²¹ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 484; 476.

²² THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 19), 4.

²³ So ebd., 364 im Anschluss an Heinz Schürmann.

²⁴ THEOBALD, Johannes (s. Anm. 1), 477.

²⁵ THYEN, Johannesevangelium (s. Anm. 19), 365f.

²⁶ Ebd., 366.

²⁷ Ebd., 370. Vgl. ebd. 339: «Uns scheint [...] eine «eucharistische Bedeutung» nicht erst von der «späteren Kirche» in unseren Text «hineingelesen» worden zu sein. Durch seine enge Intertextualität mit den synoptischen Prätexten ist sie vielmehr von vornherein in ihm selbst angelegt.»

²⁸ *De mysteriis*, 47. Übersetzung nach Josef Schmitz, in: AMBROSIIUS, *De sacramentis / de mysteriis* (FC 3), Freiburg 1990.

²⁹ Vgl. Bernhard DOMAGALSKI, *Art. «Manna»*, in: RAC 24 (2010) 48–56.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

BROT UND WEIN

Die Gaben beim Letzten Abendmahl

1. Verknappung

Aus der Antike gibt es wunderbare Berichte über großartige Bankette.¹ Feinste Speisen, edelste Weine, gepflegte Gespräche – in der Literatur, auf Fresken und Gemälden werden traumhafte Szenen beschrieben, die Lust machen, dabei gewesen zu sein. Der Reiz hat nicht nachgelassen. Kochbücher aus der alten Zeit sind *en vogue*, wiewohl die Rezepte stark modernisiert werden müssen, damit die Speisen und Getränke auch heute munden. Griechischer Wein ist ein Schlager,² römische Tafelfreuden sind sprichwörtlich.³ Gewiss gibt es die populistischen Warnungen vor spätrömischer Dekadenz; und wer den grandiosen Ekel-Film *Das große Fressen* sieht, wird den Appetit verlieren. Aber gute Tischsitten und feine Manieren, scharfe Gewürze und süße Leckereien, schöne Gedecke und geschliffene Gläser – was die römische und griechische Küche bereithielt, hat die abendländische Kultur nachhaltig zivilisiert.

Freilich waren es immer nur ganz wenige, die im Altertum einen Festschmaus genießen konnten (so wie ja auch heute bei allem Überfluss der Hunger lange nicht aus der Welt ist). Für die meisten war es Luxus, Fleisch zu essen und Wein zu trinken. Es gab Hungersnöte. Die Tagelöhner, die Witwen und Waisen, die Sklavinnen und Sklaven, die Heimarbeiterinnen mussten zusehen, wo sie für sich und ihre Familie etwas zum Beißen bekamen.

Dennoch bleibt die Faszination guten Essens und Trinkens. Erstens ist gegen Freundschaft und Geselligkeit, gegen gute Gespräche und fröhliche Feiern, auch gegen köstlichen Wein und gehobene Küche nichts einzuwenden. Zweitens sind Essen und Trinken elementare Lebensbedürfnisse, die in froher Runde besser befriedigt werden können als allein und einsam,

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

deshalb aber auch religiös nicht verachtet, sondern erhoben sein wollen.⁴ Drittens wird das Festmahl in der Bibel theologisch aufgewertet. Die alten Bilder vom Glück der Gottesherrschaft stellen ein üppiges Mahl vor Augen, das niemanden ausschließt, sondern alle anzieht: «Der Herr der Heerscharen wird allen Völkern auf diesem Berg ein Festmahl geben, mit besten Speisen, edelsten Weinen» (Jes 25, 6; vgl. Jes 24, 23; äthHen 25, 6ff). Jesus selbst hat sich dieses Bild ausgeliehen,⁵ um seine Hoffnung auf Vollendung anschaulich werden zu lassen: die festliche Gemeinschaft im Reich Gottes (Mt 8, 11 par. Lk 13, 29; Mt 22, 1–14 par. Lk 14, 15–24; Lk 15, 22f). Dass die Hungernden satt werden, ist eine seiner Seligpreisungen (Mt 5, 6 par. Lk 6, 21). Er hat es nicht abgelehnt, sich zu Tisch bitten zu lassen (Mk 2, 15 parr.; 14, 3 parr.; Lk 7, 36; 11, 37; 14, 1); ja, er hat sich selbst zu solchen Festen eingeladen (Lk 19, 1–10); dass er nach Johannes sein erstes Zeichen bei der Hochzeit zu Kana setzt, indem er Wasser in Wein wandelt, ist charakteristisch (Joh 2, 1–11). Für seinen Lebensstil ist er scharf kritisiert worden: «Seht da, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Dirnen» (Mt 11, 19 par. Lk 7, 34). Tatsächlich hat er nicht, wie Johannes der Täufer, von Heuschrecken und wildem Honig gelebt (Mk 1, 6 par. Mt 3, 4), sondern von dem, was die Menschen, bei denen er zu Gast war, ihm vorgesetzt haben (vgl. Lk 10, 7f). Das ist kein Zufall, sondern passt zu seiner Botschaft, die Nähe der Gottesherrschaft nicht in der Wüste, sondern in Galiläa und Jerusalem zu verkünden: dort, wo die Menschen gelebt und gearbeitet, gehungert und gefeiert haben.

Desto bemerkenswerter ist, dass in der Überlieferung vom Letzten Abendmahl nicht eine reichhaltige Speise- und Getränkekarte erscheint, sondern nur von Brot und Wein die Rede ist. Zwar hat Lukas, der ein ausführliches Tischgespräch folgen lässt, die Assoziation eines antiken Symposions erweckt (Lk 22, 14–38)⁶; aber auch bei ihm ist das Mahl aufs äußerste reduziert. Brot ist ein elementares Nahrungsmittel, das (bei gesunden Menschen) zu nahezu jeder Mahlzeit gehört, zumal im Alten Orient. Dass Wein getrunken wird, zeigt, dass gefeiert wird – mehr aber auch nicht.

Die Tendenz zur Verknappung erweist sich auch im Vergleich zur jüdischen Tradition. Sie kennt seit der großen Erzählung von Ex 12 eine Fülle von sinnvollen Speisen und Beilagen für das Paschamahl,⁷ die – wenigstens in der rabbinischen Überlieferung – reich symbolisch ausgedeutet worden sind: das Paschalamm, das ungesäuerte Brot und die Bitterkräuter. Nach den Synoptikern hat Jesus sein Letztes Abendmahl als Paschamahl gefeiert (Mk 14, 17–26 parr.). Er hat auch einen schön gepolsterten Raum in Jerusalem bereitstellen lassen, wie es Pilgern geziemt (Mk 14, 12–16 parr.). Aber vom Paschalamm ist sicher nur in der Zeitangabe des Erzählers die Rede (Mk

14, 12 parr.). Im Mahlbericht liest man nichts mehr von einem Lamm. Paulus kann eine christologische Erklärung liefern, wenn er den Korinthern verkündet: «Unser Paschalamm ist geopfert: Christus» (1Kor 5, 7). Im Blick auf Johannes kann die Erklärung naheliegen, dass es sich, historisch gesehen, gar nicht um ein Paschamahl gehandelt habe. Aber dann bleibt immer noch der Befund, dass die Synoptiker einen starken Kontrast aufbauen: Jesus will das Pascha feiern; aber erzählt wird nur von Brot und Wein.

Der Gestaltungswille ist unverkennbar. Brot und Wein sind keine Fremdkörper des Fest- und des Paschamahles. Gerade Lukas hat seine Erzählung von der Paschafeier seiner Zeit inspirieren lassen, wenn er zwei Becher erwähnt, die Jesus seinen Jüngern gereicht hat (Lk 22, 17.20). Aber nur von Brot und Wein zu erzählen, ist eine gezielte Reduktion. Es hat gewiss mehr zu essen und zu trinken gegeben. Aber die Erzählung blendet aus und blendet ein: Sie blendet alle anderen Aspekte des Mahles – die Tischordnung, die Speisenfolge, die Seitengespräche – aus, um das einzublenden, was im Rückblick wesentlich scheint: zwei Gesten und zwei Worte, bezogen auf Brot und Wein.

2. Verdichtung

Durch die erzählerische Verknappung geschieht eine liturgische Verdichtung. Ein Ritus entsteht.⁸ «Tut dies zu meinem Gedächtnis» ist bei Lukas und Paulus ein direkter Aufruf, das, was Jesus getan und gesagt hat, nicht eigentlich zu wiederholen, sondern zu vergegenwärtigen (Lk 22, 19; 1Kor 11, 24.25).⁹ Der biblische Begriff der «Erinnerung» begründet eine theologische Deutung, die nicht bei der Einbildungs- und Darstellungskraft der Jünger, sondern bei der Gegenwart Gottes selbst ansetzt, der sich so in Erinnerung bringt, dass er Fakten schafft, und dadurch das Gedächtnis seiner Taten stiftet, dass er die Vergangenheit neu erschließt und die Zukunft neu eröffnet, ja: Zeit und Ewigkeit verbindet. Gott macht das Mahl Jesu mit den beiden Gesten und Worten, mit Brot und Wein, zum Zeichen und Mittel seines Heilswillens – und Jesus ist es, der dies zum Ausdruck bringt.

Es ist ein fruchtloser Expertenstreit, ob er die Aufforderung genau so *expressis verbis* gesagt hat oder nicht. Die gesamte Abendmahlsüberlieferung ist durch den Filter und Verstärker der synoptischen Tradition gelaufen. Das Interesse, durch die Erinnerung an das Letzte Abendmahl den eucharistischen Ritus der Kirche zu prägen, ist bei Paulus in 1Kor 11 offenkundig und bei Lukas durch die Konzentration auf die beiden Gesten und Worte des Gebens naheliegend, aber auch in den stärker erzählenden Versionen bei

Markus und Matthäus zu erschließen.¹⁰ Umgekehrt begründet die Abendmahlsüberlieferung kein liturgisches Mimikry. Dass Jesus den eucharistischen Becher «nach dem Mahl» (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) genommen hat, während das Brotbrechen gewöhnlich am Anfang steht, heißt nicht, dass – in Korinth und anderswo – beim Mahl des Herrn die beiden eucharistischen Handlungen ein geselliges Essen eingerahmt haben. Vielmehr gilt: Doppelt hält besser. Die beiden Aktionen gehören zusammen, wie die Worte über Brot und Wein, wie Brot und Wein selbst. Der Ritus hebt sie hervor, bringt sie zusammen und stellt sie auf Dauer.

Das Paschamahl Israels, auf das sich die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung bezieht, ist hoch ritualisiert. Es wäre völlig verfehlt, wollte man Jahr um Jahr die Speisen und Getränke, die Fragen wie die Antworten, die Schriftlesungen und die Lieder verändern. Es müssen vielmehr ganz im Gegenteil Jahr für Jahr genau dieselben Speisen und Getränke, Gesänge und Gebete sein: weil es immer um das Gedächtnis ein und desselben Pascha geht, zu jeder Zeit und an jedem Ort. Deshalb heißt es in der Mischnah: «In jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er selbst aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ‚Wegen dessen, was der Herr an *mir* getan hat, als *ich* aus Ägypten zog‘ (Ex 13, 8) [...]» (mPes 10, 5).

Die Ritualisierung, die nicht erst in der kirchlichen Eucharistiefeyer, sondern bereits in der neutestamentlichen Überlieferung der Abendmahls-geschichte zu beobachten ist, knüpft an diesen Faden an. Sie prägt die neue Zeichensprache, die uralte, hoch geschätzte Konventionen mit einer außergewöhnlichen, ja einzigartigen Bedeutung erfüllt. «Dies», das die Jünger tun sollen, ist genau das, was Jesus selbst getan hat: Der Kyrios bestimmt die Form. Die Jünger setzen nicht ihre eigenen Akte, sondern den Akt Jesu. Die Prädikate und Partizipien der Abendmahlsüberlieferung strukturieren den Ritus. Vom Brot heißt es: Jesus nahm es (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 23); er segnete es (Mk 14, 22; Mt 26, 26) oder dankte für es (Lk 20, 19; 1Kor 11, 24), er brach es (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 24); und er gab es ihnen (Mk 14, 22; Mt 26, 26; Lk 20, 19; 1Kor 11, 24). Vom Becher heißt es bei Lukas und Paulus (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) nur «desgleichen», während Markus und Matthäus wieder erzählen: Er nahm ihn; er dankte; und er gab ihn (Mk 14, 23; Mt 26, 27); Markus fügt noch hinzu: «Und alle tranken aus ihm» (Mk 14, 23). Allein die Sorgfalt, die Langsamkeit und Genauigkeit der Schilderung auf engem Raum erhellt, was zu tun ist: Genau das ist den Jüngern aufgegeben, wenn sie Jesu gedenken und er sich vergegenwärtigt, so dass ihre Erinnerung reale Eucharistie wird.¹¹

Die Gaben Jesu, die in der Erinnerung an das Letzte Abendmahl haften

geblieben sind und die Liturgie Jesu bestimmen, sind Brot und Wein. Dass es gerade diese und keine anderen sind, von denen in der Verknappung der Überlieferung die Rede ist und die durch den Ritus vergegenwärtigt werden, erklärt sich weder aus den üppigen Tafelfreuden eines Festschmauses noch aus der reduzierten Nahrung des Paschamahles, sondern aus der Lebensgeschichte der Menschen und der Theologiegeschichte Israels, die analoge Symbole anderer Religionen nicht hermetisch verriegelt, sondern hermeneutisch erschließt. Das Brot ist die Nahrung, um die Jesu Jünger Tag für Tag beten sollen (Mt 6, 11 par. Lk 11, 3) – weil sie sonst nichts zu essen haben und weil Gott es ist, der die Saat auf den Feldern wachsen lässt, bis die Ernte eingebracht werden kann (Mk 4, 26–29).¹² Der Wein ist das Zeichen der Lebensfreude (Ps 104), die in der Schöpfung begründet ist und nicht deshalb moralisch verdächtigt wird, weil es Not und Unrecht in der Welt gibt. Brot und Wein sind Naturprodukte, die Menschen hergestellt haben. Sie sind Geschenke der Schöpfung und das Ergebnis menschlicher Arbeit, also Kulturspeisen. Genau deshalb haben sie die symbolische, sakramentale Bedeutung, die im Ritus auflebt (und von der der Ritus lebt).

Melchisedek bringt, als er Abraham von Salem aus entgegenkommt, Brot und Wein heraus (Gen 14, 18). Diese Zeichensprache spricht Jesus. Im Ritus wird sie deutlich. Jesus bezieht sich mit dem Demonstrativpronomen «Dies» zuerst auf das Brot, dann auf den Becher mit Wein.¹³ Die eucharistischen Elemente sind in ein helles Licht getaucht. Man darf sich von der verbreiteten Tendenz mittelalterlicher und neuzeitlicher Theologie zur Verdinglichung nicht den Blick für die Anschaulichkeit, die Konkretion, die Materialität trüben lassen. Es geht um «dieses» Brot und «diesen» Becher, das *eine* Brot und den *einen* Kelch, wie Paulus präzise festhält (1Kor 10, 16f; 11, 26). Es ist aber das Brot und der Becher mit Wein nicht «an und für sich», sondern «für euch» und «für viele». Jesus bezieht sich in seinen eucharistischen Worten auf das Brot, das von ihm selbst genommen, gesegnet, gebrochen, gegeben und gegessen wird – und mit dem er selbst sich identifiziert; und er bezieht sich auf den Becher, den er genommen, für den er gedankt und den er dargereicht hat – weil er sich mit ihm identifiziert. Es ist also der gesamte Heilszusammenhang seiner Person und seiner Passion, seiner Sendung und des Reiches Gottes, die sich im Brot und Wein des letzten Abendmahles verdichten; und es ist der Zusammenhang der ganzen Geschichte und der ganzen Schöpfung, in den sie ihrerseits durch ihre Materie und ihre Produktion die Sendung Jesu stellen.

Das aber sind genau die Zusammenhänge, in denen Jesus selbst sich gesehen und die er zeit seines Wirkens hergestellt hat, um sie zeit seines Leidens zu bewahren. In allen Versionen ist der Ritus ein Gebet. Dadurch wird

er wirksam – sakramental, wie die Theologie später sagen wird. Ohne das Beten wäre er *nur* ein Ritus; durch das Beten wird er eine religiöse Ausdruckshandlung, die Gott die Ehre gibt und dadurch Wirkung erzielt. Bei Markus und Matthäus wird zwischen Eulogie (Mk 14, 22; Mt 26, 26) und Eucharistie (Mk 14, 23; Mt 26, 27) terminologisch gewechselt, bei Lukas und Paulus ist nur von der Eucharistie die Rede (Lk 22, 19; 1Kor 11, 23). Ob man zwischen Eulogie (vgl. 1Kor 10, 16f) und Eucharistie bei Markus und Matthäus genau unterscheiden soll, ist strittig, weil die Koine-Sprache an dieser Stelle ein wenig verschliffen ist. Vom grundsätzlichen Wortsinn ist der Unterschied klar: Zuerst steht der Segen, dann der Dank. Aber ob der Unterschied wesentlich sein soll, darf man bezweifeln, weil die Gesten genau parallel erzählt werden. In jedem Fall öffnet Jesus durch seine Eulogie und Eucharistie den Raum der Mahlfeier für Gott. Jesus nimmt das jüdische Tischgebet auf, das an Gott den Dank für die Gaben der Schöpfung richtet und ihn bittet, dass Segen auf dem Essen und Trinken liege. Dieses Gebet öffnet sich bei Jesus für den Raum der Gottesherrschaft. Die Lebensmittel Brot und Wein werden zu Heilmitteln.

Das Gebet erfüllt die Gabe. Das Geben steht am Schluss der Handlungskette. Auf die Gabe zielt alles. Dass alle Jünger vom Brot gegessen und getrunken haben, ist intendiert und vorausgesetzt. Das Brechen und Verteilen des Brotes ist eine jüdische Sitte; dass alle von einem Brot essen, ist ein Zeichen der Mahlgemeinschaft. Dass der Becher kreist, ist hingegen ungewöhnlich, aber stimmig. Im Ritus Jesu wird die Gemeinschaft geschaffen, die Paulus auf den Punkt bringen wird, wenn er sie als Teilhabe der vielen, die feiern, an dem einen Brot und dem einen Kelch zu verstehen gibt, die gesegnet werden (1Kor 10, 16f).

Gleichzeitig mit diesem Geben ist das Sagen: «Dies ist...» (Mk 14, 22.24; Mt 26, 26.28; Lk 22, 19; 1Kor 11, 24), oder: «Dieser Becher ist...» (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25). Die beiden Abendmahlsworte sind performative Sprechakte Jesu,¹⁴ die den gesamten Aktionsradius Jesu erfassen und auf ihn selbst beziehen. Sein Nehmen und Geben, sein Segnen und Danken, sein Brechen des Brotes gehört mit seinem Sagen untrennbar zusammen. Eins erhellt das andere. Das Sagen ist selbst ein Geben, das Geben ein Sagen.¹⁵ Es wäre zu wenig, das, was Jesus sagt, als nachträgliche Deutung dessen zu verstehen, was er tut. Sein Sprechen ist vielmehr selbst ein Tun; es bezeichnet Quelle und Ziel, Form und Inhalt der Gabe – und ist in diesem Bezeichnen die volle Zuwendung zu denen, die essen und trinken sollen. In der lukanischen Version des Brotwortes wird das «Geben» selbst zum Ausdruck gebracht (Lk 22, 20) und die Zusammengehörigkeit mit dem Gestus verdichtet.

Von den zahlreichen, sorgfältig gewählten Verben wird eine zusammen-

hängende, in sich stimmige Handlung beschrieben, die den eucharistischen Ritus strukturiert, nicht unbedingt auch formatiert. Es folgt aus der neutestamentlichen Überlieferung nicht, dass immer genau so gehandelt und gesprochen werden müsste, wie den Evangelien zufolge gehandelt und gesprochen worden ist – ganz abgesehen davon, dass die Evangelien in den Gesten und Worten nicht hundertprozentig übereinstimmen. Aber es folgt aus der Stilisierung der Abendmahlstradition doch zweierlei: zum einen, dass der Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu dort besonders anschaulich wird, wo in der Liturgie genau so gehandelt wird, wie Jesus und die Jünger der neutestamentlichen Überlieferung zufolge agiert haben; zum anderen, dass dort, wo andere Formen der Eucharistiefeyer entwickelt worden sind, die Struktur gewahrt und mit Leben erfüllt wird: die Verbindung zwischen dem Geber und der Gabe, die Konzentration auf Brot und Wein, die Form des Gebetes.

Die Jünger vergegenwärtigen, wenn sie das «dies» ernstnehmen, aber auch ihre eigene Rolle als Eingeladene, als Empfänger, als Esser und Trinker, die sich von Jesus bedienen und beschenken, bewirten und belehren lassen. Paulus macht es beim Kelch explizit. «Dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis» (1Kor 11, 25). Das «Tun», das den Jüngern aufgegeben ist, ist also einerseits das Geben und Sagen, wie Jesus es getan hat, andererseits aber auch das Empfangen, das Essen und Trinken, wie sie selbst es in jener Nacht getan haben. Die Feier der Eucharistie kann nur in dieser Konzentration geschehen; sie entspricht dem Ernst der Passionsstunde und der Osterfreude, die bereits durchscheint, weil Jesus mit seinen Jüngern Mahl hält und das Pascha des Exodus feiert. Sie fordert als Regelfall die Kommunion von Brot und Wein – nicht weil sonst nur die halbe Gabe zuteilwürde, sondern weil das Zeichen verkürzt und der von Jesus selbst gestiftete Ritus verkümmern würde.

Zum Ritus gehört die Wiederholung in der Zeit.¹⁶ Das Timing der Eucharistiefeyer ist bemerkenswert. Jesus bezieht sich der synoptischen Tradition zufolge auf das Paschafest, das jährlich gefeiert wird. Dass aber die Eucharistie nur Jahr um Jahr gefeiert wird, ist nirgends bezeugt. Sie wird vielmehr (vielleicht schon Tag für Tag, sicher aber) Woche für Woche gefeiert, also im Rhythmus der Schöpfung, allerdings nicht am Sabbat, wie es die jüdischen Wurzeln hätten nahelegen können, sondern am Sonntag,¹⁷ am ersten Tag der Woche: wegen der Auferstehung der Toten, die sich nach den Synoptikern zuerst in der Auffindung des leeren Grabes, dann in Erscheinungen des Auferstandenen gezeigt hat. Der Ritus ermöglicht den Transfer und prägt die Zeiten. Jeden Sonntag kann Ostern gefeiert werden – nach der Auferstehung, auf die hin Jesus das letzte Mahl gehalten hat (Mk 14, 25 parr.).

3. Vertiefung

Die erzählerische Verknappung und die liturgische Verdichtung zielen auf eine christliche Vertiefung. Alles ist auf Jesus konzentriert. Die Erzählungen beobachten ganz genau, was er tut, und besonders, was er sagt – aber halten längst nicht alles, sondern im Gegenteil nur ganz wenig fest: das, was im Rückblick typisch scheint und das Gedenken ritualisieren kann. Vom Brot wie vom Wein wird in allen Versionen des Letzten Abendmahls erzählt, dass nicht etwa die Jünger etwas für sich zurechtgelegt haben (was nebenbei sicher auch geschehen ist), sondern dass Jesus sich Speis und Trank zu eigen gemacht hat, um sie seinen Jüngern auszuteilen. Jesus nimmt die zentrale Rolle ein: Er wirkt als Gastgeber, ist aber selbst nur Gast. Er betet und spendet; er allein spricht; er bezieht sich beim Austeilen der Gaben im Sprechen auf sich selbst. Sein Ich ist betont. Im ersten Wort ist «mein Leib» (Mk 14, 23; Mt 26, 26; Lk 22, 19; 1Kor 11, 24), im zweiten «mein Blut» (Mk 14, 24; Mt 26, 27; Lk 22, 20; 1Kor 11, 25) das Zentrum.

Beide Aussagen sind anthropologisch fundamental und deshalb christologisch virulent. Der «Leib» ist der Mensch selbst in seinen Beziehungen, seiner Kreatürlichkeit von der Wiege bis zur Bahre, in seiner Sensitivität und Sensibilität, seiner Schmerzempfindlichkeit und Verletzlichkeit, aber auch in seiner Sichtbarkeit, Berührbarkeit, Hörbarkeit. Die biblische Anthropologie entdeckt, dass der Leib dem Menschen nichts Äußerliches ist, weil Gott ihn mit Leib und Seele erschaffen hat. Kein Mensch kann aus seiner Haut. Sein Herz und seine Seele, sein Verstand und seine Kraft sind die Organe seiner Liebe zu Gott. «Das ist mein Leib» ist also eine eminente Selbstidentifikation Jesu, von keiner geringeren Bedeutung als die johanneischen Ich-bin-Aussagen. Jesus spricht von sich selbst in seinem irdischen Leben, das ihm Gott geschenkt hat und das er hingibt, um «euch» (Lk 22, 19f; 1Kor 11, 23ff) und «viele» (Mk 14, 24; Mt 26, 27), heißt: alle zu retten.¹⁸

Das «Blut» ist der Träger des Lebens (Lev 17, 11). Das Blut, das Jesus durch seine Adern strömt, hält ihn am Leben. Aber der Fokus liegt auf dem Blut, das «vergossen» wird (Mk 14, 24; Mt 26, 27; Lk 22, 20). Damit tritt unmittelbar die Passion vor Augen, die Hingabe des Lebens, das Opfer seiner selbst.¹⁹ Entgegen einem weit verbreiteten Vorbehalt ist es nach der neutestamentlichen, biblisch fundierten Opfertheologie nicht so, dass Gott Blut sehen will, bevor er von seinem Zorn ablässt, sondern dass durch das Blutvergießen die tödliche Macht der Sünde dargestellt wird, die im Prozess der Vergebung nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird.

Wie im Neuen Testament vor allem der Hebräerbrief ausgearbeitet hat, ist der Kreuzestod Jesu, als Opfertod gesehen, nicht der Gipfel der Inhuma-

nität, wie die Moderne oft denkt, weil sie – wie der Mythos – Gott als Moloch sieht, sondern gerade eine radikale Humanisierung des Opfers: Kein unschuldiges Tier muss mehr geschlachtet werden, von Menschenopfern ganz zu schweigen. Die Zeit des unblutigen Opfers bricht an. Umgekehrt zeichnet das Neue Testament den sterbenden Jesus in den Horizont der jesajanischen Gottesknechts-Prophetie ein, dass derjenige, der zum Opfer (*victima*) unmenschlicher Gewalt wird, die in diesem Fall sogar noch vor Gott gefeiert werden will, sein Leben dafür gibt, dass die Täter nicht für ihre Schuld – mit dem Tode – bestraft, sondern durch sein Leiden und Sterben von ihren Sünden befreit werden. In diesem Sinn wird er zum Opfer (*sacrificium*): Es heiligt und verlebendigt, wo nur noch Sünde und Tod zu herrschen scheinen; die Erlösung geschieht nicht trotz, sondern wegen des Leidens, weil nur so die Schuld von ihren mörderischen Folgen her überwunden werden kann, die das Leben zur Hölle machen. Die Gewaltlosigkeit und Leidensfähigkeit des Gottesknechtes zeigen das humane Ethos dieses Opfertodes.

Im Gottesknecht haben die Evangelisten Jesus wiedererkannt. Er ist für sie und ihre Traditionen der Prophet, der sich bis zum letzten Blutstropfen für die Versöhnung der Menschen mit Gott einsetzt. Er investiert alles: In seinen Gaben von Brot und Wein gibt er sich selbst. Es ist gerade der Ritus, der diese Repräsentation ermöglicht; und es ist die Person Jesu, die den Ritus mit Leben füllt. Von einem solchen Ritus ist in Jes 53 nicht die Rede. Die Tat, besser: das Leiden des Gottesknechtes bleibt durch die Schrift gegenwärtig – und die Frage nach seiner Identität läuft durch die Bibel Israels mit. Bei Jesus gewinnt der Gottesknecht einen Namen, ein Gesicht, ein Ich; modern ausgedrückt: eine Identität. Deshalb kann ein Ritus gestiftet werden. In diesem Ritus geht es um ihn. Die Jünger sollen «seiner» gedenken, Jesu von Nazareth, nicht nur eines Ereignisses oder einer Stiftung, sondern seiner Person – im Glaubenswissen, dass es kein Wort und keine Geste gibt, die für Jesus so typisch ist wie seine Gabe von Brot und Wein.

Beim Becherwort gibt es eine charakteristische Variante. Markus und Matthäus lassen an das «Blut des Bundes» denken, das nach Ex 24 Mose beim Bundesmahl am Sinai geopfert hat (Mk 14, 24; Mt 26, 27). Nach Lukas und Paulus hingegen hat Jesus sich auf den «Neuen Bund» bezogen (Lk 22, 20; 1Kor 11, 25), wahrscheinlich die Verheißung bei Jeremia, dass Gott inmitten der Untreue Israels einen neuen Anfang macht und durch eine Herztransplantation Israel zu einer neuen Begegnung mit dem Gesetz führt, das es verinnerlicht und dadurch befolgt (Jer 31, 31–34). Der «Bund» ist eine elementar ekklesiale, heilsgeschichtliche Kategorie²⁰: Er öffnet die dauerhafte Verbundenheit zwischen Gott und seinem Volk; er steht für die

Verbindlichkeit der Erwählung, die Gültigkeit der Zusage Gottes, die Unverbrüchlichkeit seiner Treue, die er geschworen hat. Es ist immer Gott, der den Bund gewährt; aber er ist auf Wechselseitigkeit angelegt: auf eine Antwort, die Gewicht hat und ins Gericht führt, wenn sie verweigert, aber zur Seligkeit, wenn sie gegeben wird.

Diese Asymmetrie kennzeichnet auch das Letzte Abendmahl. Jesus feiert es mit denen, die ihn bald verlassen und verraten werden. Er selbst setzt das Zeichen und gibt die Gaben. Er ist es, der das entscheidende Wort spricht. Nach Matthäus bewirkt er die Erlösung der Sünden (Mt 26, 27). Alles hängt an Jesus – und alles, was Jesus sagt und tut, hängt an Gott.

Aber das Letzte Mahl ist nicht eine Demonstration der Stärke oder der Schwäche Jesu, sondern die Stiftung einer bleibenden Gemeinschaft mit seinen Jüngern. Um ihretwillen feiert er es. Sie sind diejenigen, die ihm auf dem Weg der Nachfolge bis Jerusalem gefolgt sind. Wenn alle Synoptiker betonen, dass Jesus das Letzte Abendmahl zusammen mit den Zwölf gefeiert hat (Mk 14, 10; Mt 26, 20; Lk 22, 30; vgl. 22, 14), wird die ekklesiale Bedeutung des Bundes strukturiert. Dass aber nicht verschwiegen wird, sondern im Abendmahlsbericht betont wird, «einer der Zwölf», Judas, habe Jesus verraten (Mk 14, 10.20.43 parr.), zeigt, wie wenig ekklesiologischer Triumphalismus am Platz ist. Kennzeichnend ist vielmehr, wenn auf die Ansage des Verrates nach Markus und Matthäus die Antwort der Jünger die bange Frage ist: «Doch nicht etwa ich?» (Mk 14, 19; Mt 26, 22) – so als ob sie wüssten, dass sie alle fähig wären, zu tun, was Judas Iskarioth getan hat.

Wenn also die Jünger in der Feier der Eucharistie Jesu gedenken, können sie an ihrer eigenen Schuld und ihrem Versagen nicht vorbeisehen. Sie sind es, die der Hingabe Jesu bedürfen. Sie brauchen den Bund, den Gott mit ihnen eingeht. Ihnen müssen die Sünden vergeben werden. Sie müssen ernährt und gestärkt werden. Sie müssen essen und trinken. Deshalb sind sie auch gefordert, tatsächlich zu tun, was Jesus getan hat, und tatsächlich zu nehmen, was Jesus gereicht hat – und tatsächlich zu leben, was sie feiern. Durch das Opfer Jesu wird der Bund gestiftet – in der Weise, dass er radikal erneuert wird. Damit steht der Mensch Jesus selbst für seine Gültigkeit ein. Die Stiftung selbst ist ein zutiefst humaner Akt: ein gemeinsames Mahl, die Hingabe des Lebens, das Opfer seiner selbst. Niemand kann Jesus dazu zwingen; er handelt aus freien Stücken – in Übereinstimmung mit dem Vater, dessen Segen er spendet und dem er Dank sagt.

Die entscheidende Präposition ist «für»: Auch wo sie nicht explizit vorkommt, im markinischen und matthäischen Brotwort (Mk 14, 23; Mt 26, 26), ist sie implizit gegenwärtig: durch die Gabe. Wo sie explizit erscheint, bei Markus und Matthäus im Becherwort (Mk 14, 14; Mt 26, 27), bei Paulus im

Brotwort (1Kor 11, 24), bei Lukas in beiden Worten (Lk 22, 19f), bringt sie die Richtung des gesamten Lebens Jesu zum Ausdruck. Die Existenz Jesu ist Proexistenz (Heinz Schürmann): So wie Jesus nicht etwas von sich, sondern sich selbst gibt, so geht er ganz darin auf, diese Gabe, dieses Opfer zu sein.

Der Sinn des «Für» wird durch das Geben und die Gaben anschaulich: Jesus schenkt durch sein Sterben den Jüngern – und allen, für die sie stehen – das Leben. Sein Tod kommt ihnen zugute; er verbindet sie mit der Herrschaft Gottes (Mk 14, 25 parr.). Aber Jesus ist auch derjenige, der sich ihnen ganz und gar hingibt: In den Gaben von Brot und Wein gibt er ihnen Anteil an sich – und wird ein Teil von ihnen. Er stirbt an ihrer Stelle – so dass sie in sein Sterben einbezogen werden, um zum Leben zu kommen. Das alles geschieht ihretwegen: nicht nur zu ihrem Heil und um sie zu befreien, sondern auch deshalb, weil sie es nötig haben: Sie müssen aus ihrer Distanz zu Gott in die Nähe Gottes gebracht werden – durch Jesus, der sich ihnen hingibt.²¹

ANMERKUNGEN

¹ Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund vgl. Marcus SIGISMUND, *Ernährung/Lebensmittel*, in: Kurt ERLEMANN u.a., *Neues Testament und antike Kultur*, Bd. II: *Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 31–34.

² Vgl. Jean-Marie ANDRÉ, *Griechische Feste, römische Spiele. Die Freizeitkultur der Antike*, Leipzig 2002.

³ Vgl. Gudrun GERLACH, *Zu Tisch bei den alten Römern. Eine Kulturgeschichte des Essens und Trinkens*, Stuttgart 2001.

⁴ Vgl. Stephan LOOS – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *«Essen und Trinken ist des Menschen Leben». Zugänge zu einem Grundphänomen*, Freiburg 2007.

⁵ Vgl. Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

⁶ In den Horizont der Symposien zeichnet Martin EBNER das Letzte Abendmahl ein: *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (Grundrisse zum Neuen Testament), Göttingen 2012. Die Konzentration in der literarischen Darstellung wird dadurch noch deutlicher.

⁷ Eine nach wie vor gültige Rekonstruktion des Ablaufes der Feier zur Zeit Jesu findet sich bei Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen ⁴1967, 79f. Vgl. aber auch Tamara PROSIC, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE* (Journal for the Study of the New Testament. SS 414), London 2004.

⁸ Gerd THEISSEN hat in seiner religionssoziologischen Analyse den «Ritus» (neben dem «Mythos» und dem «Ethos») als konstituierend für die Identität des Urchristentums herausgearbeitet und an die erste Stelle Taufe und Abendmahl gerückt: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 178.

⁹ Vgl. Thomas SÖDING, «*Tut dies zu meinem Gedächtnis*». *Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie – Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58.

¹⁰ Rudolf PESCH unterscheidet scharf zwischen der «Kultätiologie» des lukanisch-paulinischen und dem «Bericht» des markinisch-matthäischen Traditionstyps: *Das Markusevangelium II* (HThK 2/II), Freiburg – Basel – Wien 2000 (1977), 354f.

¹¹ Joseph RATZINGER (*Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 42f) sieht im Wort «Eucharistie» die «angemessene Bezeichnung für die christliche Liturgie», weil ihr Wesen sich von der Anbetung Gottes her erschließe. Die Theozentrik ist wesentlich; allerdings wird in der Eucharistie, jesuanisch verstanden, das gemeinsame Essen und Trinken, also das rituelle Mahl vor Gott gebracht.

¹² Vgl. Martin EBNER, *Die Mähler Jesu im Kontext der Gleichnisse vom Säen und Ernten, Brotbacken und -schenken, Einladen und Feiern*, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 9–14.

¹³ Dieser Deutung hält Ulrich LUZ entgegen, dass *artos* (Brot) im Griechischen – anders als im Deutschen – Maskulinum ist, während *touto* («dies») Neutrum ist, weshalb sich das Demonstrativpronomen nicht auf das Brot, sondern dessen Brechen, Verteilen und Essen beziehe und von einer «Realpräsenz» im eucharistischen Brot jedenfalls bei Markus keine Rede sei (*Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: *Bibel und Kirche* 57 [2002] 2–8: 4). Aber erstens erklärt sich im Koine-Griechischen das Neutrum des pronominalen Subjekts *touto* («dies») aus der Kongruenz mit dem – gleichfalls neutrischen – Prädikatsnomen *soma* («Leib»); vgl. Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Franz REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen griechisch*, Göttingen ¹⁵1979, § 132: «Ist ein Pronomen Subj., so tritt es in Kongruenz mit dem Prädikatsnomen.»; deshalb ist das neutrische Demonstrativpronomen doch auf das maskulinische *artos* («Brot») zu beziehen, wie bei Markus das «Nehmt» und «gab» im unmittelbar vorangehenden Kontext klarstellen. Zweitens ist es zwar richtig, die Realpräsenz nicht etwa – anchronistisch zu reden – auf die Hostie zu fixieren, aber es darf doch auch nicht relativiert werden, dass es um *dieses* Brot, den Leib Jesu, und *diesen* Becher, das Blut Jesu geht.

¹⁴ John Langshaw AUSTIN, *How to do Things With Words*, Cambridge, Mass. 1962

¹⁵ Von «Gabeworten» spricht Otfried HOFIUS, *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 205, von «Spendeworten» Peter STUHLMACHER, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, 73.

¹⁶ Vgl. Thomas SÖDING, «*Wenn ihr zusammenkommt ...*». *Zeit und Raum der Eucharistie im Urchristentum*, in: *Heiliger Dienst* 61 (2007) 99–110.

¹⁷ Vgl. Enzo BIANCHI, *Qu'est-ce que le dimanche?*, in: *Recherches de science religieuse* 93 (2005) 27–51.

¹⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Für euch – für viele – für alle. Für wen feiert die Kirche Eucharistie? Zur Diskussion um die Einsetzungsworte*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2007, 17–27.

¹⁹ Ökumenische Klärungen zum Opferbegriff schuf der «Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen»; vgl. Karl LEHMANN – Edmund SCHLINK (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (DiKi 3), Freiburg – Göttingen 1983. Eine scharfe Kritik formuliert wiederum Meinrad LIMBECK, *Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken*, Ostfildern 2012.

²⁰ Die Vielfalt der Konzepte betont Walter GROSS, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998.

²¹ Hier muss das Gespräch mit der systematischen Theologie aufgenommen werden; vgl. Helmut HOPING, *Mein Leib, für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg – Basel – Wien 2011.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

DIE SAKRAMENTALITÄT DER EUCHARISTIE

Im Kontext der vielen Veranstaltungen zur Erinnerung an den Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde häufig auch über die sogenannten «Bewegungen» gesprochen, die im Vorfeld Fragen gestellt, neue Sichtweisen ermöglicht und eingefahrene Gleise verlassen haben. Eine dieser «Bewegungen» war die eucharistische, getragen u. a. von Romano Guardini, Odo Casel, Johannes Andreas Jungmann und Johannes Betz.

Es ist das bleibende Verdienst des Benediktiners Odo Casel (1886–1948), an die patristische Lehre von der eucharistischen Vergegenwärtigung der sogenannten «mysteria Christi» erinnert zu haben. Mit dem Begriff «Mysterien» bezeichnet er (a) das trinitarische Wesen Gottes, (b) die Heil stiftenden Ereignisse des Lebens, des Sterbens und der Erhöhung des Erlösers und (c) die Liturgie (das «Kultmysterium»), insbesondere die Eucharistiefeier.¹ Joseph Ratzinger hat Odo Casel eben deshalb «die vielleicht fruchtbarste theologische Idee»² des 20. Jhs. zugesprochen. Denn der Benediktiner hat die bis weit in das 20. Jh. hinein gängige Vorstellung beseitigt, die Eucharistiefeier sei lediglich die Vermittlung der Früchte des Erlösungsgeschehens an den je einzelnen Empfänger. Casel hat neu entdeckt, dass nicht nur die Wirkung, sondern auch die Ursache des Heils, das Christusgeschehen selbst, in der eucharistischen Liturgie Gegenwart wird. Mit dem Hinweis, das lateinische Wort *sacramentum* sei eine problematische, weil verengende Übersetzung des griechischen Terminus *μυστήριον*, hat Casel den scholastischen Sakramentsbegriff aufgebrochen. Der Erlöser, so betont er immer wieder, teilt nicht nur den *effectus* seines Lebens und Sterbens mit, sondern sich selbst – gemäß der oft zitierten Sentenz Papst Leos des Großen: «Alles, was im Leben Jesu dessen erlösende Kraft durchscheinen ließ, ist eingeflossen in die Mysterien der Kirche.»³

KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

1. Sakramentale Gegenwart als kommemorative Aktualpräsenz

Hier kann im Einzelnen nicht referiert werden, warum Casel mit seiner Entdeckung eine Welle von Kontroversen ausgelöst hat. Einige davon betrafen lediglich seine Exegese und Patrologie. Andere galten der Frage, wie das Christusgeschehen der Vergangenheit in der Eucharistiefeyer Gegenwart wird.

Unbestritten ist aus heutiger Sicht: Casels Rekurs auf die Mysterienkulte der griechischen Antike ist eher fragwürdig. Denn dieser Rekurs ist verbunden mit der Vorstellung von der Selbstvergegenwärtigung bzw. Erscheinung (Epiphanie) von Gottheiten oder Urereignissen der griechischen Mythologie – in dem Sinne, wie der Kieler Mythos-Forscher Kurt Hübner das Erscheinen des Zeus im Blitz, der Göttin Athene in jedem klugen Gedanken, des Gottes Hephaistos in jedem gelungenen Werk eines Schmieds, der Göttin Diana in jeder erfolgreichen Jagd erklärt.⁴ Inzwischen darf als erwiesen gelten, dass die Wurzeln des christlichen Begriffs *μυστήριον* (*sacramentum*) nicht in der griechischen Mythologie, sondern in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition zu suchen sind; dass – positiv formuliert – das biblisch bezeugte Bundesgeschehen eine Denkform bereitstellt, die verstehen lässt, wie ein Ereignis der Vergangenheit Gegenwart werden kann.

Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeyer sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi.⁵ Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliaren Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte *ex opere operato*, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Messopfer – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich *in mysterio vel sacramento* Opfernden versteht.⁶

Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff betrifft, Ernüchterung eingetreten. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein *Bundeshandeln*. Christus handelt nicht *an* seiner Kirche *ohne* sie, sondern *mit* ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.

Letzteres hat auch Casel viel zu wenig beachtet.⁷ Denn er gründet sein

Verständnis von Vergewärtigung auf die platonische Verhältnisbestimmung des Abbildes zum Urbild. «Im Symbol», so erklärt er, «besitzen wir unmittelbar das Urbild, die Urheilstat [...]. So haben wir im Mysterium wahrhaft und wirklich gegenwärtig das historisch vergangene Heilswerk».⁸

Doch die vergangene Heilstat erscheint nicht, wie Casel formuliert, auf pneumatische Weise «unter dem Schleier der Symbole».⁹ Dann wären die Sakramente bloße Medien der Selbstvergegenwärtigung des Erlösers. Gottlieb Söhngen hat sich deshalb zu Recht Casels These vom symbolisch ermittelten Erscheinen der Vergangenheit in der Gegenwart gewandt. Aber auch seine eigene «Kompromisslösung» ist mindestens diskussionswürdig. Denn er unterscheidet im Blick auf die biblisch bezeugte Heilsgeschichte zwischen dem, was unwiederbringlich vergangen ist, und dem, was überzeitlich, weil von bleibender Heilsbedeutung ist. Nur der überzeitliche Kern der Heilsereignisse, so meint er, ist eben jenes «Mysterium», das im Leben der Gläubigen bewirkt, was es bezeichnet.¹⁰

Söhngen spricht zuweilen vom Mitvollzug der Gläubigen, gilt aber dennoch als Vertreter der sogenannten «Effectus-Theorie», weil er von der scholastischen Maxime her denkt, dass Sakramente bewirken, was sie bezeichnen. Die griechischen Väter hingegen schildern ein «commercium» zwischen dem liturgisch vermittelten Handeln des Erlösers und dem Handeln der Adressaten bzw. Empfänger. So gesehen kommt die sakramentale Vermittlung der Heilsgeschichte in die Gegenwart der Gläubigen erst da zu ihrem Ziel, wo die Liturgie feiernde Gemeinde insgesamt und jeder Einzelne in ihr die vertikale Verleiblichung Gottes in Jesus Christus horizontal verleiblicht. Entsprechend erklärt Joseph Ratzinger den Sinn der christlichen Sakramente als Einfügung des Menschen in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Wörtlich bemerkt er: «Die christlichen Sakramente empfangen heißt: eintreten in die von Christus ausgehende Geschichte».¹¹

Präziser kann man kaum ausdrücken, was Johannes Betz mit seiner etwas sperrigen Bezeichnung der Eucharistie als der *kommemorativen Aktualpräsenz des Pascha-Mysteriums*¹² meint: nämlich die Gegenwart der Selbsthingabe des Erlösers im anamnetischen Handeln der Kirche und des einzelnen Gläubigen. Das griechische Wort *ἀνάμνησις* bedeutet einerseits: Das Heil ist nicht noch ausständig wie in den verheißenden Symbolhandlungen des Alten Testaments; das Heil hat sich schon ereignet im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu. Aber dieses Heil wird in der Eucharistiefeier nicht nur erinnert, das heißt in der Vergangenheit belassen, sondern so geistgewirkte Gegenwart, dass das *Handeln* (die *Aktualpräsenz*) des in den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein real präsenten Erlösers im *Handeln* der

gläubigen Empfänger Gestalt annimmt. Man kann diesen Vorgang auch als «pascha» oder «transitus» der *vertikalen* (Verleiblichung Gottes in Jesus Christus) in die *horizontale* Inkarnation (Verleiblichung Christi in der Kirche und in jedem einzelnen Gläubigen) beschreiben.¹³

2. Die Untrennbarkeit von Glaube und Sakrament

In *jedem* Sakrament gehören *Materie* und *Wort* zusammen. Die *Materialität* des Sakramentes steht für die Einbeziehung der *Schöpfung*; und die *Wörtlichkeit* steht für die Einbeziehung der *Geschichte*. Schon das in der Tora und im Tempelkult sakramental gestaltete Gottesverhältnis Israels integriert Schöpfung und Geschichte, Kosmos und Menschheit. Der einzelne Israelit lebt sein Gottesverhältnis nicht unsichtbar und nicht als isoliertes Ich, sondern in Raum und Zeit, in der Materialität und Geschichtsgebundenheit seines Daseins. Er empfängt seinen Glauben «aus der Gemeinschaft derer, die vor ihm geglaubt haben und die ihm Gott als eine gegebene Realität zutragen. Die Geschichtlichkeit des Glaubens bedeutet zugleich seine Gemeinschaftlichkeit».¹⁴

Das wird innerhalb des Christentums exemplarisch deutlich zuerst und zunächst in der Taufe. Das Taufwasser vergegenwärtigt die bis in jede Tiefe herabsteigende Liebe des Erlösers; aber nicht ohne das Wort, das zugleich Deutung und Verwirklichung des Ausgesagten ist; und auch nicht ohne die Antwort des Empfängers, die in der Ich-Form «ich glaube» zugleich ein Bekenntnis zum trinitarischen Gott und zu dem Credo der Kirche ist. Der taufende Diakon oder Priester fragt im Namen der gesamten Kirche, gleichsam als das «Ich» der als Subjekt verstandenen Kirche; und der Empfänger antwortet – ebenfalls in der Ich-Form – mit einer ihm durch die Kirche vorgegebenen Formel. So wird in dem Glaubensbekenntnis, das der Taufe vorausgeht, anschaulich: Der *Glaube* des je Einzelnen und das *Sakrament* der Kirche verhalten sich nicht zueinander wie das Eigentliche zum Uneigentlichen, sondern Glaube und Kirche/Sakrament gehören *wesentlich* zusammen. Paulus spricht nicht nur von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens (Röm 3, 28; 5, 1; Gal 2, 16; 3, 8), sondern auch von der Heilsnotwendigkeit der Taufe (Röm 6, 7; Gal 3, 26f). Natürlich gibt es Glaube und also ein Wirken der Gnade *vor* der Taufe. Die Tradition kennt das Phänomen der Begierdetaufe, die schon vor dem Empfang des Sakramentes Vergebung und Rechtfertigung bedeutet. Aber daraus darf man nicht schließen, dass die Spendung bzw. der Empfang des Sakramentes nur etwas Äußerliches und eigentlich Entbehrliches sei. Wer die Gnade des Erlösers

annehmen will, aber gleichzeitig die Taufe verweigert, lehnt auch die vom Sakrament bezeichnete Rechtfertigung ab. Karl Rahner bemerkt: Wenn ein Mensch in einer Situation lebt, «in der die leibhaftige und gesellschaftliche Erscheinung des göttlichen Lebens, Taufe genannt, möglich ist, dann kann ein Mensch nicht sagen, er wolle dieses göttliche Leben, lehne aber sein leibhaftiges In-Erscheinung-Treten ab. Das wäre so, wie wenn einer die konkrete Tat der Liebe ablehnt und dennoch behauptet, er liebe. Das wäre so, als wenn ein Mensch nicht erwachsen werden wollte, mit der Erklärung, er sei ja auch schon im embryonalen Zustand ein Mensch und verzichte darum auf eine weitere Entfaltung seines Menschseins.»¹⁵ Das Sakrament der Taufe ist nicht nur die Veranschaulichung oder Verleiblichung einer immer schon vorhandenen Wirklichkeit. Denn die Gnade des Erlösers ist erst dann wirksam, wenn sie nicht nur privat und unsichtbar, sondern in der Gemeinschaft der Kirche und also sichtbar angenommen wird.¹⁶ Es ist nicht in das Belieben des einzelnen Gläubigen gestellt, ob er seinen Glauben an die rechtfertigende Gnade in der Kirche verleiblichen will oder nicht. Wie es einen christologischen Dokerismus gibt, so auch einen ekklesiologischen. Der Inkarnation des göttlichen Logos entspricht die Inkarnation des Glaubens durch seine sichtbare Einfügung in die Kirche. «Wie ist es», fragt Rahner, «wenn einer, der jemand anderen von Herzen liebt und dann auch, obwohl ihm das vielleicht aus irgendwelchen Gründen gar nicht leicht fällt, das entscheidende Wort seiner Liebe dem anderen sagt?» Und Rahner antwortet auf die von ihm selbst gestellte Frage: Die Liebe «wäre nicht einfach dieselbe, wenn sie sich nicht in dieser ihrer Verlautbarung ausdrücken und so sich *selber* verwirklichen würde.»¹⁷

Die Taufe gliedert ihre Empfänger ein in eine sichtbare Gemeinschaft. Gemeint ist die Gemeinschaft, die alle Getauften aller Konfessionen verbindet, weil diese sich gemeinsam zu dem dreieinen Gott und zur Erlösung in und durch Christus bekennen. Man gehört zwar immer auch eben der Konfession und eben der Ortskirche an, in der die Taufe stattfindet. Aber mit einem Orts- oder Konfessionswechsel ist keine Wiederholung der Taufe notwendig. Denn die Taufe ist das sichtbare Band, das alle Christinnen und Christen verbindet.¹⁸ Und dieses Band besteht auch dann noch, wenn jemand die Ortskirche wechselt; selbst dann noch, wenn er die Konfession wechselt oder mit der Strafe der Exkommunikation aus einer bestimmten Bekenntnisgemeinschaft ausgeschlossen wird. Jeder Mensch, der einmal getauft worden ist, bleibt unwiderruflich gezeichnet von der bedingungslos verzeihenden Liebe des Erlösers. Er kann juristisch aus der Kirche austreten und sich durch seinen Unglauben oder seine Sünde von Christus trennen. Aber Christus hält auch dem verhärtetsten Sünder seine Hand hin.

Seine Hand bleibt ausgestreckt. Und die Kirche jedweder Konfession bezeugt dies durch die schlichte Tatsache, dass sie keines ihrer Glieder *gänzlich* exkommunizieren *kann*. Exkommunikation gibt es stets nur in begrenzter Weise. Jemand kann für immer oder zeitlich begrenzt von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen werden. Aber er bleibt auch dann noch Glied der sichtbaren Kirche, weil sich seine Taufe nicht für ungeschehen erklären lässt. Das ist eine viel zu wenig bedachte Tatsache: Ein getaufter Christ, eine getaufte Christin gehört auf Grund der Taufe für immer eben der Kirche an, die das Zweite Vatikanische Konzil als «Grundsakrament» beschrieben hat. Anders gesagt: Was auf der geistlichen bzw. personalen Ebene der Christusbeziehung möglich ist, ist auf der sakramentalen Ebene der Kirchengliedschaft nur partiell möglich: nämlich die «Ex-kommunikation». Die Tradition sagt: Es gibt Sakramente, die unauslöschlich einen «sakramentalen Charakter» verleihen. Gemeint ist nicht ein irgendwie geartetes Brandzeichen oder «Prägemal», sondern dies: dass die Sakramente, die nur einmal gespendet werden, ihre Empfänger unwiderruflich eingliedern in jenes sakramentale Mittel und Werkzeug des Erlösers, das wir Kirche nennen.

Aber es gibt auch Sakramente, die wiederholbar sind; und unter ihnen das Sakrament, aus dem sich die Kirche täglich neu empfängt: das Sakrament der Eucharistie. In ihm wird dasselbe Geschehen wie auch in der Taufe Gegenwart; aber doch so, dass die Taufe immer schon vorausgesetzt wird. Der sich bis zur Konsequenz des Kreuzes hingebende bzw. opfernde Erlöser lädt immer wieder dieselben Brüder und Schwestern ein, die er ein für alle Mal mit seiner bedingungslosen Liebe beschenkt und seinem mystischen Leib, der Kirche, eingegliedert hat. Er lädt ein – nicht, um die Taufe zu wiederholen, sondern um seine Kirche als sein sakramentales Mittel und Werkzeug zur Heimholung aller Menschen zu formen.

3. Die vertikale und die horizontale Sakramentalität der Eucharistie

Viele protestantische Theologen wollen das Herrenmahl nicht vom letzten Mahl Jesu herleiten, sondern generell von der Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und vor allem auch mit den sogenannten «outcasts», mit Zöllnern und Sündern. Selbst Wolfhart Pannenberg, der von seinen protestantischen Kollegen nicht selten als katholisierend kritisiert wird, betont: «Da die Einladung Jesu selbst in ihrer unbeschränkten Offenheit die Grundlage der Mahlgemeinschaft mit ihm ist, hat der Liturge bei der Feier des Herrenmahles nur die Einladung Jesu zu vermitteln. Er darf sie nicht von sich aus einschränken; denn es handelt sich um das Mahl des Herrn, nicht

um die Veranstaltung einer Kirche [...]. Insbesondere darf die Zulassung nicht wegen Differenzen im Verständnis des Herrenmahls oder wegen sonstiger Unterschiede in Lehre und kirchlicher Ordnung verweigert werden. Die dem entgegengesetzte Praxis der Exkommunikation in der Kirchengeschichte und in den heutigen Konfessionskirchen steht im Widerspruch zum Wesen des Herrenmahls.»¹⁹ Wenn Paulus vor der Gefahr des unwürdigen Essens und Trinkens warnt (1 Kor 11, 27–34; 16, 22), dann formuliert er aus Pannenberg's Sicht nicht eine Zulassungsbedingung, sondern fordert lediglich als *Konsequenz* der Mahlgemeinschaft mit Christus Diakonie und Nächstenliebe.

Doch diese Sicht unterschlägt etwas Wesentliches. Es geht zumindest in dem Mahl, das mit der Aufforderung «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» verbunden ist, nicht um ein bloßes Mahl. Die beiden Gesten der Gabe des Brotes und des Bechers sind zwar übernommen aus dem Ritus des jüdischen Pascha-Mahles; doch sie werden zu Trägern eines sakramentalen Geschehens durch die Begleitworte Jesu. Durch sie geschieht die sakramentale Antizipation der blutigen Selbsthingabe am Kreuz.²⁰ Deshalb hat Hartmut Gese seine eigene Konfession aufgefordert, das Herrenmahl nicht seiner eigentlichen, nämlich der sakramentalen Dimension zu berauben. Er, ein protestantischer Exeget, hat durch seine Forschungen den Beweis erbracht, dass es schon im zeitgenössischen Judentum Jesu den Brauch gab, Mahlgemeinschaft gleichsam als Sakrament, nämlich als opfernden Dank an JHWH zu feiern.²¹

Entsprechend ist die Eucharistie nicht Mahl *und* Opfer, sondern *als* Mahl *auch* Opfer. In den durch die sogenannten Einsetzungsworte gedeuteten Mahlgesten ereignet sich eben jene «kommemorativ Aktualpräsenz» des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers, die Johannes Betz in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Epiphanie-Denken Casels als ein Handeln beschreibt, das erst da zum Ziel kommt, wo die Adressaten bzw. Empfänger sich einbeziehen lassen in dieses Handeln. So ist das Opfer des sich unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein selbst hingebenden Erlösers auch ein Opfer der Erlösten; so ist die sakramentale Vergegenwärtigung des Opfers Christi auch Opfer der Kirche. Der Erlöser degradiert die Empfänger seines Opfers nicht zu passiven Empfängern; im Gegenteil, er will im Sinne des biblisch bezeugten Bundes-Handelns «Mit-Liebende». Gerade *weil* die Empfänger der Eucharistie *alles* von ihrem Erlöser *empfangen*, sind sie nicht seine bloßen *Objekte*. Vielmehr schenkt der eucharistische Christus seinen Adressaten *auch* die Inklusion ihres Handelns in das seine. Gemeint ist das Gegenteil dessen, was die protestantische Kritik «Synergismus» genannt hat. Die in das Erlösungswerk des Erlösers inkludierten

Eucharistieempfänger fügen dem Heilswerk Christi nichts hinzu, sie sind keine Miterlöser; aber sie werden von Christus einbezogen in die eigene Selbstverschenkung. Oder mit Augustinus ausgedrückt: Wer Christus empfängt, darf und soll *sein*, was er *empfängt*.²²

Spätestens im Epheser- und Kolosserbrief werden *Glaube* und *Taufe*, *Rechtfertigung* und *Kirche*,²³ *eucharistischer* und *kirchlicher* Leib Christi²⁴ als jeweils untrennbar voneinander betrachtet. Und nicht nur von katholischen, sondern auch von protestantischen Historikern²⁵ durchgängig belegt ist der Befund, dass die Väter den würdigen Empfang der Eucharistie nicht nur an die Bereitschaft zur Diakonie, sondern auch an die sakramentale Kongruenz mit dem Bekenntnis der Eucharistie feiernden Kirche binden.²⁶

Weil Ignatius von Antiochien († 107) die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Bischof (Vorsteher der Eucharistiefeier) zur Bedingung der Zulassung zur Eucharistie erklärt, repräsentiert er für Rudolph Sohm (1841–1917) das Wesen des Katholizismus, genauer gesagt: des «Altkatholizismus». Denn weil Cyprian († 258) den der Eucharistie vorstehenden Ortsbischof außerdem noch zum Repräsentanten der Gesamtkirche vor Ort erklärt, ist der Karthager Urvater jenes «Neukatholizismus», der die Zulassung zur Eucharistie nicht nur an die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Ortsbischof, sondern auch an die mit dem Papst bindet. Denn – so die Argumentation des katholischen Kirchenrechts: Nicht nur die Einheit der einzelnen Ortskirche, sondern auch die Einheit der vielen Ortskirchen untereinander braucht ein sichtbares Kriterium.²⁷

Rudolph Sohm formuliert keineswegs eine Extremposition der protestantischen Kritik. Im Gegenteil: Von Adolf von Harnack über Emil Brunner bis hin zu Falk Wagner, Ulrich Luz, Ulrich Körtner und Ingolf U. Dalferth wird in immer neuen Variationen die These vertreten, dass der Protestantismus seine Berechtigung gerade darin findet, nicht Kirche nach dem Selbstverständnis der katholischen Tradition zu sein.²⁸ Auch aus ihrer Perspektive wird die pneumatische (wahre) Kirche Christi sichtbar; aber immer nur punktuell in der Versammlung der Hörer des Wortes und der Empfänger des Sakramentes. Oder anders gesagt: Die protestantische Theologie ist nicht in Gänze, aber doch in weiten Teilen von der Auffassung bestimmt, dass es nur eine *vertikale*, nicht aber auch eine *horizontale* Sakramentalität gibt. Vertikale Sakramentalität bedeutet die Untrennbarkeit der Selbstversenkung Jesu Christi von den konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines. Horizontale Sakramentalität der Eucharistie bedeutet die Untrennbarkeit der eucharistischen Mahlgemeinschaft von der in den Apostelnachfolgern sichtbar geeinten Kirche. Das protestantische Abendmahl kennt diese Bindung der Abendmahlgemeinschaft an die kirchliche *Communio* nicht. Im

Unterschied zu den orthodoxen Kirchen: Sie binden die Zulassung zum Altarssakrament ausdrücklich an die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Bischof. Diese ist aus ihrer Sicht zwar weniger Zulassungsbedingung als Konsequenz des Eucharistieempfangs,²⁹ aber der Nexus zwischen vertikaler und horizontaler Sakramentalität wird von der russischen und von der griechischen Orthodoxie ebenso stark betont wie von der katholischen Tradition. Nicht von ungefähr hat Wolfgang Thönissen von der eucharistischen Ekklesiologie als dem Feld gesprochen, das Potentiale für die Wiedervereinigung der katholischen mit den orthodoxen Kirchen enthält.³⁰ Jedenfalls ist es für das orthodoxe Selbstverständnis ebenso unmöglich wie für das katholische, die Einheit, die Christus in der eucharistischen Selbstversenkung stiftet, als eschatologische Zielvorstellung zu betrachten, auf die sich die vielen Bekenntnisgemeinschaften gemeinsam beziehen, wenn sie ihre Unterschiede nicht mehr als trennend, sondern im Gegenteil als wechselseitige Bereicherung wahrnehmen. Es war Karl Barth, der nach den Erfahrungen der protestantischen Bekenntnisgemeinschaft im «Dritten Reich» gesagt hat: Wer die von Schuld bewirkte Trennung der Konfessionen als von Gott gewollten Pluralismus «versöhnter Verschiedenheit» schönredet, kann sich für seine Ideologie ganz gewiss nicht auf Christus und die heilige Schrift berufen.³¹

4. Sakramentalität als Kriterium des Christseins?

Natürlich kann und muss man die Frage stellen: Wieviel Bekenntnisgemeinschaft, wieviel ekklesiale Einheit ist denn Voraussetzung für die Zulassung zur Eucharistie? Ein Getaufte, so wurde oben schon erklärt, gehört ja selbst dann noch zur sichtbaren (sakramentalen) Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, wenn er juristisch ausgetreten ist. Und dennoch sind innerhalb der katholischen und orthodoxen Traditionen nur die Getauften zur Eucharistie zugelassen, die zumindest nicht öffentlich in einem für jedermann empirisch wahrnehmbaren Dissens zu der Bekenntnisgemeinschaft stehen, innerhalb derer sie kommunizieren wollen. Das Bußinstitut der alten Kirche hat Mitglieder, die für jedermann offensichtlich ihren Glauben verleugnet oder gegen das Credo und die Lebensregeln der Kirche verstoßen hatten, für eine gewisse Zeit aus der Eucharistiegemeinschaft, nicht aber aus der Kirche ausgeschlossen. Frage: *Warum nur aus der Eucharistiegemeinschaft?* Antwort: *Weil es beim Empfang des Sakramentes der Eucharistie gar nicht primär um den Empfänger, sondern um dessen Bedeutung für die Kirche geht.* Die besagte Exkommunikationsbuße der alten Kirche war nicht Ausdruck einer rigorosen Moral, sondern von der Vorstellung bestimmt, dass die Gemeinschaft

der Eucharistieempfänger nur dann glaubwürdiges Mittel und Werkzeug Christi – sprich: «Grundsakrament» – zu sein vermag, wenn der einzelne Kommunikant in Übereinstimmung mit seiner Kirche lebt.

Gerade in jüngster Zeit vertreten protestantische Ökumeniker³² wieder offensiv die These, das Abendmahl sei das Mahl der Sünder. Die Empfänger des Abendmahls bzw. der Eucharistie – so betonen sie – sind weder Darstellung, noch Mittel und Werkzeuge der Einheit. Sie sind zunächst einmal Sünder und also schuld am Zerbrechen der Einheit. Wenn Sünder gemeinsam zum Altar treten, ihre Schuld bekennen und dann den für uns alle hingegebenen Leib des Herrn empfangen, dann ignorieren sie nicht, was zwischen ihnen steht, sondern strecken sich gemeinsam aus nach dem Erlöser, der allein heilen kann, was verwundet ist. Das ökumenische Problem der Gegenwart ist, so erklären sie, nicht ein vorgezogenes Zuviel an Gemeinsamkeit, sondern die Ärgernis erregende Selbstverständlichkeit, mit der man den jeweils «Anderen» von der Abendmahlsgemeinschaft ausschließt. Die Gemeinden der lutherischen und reformierten Bekenntnisse hätten ihre Exkommunikationspraxis in eine Praxis der Einladung umgekehrt. Wenn endlich auch katholische und orthodoxe Kirchen die Zulassung zur Eucharistie von der Zugehörigkeit zu der je eigenen Konfession trennen würden, dann könnte zusammenwachsen, was die Vergangenheit zerrissen hat.

Angesichts dieser und ähnlicher Aussagen sollte man meinen, dass jede lutherische oder reformierte Gemeinde wenigstens an jedem Sonntag Abendmahl feiert und darauf achtet, dass möglichst alle Gottesdienstteilnehmer kommunizieren. Doch das Gegenteil ist der Fall. In vielen Landeskirchen feiern die einzelnen Gemeinden nur alle vier Wochen den Sonntagsgottesdienst unter Einschluss des Abendmahls. Und wenn der Ostersonntag nicht der vierte Sonntag entsprechend der vierwöchigen Abfolge von Gottesdiensten mit Abendmahl ist, dann fällt die Austeilung des Sakramentes selbst am höchsten Feiertag des Kirchenjahres aus.

Theologen wie Karl Barth und Eberhard Jüngel machen keinen Hehl aus ihrer Auffassung, dass die Elemente des Wassers bei der Taufe und des Brotes und Weines beim Abendmahl nichts anderes als *Veranschaulichungen* des Rechtfertigungsgeschehens seien.³³ Auf die Frage, ob ein Christ, der an einem Sonntagsgottesdienst mit Abendmahl teilnimmt, «mehr» empfangen hat als ein Christ, der sich auf das gläubige Hören des Wortes beschränkt hat, antworten meines Wissens alle protestantischen Theologen letztlich mit: «Nein!» Man spricht zwar von der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente, weswegen neben dem Element des Brotes auch das des Weines, die Anwesenheit einer Gemeinde und die Rezitation der Einsetzungsworte

wichtig erscheinen. Aber was der Empfang des Abendmahls unter den Zeichen von Brot und Wein über den gläubigen Empfang des Wortes von der Rechtfertigung hinaus bewirkt, bleibt ungesagt.

Kein katholischer Theologe wird bezweifeln, dass ein Christ, der in einer Eucharistiefeier das Sakrament nicht empfängt, aber hörend und betend mit Christus kommuniziert, einem Christen vorzuziehen ist, der ohne persönliche Anteilnahme das Sakrament empfängt. Und dennoch gibt es aus katholischer Sicht ein doppeltes «Plus» der sakramentalen gegenüber der nichtsakramentalen Kommunikation mit Christus. Das erste liegt in der unwiderruflichen (*ex opere operato*) Selbstbindung Jesu Christi an das Sakrament (im Falle der Eucharistie an die konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines) – mit dem Effekt, dass der Empfänger nicht nur hoffen darf, sondern im Glauben weiß, dass er in einem bestimmten Moment das empfängt, was die konsekrierten Gestalten bezeichnen. Und das zweite «Plus» der sakramentalen gegenüber der nichtsakramentalen Kommunikation liegt in der Sakramentalisierung des Empfängers selbst; darin, dass er nicht nur ein Sakrament empfängt, sondern selbst Sakrament werden kann, bildlich gesprochen ein Baustein eben der Bekenntnisgemeinschaft, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei das Mittel und Werkzeug Christi zur Heimholung aller Menschen. Sakrament *sein*, d. h. sichtbares Mittel und Werkzeug, kann man nicht auf private oder unsichtbare Weise. Und da die Wahrheit, zu der sich alle Christen bekennen, eine Person ist, sind es schon in den Sendschreiben des Ignatius nicht Schriften oder Dogmen, sondern die der Eucharistiefeier vorstehenden Christus-Repräsentanten, die als Kriterien der Übereinstimmung zwischen dem Glauben des Einzelnen und dem Glauben der Kirche fungieren. Die namentliche Nennung von Ortsbischof und Papst in jedem Hochgebet jeder Eucharistiefeier ist öffentliches Bekenntnis zu der von ihnen repräsentierten Einheit und nicht, wie viele meinen, bloße Fürbitte.

Dass diese Auffassung keine Erfindung der Gegenreformation ist, lässt sich unzähligen Dokumenten des frühen Christentums entnehmen. Einen Teil dieser Dokumente hat der Jesuit Ludwig Hertling zusammengetragen. Da wird z. B. berichtet von dem häretischen Patriarchen Macedonius von Konstantinopel, der orthodoxe Christen mit Gewalt zum Konsumieren der von ihm konsekrierten Hostie zwingt – in der Überzeugung, damit würden sie sich zur Bekenntnisgemeinschaft mit ihm bekennen. Oder Sophronius berichtet im 7. Jh. von einem Häretiker, der sich zum wahren Glauben bekehren wollte, aber Angst vor Übergriffen seiner bisherigen Glaubensgenossen hatte; dass diese aber, als sein Empfang des Altarssakramentes in einer katholischen Kirche bekannt wurde, den damit erfolgten Übertritt

als Faktum betrachteten. Das Bewusstsein, sakramentale Kommunikation sei identisch mit Einschreibung in die Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, in der kommuniziert wurde, war auch im einfachen Volk überall verbreitet. Hertling verweist auf ein Dokument, das von einem Ehemann berichtet, der meinte, er könne die Konversion seiner Frau zur katholischen Kirche dadurch rückgängig machen, dass sie die von ihr in einer katholischen Kirche konsumierte Hostie erbreche. Hertling kommentiert: «Es kommt [...] nicht darauf an, die geschichtliche Zuverlässigkeit derartiger Erzählungen zu prüfen, auch nicht darauf, ob alles zulässig war, was manche mit der Eucharistie taten [...]. Es geht hier um die Grundanschauung, die in solchen Geschichten deutlicher wird als aus langen theoretischen Erörterungen: dass nämlich die sakramentale Kommunion das Zeichen und geradezu die Wirkursache der kirchlichen Gemeinschaft war, genauer gesprochen, die Wirkursache der Eingliederung in die Gemeinschaft.»³⁴

Allerdings sollte man gegen jede Überbetonung der sakramentalen Christusgemeinschaft auch deren Relativität erkennen. Weil es unterschiedliche Grade der sakramentalen Einheit gibt, können alle christlichen Konfessionen die Taufe wechselseitig anerkennen. Und weil es unterschiedliche Grade der sakramentalen Einheit gibt, ist es auch nicht diskriminierend, wenn das berühmt-berüchtigte Lehrschreiben «Dominus Iesus» die Kirchen, die wie die römisch-katholische ein sakramentales Selbstverständnis haben, von den christlichen Gemeinschaften unterscheidet, die sich zwar auch Kirchen nennen, aber ihre Kirchlichkeit doch selbst nicht sakramental verstanden wissen wollen.

Auch aus katholischer Sicht entscheidet nicht der Grad der sakramentalen Übereinstimmung mit dem Christusbekenntnis des Papstes und des Ortsbischofs über die Heiligkeit (Christusgemeinschaft) des einzelnen Christen. Man kann auf der sakramentalen Ebene in völligem Einklang mit der eigenen Kirche leben und trotzdem von Christus getrennt sein. Und umgekehrt: Man kann mit Christus tief verbunden sein, ohne mit der Kirche in völligem Einklang zu leben. Das gilt aus katholischer Sicht für *jeden* nichtkatholischen Christen. Er kann ein Heiliger sein und mit Christus in tieferer Verbindung stehen als alle Katholiken, wird aber deshalb von diesen nicht zur Eucharistie eingeladen, solange er die Bekenntnisgemeinschaft mit dem im Hochgebet genannten Papst und Ortsbischof bewusst ablehnt.

Nur allzu häufig ist der Fall, dass jemand auf der sakramentalen Ebene in dogmatischer und rechtlicher Übereinstimmung mit seiner Kirche lebt, diese gar als Amtsträger repräsentiert, sich aber gleichzeitig durch eine Sünde, die nicht öffentlich bekannt ist, von Christus getrennt hat. Und umgekehrt: Wer nicht zur sakramentalen Kommunion zugelassen ist, kann gleichzeitig

so mit Christus verbunden sein, dass man ihn heilig nennen darf. Wer sakramental kommuniziert, empfängt nicht deshalb schon «mehr» Christus als einer, der «nur» personal-existenziell kommuniziert. Denn das «Plus» der sakramentalen Kommunion ist vor allem in ihrer ekklesialen Dimension zu suchen. Und der höhere Grad von Einbindung in die Sakramentalität der Kirche ist weniger Auszeichnung als Verantwortung.

Vor diesem Hintergrund sollte man die Diskussion um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten versachlichen. In einer Zeit, in der die nur *geistliche* Kommunion die Regel und die *sakramentale* Kommunion die Ausnahme war,³⁵ fühlte sich kaum ein Christ durch den Ausschluss von der sakramentalen Kommunion diskriminiert. Mittlerweile ist das anders, weil fast jeder, der an einer Eucharistiefeyer teilnimmt, auch sakramental kommuniziert. Während man sich im Falle der Versöhnung mit Christus fast ausschließlich mit der persönlichen Bitte um Vergebung begnügt und den Empfang des Bußsakramentes in aller Regel meidet, verhält es sich in Bezug auf das Altarssakrament genau umgekehrt. Es müsste auf breiter Ebene wieder neu bewusst werden, dass die Zulassung oder Nichtzulassung zur sakramentalen Kommunion in keiner Weise darüber entscheidet, ob jemand ein guter Christ ist oder nicht, ob jemand Christus nahe steht oder nicht.

Der französische Schriftsteller Charles Péguy (1873–1914) hat bis zu seinem Tod auf dem Schlachtfeld von Verdun nicht sakramental kommuniziert. Er hatte – zeitweilig aus der Kirche ausgetreten und Kommunist – die Schwester seines Jugendfreundes Marcel Baudouin geheiratet, von der er vier Kinder erhielt. Seine Frau lehnte auch nach seiner Rückkehr zum Glauben eine kirchliche Trauung und die Taufe ihrer Kinder ab. Péguy wusste, dass er das Ehesakrament nicht empfangen hatte; und er empfing deshalb auch kein anderes Sakrament. Dennoch war sein Christsein ein eucharistisches. Er hat, wenn es die Umstände erlaubten, täglich eucharistische Anbetung praktiziert und Christus gebeten, er möge sich so mit ihm verbinden, dass die sakramentale Wunde seines Christseins durch sein persönliches Glaubenszeugnis kompensiert werde. Er wusste, dass er mit Christus tief verbunden sein konnte, ohne in vollem Maße in die Sakramentalität seiner Kirche inskribiert zu sein. Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar hat Charles Péguy als Heiligen bezeichnet und ihm die m. E. schönste Darstellung seines «Fächers laikaler Stile des Christseins» gewidmet.³⁶

Dieser Hinweis auf das heroische Christsein von Charles Péguy soll die Problematik, die mit der Frage nach der Zulassung zivil wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie verbunden ist, in keiner Weise verharmlosen. Wenn man bedenkt, dass viele junge Paare mit dem Eheprotokoll etwas

unterschreiben, was sie trotz der Erklärungen des mitunterschreibenden Priesters nicht wörtlich meinen; und wenn man bedenkt, dass nur das Gewissen des Einzelnen letztlich entscheiden kann, ob die von der Kirche anerkannte oder die nach einer Scheidung zivil eingegangene zweite Verbindung eine sakramentale Ehe ist, dann ist es nicht Anpassung an den alles relativierenden Zeitgeist, wenn die Kirche ihre bisherige Praxis überprüft. Mit Recht hat Eberhard Schockenhoff betont, dass das Geflecht fremder und eigener Schuld, dass die Endgültigkeit von Entscheidungen zum Beispiel des längst in einer neuen Verbindung lebenden Partners oder die Unmöglichkeit der Rückkehr in ein Leben mit dem verlassenen Partner Fakten schafft, die die Kirche zumindest dann berücksichtigen muss, wenn ein zivil wiederverheiratet Geschiedener seinen Glauben kirchlich praktiziert und deshalb Wert legt auf sakramentale Kongruenz.³⁷

Natürlich kann man einwenden, was oben erklärt wurde: dass die Heiligkeit eines Christen nicht von dem Grad seiner sakramentalen Kongruenz mit der Kirche abhängt. Doch das ist nur die halbe Wahrheit. Denn die Eucharistiefeier ist ja nicht nur in dem Augenblick des Empfangs der konsekrierten Gestalten, sondern in Gänze sakramentale Begegnung mit dem Handeln des Erlösers. Deshalb ist eine rein innerliche, irgendwie nur platonische Mitfeier der Eucharistie zumindest dann eine Zumutung, wenn sie wie im Falle zivil wiederverheiratet Geschiedener auf Dauer verlangt wird. Wer an der Eucharistiefeier teilnimmt, kommuniziert ja nicht privat, sondern in der *Communio* der Mitfeiernden mit Christus. Er will teilnehmen an dem *transitus* der vertikalen Inkarnation des göttlichen Sohnes in die horizontale Inkarnation der Kirche. Und er fragt deshalb zu Recht, warum eine zumindest nicht allein von ihm verschuldete Inkongruenz mit einem einzigen Punkt der kirchlichen Lebensform den lebenslangen Ausschluss von der sakramentalen Kommunion rechtfertigt. Jedenfalls kann die Kirche selbst entscheiden, wieviel sakramentale Kongruenz für die Zulassung des einzelnen Gläubigen zur Eucharistie erforderlich ist, damit sie selbst als sichtbares Mittel und Werkzeug Christi glaubwürdig bleibt.

5. *Sakramentales Christsein jenseits von Sakramentalismus und Mystizismus*

Es gibt eine Perversion des sakramentalen Denkens. Und die heißt *Sakramentalismus*. Deshalb gilt es strikt zu unterscheiden zwischen den Begriffen «Sakramentalismus» und «Sakramentalität». *Sakramentalismus* gründet in der *Identifikation*, *Sakramentalität* in der *Unterscheidung* zwischen einer bezeichnenden und einer bezeichneten Ebene: zwischen der sichtbaren und der

unsichtbaren Kirche, zwischen der Autorität des apostolischen Amtes und der Autorität Christi, zwischen Dogma und Wahrheit. Allerdings ist die bezeichnende Ebene mehr als ein zwischen Menschen vereinbartes Symbol. Denn die bezeichnende Ebene ist in demselben Maße, in dem sie von der bezeichneten Ebene unterschieden ist, doch auch mit dieser verbunden. Die katholische Kirche versteht sich als *Sakrament*; sie ist *nicht identisch* mit dem «mystischen Leib Christi», *aber auch nicht von ihm trennbar*. Sie ist, wie die Kirchenkonstitution des Vatikanum II formuliert, von Christus untrennbares Mittel und Werkzeug des Erlösers zur Heimholung möglichst aller Brüder und Schwestern.

Wer wahrhaft Christ ist, hält die Spannung zwischen bezeichnendem Sakrament und bezeichneter Wirklichkeit, zwischen Kirche und Reich Gottes, zwischen der Autorität der Bischöfe und der Autorität Christi, zwischen Dogma und Wahrheit aus. Heilige leiden nicht selten unter dieser Spannung. Aber sie halten sie aus. Sie sind weder Sakramentalisten, noch das Gegenteil davon. Das heißt: Sie *identifizieren* die sichtbare Kirche nicht mit der Gemeinschaft der Heiligen (*Sakramentalismus*). Und sie fliehen erst recht nicht aus der real existierenden Kirche in eine private Innerlichkeit (*Mystizismus*). Heilige halten den Abstand zwischen Sakrament und Wirklichkeit aus; und wenn sie anklagen, dann zuerst sich selbst – in dem Bewusstsein, dass jeder bei sich selbst anfangen sollte, wenn es um die existenzielle Beglaubigung von Dogma, Amt und Anspruch geht.

Es gibt in der Geschichte der Kirche immer wieder beide Versuchungen: die zur *Relativierung* und die zur *Verabsolutierung* der sichtbaren (sakramentalen) Kirche. Gegenwärtig steht für die erste Variante der Name *Eugen Drewermann* und für die zweite der Name *Marcel Lefebvre*.

Drewermann steht für eine Anti-Haltung, die das Festhalten an einer objektiven Wahrheit und einer objektiven Repräsentanz der Autorität Christi als Ursache für alle ekklesiogenen Neurosen der Christentumsgeschichte erklärt. Die entscheidende Verfälschung des Christentums durch das sakramentale Denken des Katholizismus liegt aus seiner Sicht in diesem Punkt: Die katholische Kirche hat «aus der Person und Botschaft Jesu, die wesentlich in der Erfahrung der Liebe bzw. der Nähe Gottes besteht [...], ein kompliziertes Lehrgebäude dozierbarer Inhalte gemacht [...], die sich wirklich nur durch ein autoritär verwaltetes, unfehlbares Lehramt überliefern und absichern lassen».³⁸ Deshalb fordert Drewermann eine radikale Entsakramentalisierung des real existierenden Christentums – sprich: seine Befreiung von Dogmen, Hierarchien und Objektivismen. Gern zitiert er Rahners Voraussage, der Christ von morgen werde ein Mystiker oder nicht mehr sein. Mystiker sind für ihn Gläubige, die sich an nichts festhalten außer an dem Gott, der sie festhält.

Im Mystizismus Drewermanns ist nur wirklich und von Bedeutung, was der je Einzelne als wirklich oder bedeutsam *erfährt*. Bei den Piusbrüdern ist es genau umgekehrt: Wirklich ist nur das, was die Autorität objektiv vorgibt, definiert und *dekretiert*. Lefebvre bezeichnet «die neuzeitliche Wende zum Subjekt» als Frucht des Protestantismus. Luther – so betont er – versteht die Wahrheit des Christentums nicht mehr als eine objektive, durch die Kirche definierbare Wirklichkeit, sondern als Erfahrung des Rechtfertigungsgeschehens durch den je einzelnen Gläubigen. Lefebvre sieht zwischen dem *Subjektivismus* des Protestantismus und dem *Objektivismus* des Katholizismus keine Brücke. Entweder – so erklärt er – wird das Erkennen und Verstehen des einzelnen Subjekts durch die Wahrheit konstituiert; oder umgekehrt die Wahrheit durch das einzelne Subjekt. Entweder ist die Wahrheit eine objektive, definierbare und zeitlos gültige Größe; oder sie ist eine menschliche Konstruktion.³⁹

Marcel Lefebvre kann und will nicht akzeptieren, dass nur die mit dem lebendigen Christus kommunizierende Kirche stets in der Wahrheit ist; dass die Wahrheit, weil in Jesus Christus eine *Person*, nicht identisch ist mit der Heiligen Schrift und den Dogmen; dass die Erschließung der Wahrheit in der Sprache der Gläubigen ein nie abgeschlossener Prozess ist. Er sieht in der Vergeschichtlichung der Wahrheit – für ihn dasselbe wie Relativierung – das Grundübel des von Papst Pius X., dem Patron seiner Gemeinschaft, eindeutig verurteilten Modernismus. Aus der Sicht von Lefebvre ein besonders gravierendes Beispiel für die Tarnung des Abfalls von der Wahrheit mit dem Deckmäntelchen des Entwicklungsgedankens ist der Beschluss des deutschen Episkopates, im Falle einer Mischehe die Verpflichtung des katholischen Ehepartners zur Sicherstellung der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zu relativieren.⁴⁰ Hier zeigt sich – so meint er – exemplarisch, dass man das irrende Gewissen des protestantischen Ehepartners über die Wahrheit stellt, statt umgekehrt das irrende Gewissen durch die Wahrheit zu heilen.

Vor dem Hintergrund der beiden genannten Extreme des *Mystizismus* (Drewermann) und des *Sakramentalismus* (Lefebvre) wird unmittelbar einsichtig, dass die Bezeichnung der Kirche als *Grundsakrament* (LG 1) beide Extreme vermeiden will. Als *Sakrament* ist die Kirche nicht die Fortsetzung der Inkarnation des Logos; aber auch keine transzendente oder eschatologische Wirklichkeit. Christus hat seiner Kirche versprochen, immer bei ihr zu sein, sie niemals aus der Wahrheit, die er selber ist, herausfallen zu lassen. Dennoch ist sie nicht im physizistischen, sondern im sakramentalen Sinn sein Leib.

Das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi ist von der Vorstellung zu befreien, die geistgewirkte Personalisierung der Christusempfänger sei so etwas wie eine «Einverleibung». Heribert Mühlen bezeichnet den Heiligen Geist als «eine Person in vielen Personen».⁴¹ Er drückt auf diese Weise aus, dass die Einheit, die Christus durch den Heiligen Geist wirkt, die vereinten Personen in demselben Maße zu ihrer je eigenen Personalität befreit, in dem er sie miteinander zu einer *Communio* zusammenschließt. Denn der Heilige Geist wirkt als ein und derselbe nicht nur unterschiedlich und unterscheidend, sondern er vertieft die personalen Unterschiede zwischen den Personen noch; allerdings so, dass diese Verschiedenheit die Einheit nicht schmälert, sondern potenziert.

Kurzum: Die Kirche ist weder die Fortsetzung der Inkarnation, noch bloßes Objekt des Erlösers, sondern sein in jeder Eucharistiefeier neu ermöglichtes Sakrament, d. h. eine Gemeinschaft von Personen, die ihn sakramental empfangen (vertikale Sakramentalität), um ihn sakramental darstellen zu können (horizontale Sakramentalität) – gemäß der zitierten Sentenz des hl. Augustinus: «Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid!»

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Franziskus EISENBACH, *Der Beitrag der Mysterienlehre*, in: DERS., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 38–57; 41.

² «Die vielleicht fruchtbarste Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels, gehört dem Bereich der Sakramententheologie zu; und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass seit dem Ende der Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund der Liturgischen Bewegung und ihrer Wiederentdeckung des altkirchlichen Gottesdienstes zu begreifen sind.» (Joseph RATZINGER, *Sakrament – Typus – Mysterion*, in: *Gesammelte Schriften XI*, Freiburg 2008, 197–232; 197).

³ LEO DER GROSSE, *Sermo LXXIV,2*: «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit, et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis inluminata radiis credentium corda sequerentur.» (PL 54, 398 A; CCL 138/A, 457).

⁴ Kurt HÜBNER (*Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 191f) bemerkt: «Auf die formalen Zusammenhänge zwischen christlicher Eucharistie und antikem Kult hat insbesondere O. Casel hingewiesen. Er schreibt: «Die christliche Eucharistie steht ihrer Form nach ganz unter antiken Gesetzen, auch wo sie orientalische, besonders jüdische Elemente aufgenommen hat» [Altchristlicher Kult und Antike, in: *Jahrbuch für Literaturwissenschaft*, Münster 1923, 8]. «So wird die Eucharistie [...] zu einer symbolisch-dramatischen Aufführung der Erlösungstat» [Ebd. 9]. Was Casel dabei unter «symbolisch» versteht, erklärt er an einer anderen Stelle, wo er bemerkt, «durch den symbolischen Ritus» werde «das alte Ereignis wieder Gegenwart» [Ebd. 11]. Schließlich fasst er das

Ergebnis seiner Untersuchung mit folgenden Worten zusammen: «Die Begriffe: Opfer, Opfermahl, Gedächtnisfeier klingen für ein antikes Ohr durchaus konkret. Fand doch jeder antike Kult, auch der staatliche, seinen Höhepunkt in einem öffentlichen Opferakte. Sehr viele Opfer waren Speisepfer und schlossen daher mit einem Schmause (θυσία) ab. Der dahinter stehende Gedanke ist der, dass man zuerst dem Gotte Nahrung darbietet und dann mit ihm zusammen von der Götterspeise isst. So wird man zum Genossen (κοινωνός) der Gottheit; die göttliche Kraft, die durch die Speise im Gotte gestärkt worden ist, strömt zurück auf die Mahlgenossen; oder doch vereinigt das gemeinsame Mahl Gott und Mensch so, dass die Menschen zur Würde der Götter emporgetragen werden. So wird der Altar zum heiligen Tische, die Opfer sind Tischgenossen der Himmlischen. Es ist eine höchst konkrete Art, durch den Genuss derselben Speise in die Lebensgemeinschaft und das Geschlecht der Götter einzutreten. Diese Konkretheit wird im christlichen Kult beinahe noch erhöht» [Ebd. 10].»

⁵ Dazu: Burkhard NEUNHEUSER, *Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier*, in: Lothar LIES (Hg.), *Praesentia Christi* (FS J. Betz), Düsseldorf 1984, 278–292.

⁶ Dazu: Viktor WARNACH, *Abendmahl und Opfer*, in: ThRv 58 (1962) 74–82; Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967.

⁷ Vgl. Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 166–173; Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (TTS 18), Mainz 1982, bes. 314–320.

⁸ Odo CASEL, *Glaube, Gnosis und Martyrium*, in: LL 15 (1941) 155–305; 251.

⁹ Odo CASEL, *Mysteriengegenwart*, in: JLW 8 (1928) 145–224; 145.

¹⁰ «[...] weil das göttliche Heilsgeheimnis mitten durch die Geschichte hindurchgegangen ist und sich in den geschichtlichen Heilstaten Jesu verwirklicht hat, darum wird auch in und mit dem göttlichen Mysterium, das sich an uns auswirkt, das Heilswerk Christi an uns wieder wirkliche Gegenwart, freilich nicht in geschichtlicher Tatsächlichkeit, sondern eben in und mit dem göttlichen Mysterium, das sich an uns auswirkt. Wir berühren die Heilsgeschichte und ihre Vergangenheit durch das göttliche Mysterium und seine überzeitliche Gegenwart.» (Gottlieb SÖHNGEN, *Der Wessensaufbau des Mysteriums* [GFTP 6], Bonn 1938, 52f). – Johannes BETZ (*Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1. *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955, 253) kommentiert: «Die vergangene Heilstat gewinnt demnach in ihrer Auswirkung an uns, im sakramentalen Effekt, wieder Gegenwart. An diesem Punkt macht sich Söhngens Ausgangsposition, seine Argumentation vom modernen Sakramentsbegriff her, wieder geltend. Was da das Sakrament an Wirklichkeit enthält, das liegt im Effekt beschlossen. Nach Söhngen besteht das an uns gegenwärtiggesetzte Mysterium in seinem Sein untrennbar von dem inneren wirksamen Vollzug oder Effekt des Sakraments, der in seiner vollen Wirklichkeit eine geistig wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi ist. Alle Linien der Söhngenschen Mysteriumskonzeption tendieren hin zum sakramentalen Effekt.»

¹¹ RATZINGER, *Sakrament* (s. Anm. 2), 209.

¹² In Absetzung von einer Reduktion des Christusereignisses auf bestimmte Topoi des Anfangs und des Endes betont Karl RAHNER (*Mysterien des Lebens Jesu*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XVII/1, Freiburg 2002, 717f): «Nicht nur Inkarnation, Kreuz und Auferstehung sind Ereignisse, die universale Bedeutung in und trotz ihrer historischen Einmaligkeit und Kontingenz für das Heil aller haben [...], sondern dasselbe gilt grundsätzlich von allen Ereignissen im Leben Jesu. Durch diese Betrachtung als Mysterien werden diese Ereignisse nicht falsch sublimiert oder mythologisiert, sondern es wird bekannt, dass das eine ganze Leben Jesu mit all seinen Inhalten (jeder nach seiner Weise u. an seinem Platz) sinnhaft ausgerichtet und geeint im Tod und der Auferstehung das eine Ereignis ist, um dessentwillen Gott uns gnädig ist. Darin ist gerade eingeschlossen und muss bei der Meditation dieser Mysterien bedacht werden, dass wir gerade dadurch erlöst sind, dass das

Wort des Vaters die Niedrigkeit, Profanität u. Todgeweihtheit unseres Lebens annahm und eben darin die Gestalt der Gewöhnlichkeit unseres eigenen Lebens zum Ereignis der Gnade, die Gott letztlich selbst ist, machte. Der Mysteriencharakter der Einzelgeschehnisse im Leben Jesu ist also gerade immer ein und derselbe, der in seinem Tod und seiner Auferstehung zur deutlichsten Erscheinung kommt: indem das Endliche zu seiner bittersten Endlichkeit kommt, geschieht in ihm (nicht durch diese Selbstentlarvung als solche) die Ankunft der verklärenden Gottheit. Dafür ist (von der Auferstehung her) das ganze Leben Jesu Vorbild und endgültiges Unterpfand.»

¹³ Jan-Heiner TÜCK (*Die Anwesenheit des Abwesenden. Notizen zur pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie*, in: IKAZ 40 [2011] 38–43; 42) verweist in einem bemerkenswerten Aufsatz über die sakramentale Anwesenheit des Abwesenden auf eine Sentenz von George STEINER (*Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 248) «Die ‚Andersheit‘, die in uns eintritt, macht uns anders.». Er bemerkt dazu: So vermag die eucharistische *communio* «die schmerzhaft erfahrene Abwesenheit Gottes in eine neue Erfahrung seiner Anwesenheit zu verwandeln.»

¹⁴ Joseph RATZINGER, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, in: IKAZ 5 (1976) 218–234; 220.

¹⁵ Karl RAHNER, *Taufe und Taufenerneuerung*, in: Schriften XVI, Einsiedeln 1984, 406–417; 409f.

¹⁶ «Glauben als eine Entscheidung des für sich bleibenden Einzelnen gibt es gar nicht. Ein Glaube, der nicht konkret aufgenommen werden in die Kirche wäre, wäre kein christlicher Glaube. Das Aufgenommenwerden in die glaubende Gemeinschaft ist ein Teil des Glaubens selbst, nicht nur ein nachträglicher juristischer Akt.» (RATZINGER, *Taufe* [s. Anm. 14], 231).

¹⁷ RAHNER, *Taufenerneuerung* (s. Anm. 15), 412.

¹⁸ Innerhalb der orthodoxen Kirchen hat es lange Zeit auch die Auffassung gegeben, dass es eine sichtbare Kirchenzugehörigkeit nur auf ortskirchlicher Ebene gebe. Aber durchgesetzt hat sich die auch von der KOKiD (Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland) am 23.4.2007 in Magdeburg unterzeichnete Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe. Darin heißt es: «Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5, 10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4, 4–6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.»

¹⁹ Wolfhart PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, § 85, S. 36.

²⁰ Weil Jesus in dem Mahl vor seinem Kreuzestod das große Gebet des jüdischen Pascha-Mahles, das *Berakha* genannte Gebet des Dankes, antizipativ auf seinen österlichen Sieg über die Scheel bezieht, wird es, wie Paulus sagt, zu einem «Opfer im Wort» (λογικὴ θυσία), das sich materialisiert in den sakramentalen Gaben der Hingabe: Brot und Wein als Leib und Blut Christi. Die nachösterliche Entstehung der Eucharistie wäre schwerlich erklärbar, ohne dass Jesus selbst sein Getötetwerden als Geben, als Hingabe, als stellvertretende Sühne erklärt hätte. «Wer», so fragt Papst Benedikt in seinem Jesus-Buch, «hätte sich leisten können, einen solchen Gedanken, eine solche Wirklichkeit zu schaffen? Wie hätte es möglich sein sollen, dass die frühen Christen – eindeutig schon in den 30er Jahren – widerspruchlos eine solche Erfindung angenommen hätten?» (Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. II. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 151).

²¹ Vgl. Hartmut GESE, *Die Herkunft des Herrenmahls*, in: DERS., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 107–127.

²² «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est [...] Estote quod videtis, et accipite quod estis.» (AUGUSTINUS, *Sermo* 272: PL 38, 1247f). – Vgl. DERS., *In Iohannis Evangelium* 26, 15: CCL XXXVI, 267f.

²³ Vgl. die Kontroverse zwischen Michael Theobald und Werner Löser über die paulinische Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Kirche: Michael THEOBALD, *Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 226–240; Werner LÖSER, «Jetzt aber seid ihr Gottes Volk» (1 Petr 2, 10) – *Rechtfertigung und sakramentale Kirche*, in: FZThPh 73 (1998) 321–333; Michael THEOBALD, *Das Gespräch geht weiter! Replik auf Werner Löser, Rechtfertigung und Sakramentale Kirche*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 241–249.

²⁴ Während Josef Hainz, Rudolf Schnackenburg oder Hans-Josef Klauck ein ekklesiologisches bzw. sakramentales Verständnis des Leib-Christi-Bildes affirmieren, tendieren Jürgen Roloff, Helmut Merklein und Michael Theobald zur Gegenthese. Dazu: Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg ²2012, 150f.

²⁵ Vgl. Ferdinand KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, in: *Harnack-Ehrung* (FS Adolf von Harnack zum 70. Geb.), Tübingen 1921, 143–172; Werner ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; BETZ, *Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (s. Anm. 10); Walter SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (FTS 5), Frankfurt 1970.

²⁶ Dagegen Michael THEOBALD (*Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung* [BThSt 77], Neukirchen-Vluyn 2012, 82): «Weder macht Paulus die Zusage der Gegenwart des «Herrn» im Mahl der Gemeinde von ihrem rechten Verhalten abhängig – etwa in dem Sinne, dass sie erst die Einheit schaffen müsse, damit der Herr in ihr präsent sei, bzw. ihr rechtes Tun die Voraussetzung dafür sei. Noch versteht er den Zuspruch der heilvollen Gegenwart des «Herrn» im Mahl unabhängig und losgelöst vom Verhalten der Gemeinde [...]. Paulus [...] erinnert die Korinther schlicht daran, in welcher Liebe sie «in Christus» immer schon stehen (vgl. 2 Kor 5, 14f; 1 Kor 13) und welche Konsequenzen das für sie hat.»

²⁷ Vgl. Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, Bd. I. *Die geschichtlichen Grundlagen*, Nachdr. der 2. Aufl. v. 1923 (Duncker & Humboldt, Berlin), Darmstadt 1970, 203.

²⁸ Vgl. MENKE, *Sakramentalität* (s. Anm. 24), 19–33.

²⁹ Dazu: Peter PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs* (Das östliche Christentum. NF 31), Würzburg 1980; DERS., *Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs*, in: Albert RAUCH – Paul IMHOF (Hg.), *Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven und Grenzen* (Koin. 3), München 1983, 72–92; Paul McPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh ²1996, bes. 75–235.

³⁰ Vgl. Wolfgang THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg 1996, bes. 146–190.353–390.

³¹ Vgl. Karl BARTH, *Die Kirche und die Kirchen*, in: TEH 27 (1935) 4–19; bes. 9f.

³² Jüngstes Beispiel: Michael WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 270ff.

³³ Vgl. Karl BARTH, *Die Lehre von den Sakramenten. Vortrag gehalten in Emden und Bern 1929*, in: ZZ 7 (1929) 426–460; Eberhard JÜNGEL, *Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort*, in: DERS. – Karl RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung* (KÖS 6), Freiburg 1971, 9–61.

³⁴ Ludwig HERTLING, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: US 17 (1962) 91–125; 98.

³⁵ Vgl. dazu die leider weithin vergessene Analyse: Robert SCHLETTE, *Kommunikation und Sakra-*

ment (QD 8), Freiburg 1959, bes. 30–77.

³⁶ Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. *Fächer der Stile. Laikale Stile*, Einsiedeln ³1984, 769–880, bes. 781f.

³⁷ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg 2011, bes. 99–143.

³⁸ Eugen DREWERMANN, *Glauben in Freiheit*, Bd. I. *Dogma, Angst und Symbolismus*, Düsseldorf – Sothorn 1993, 596³⁵.

³⁹ «Die Wahrheit zwingt unseren Verstand, die Dinge so zu erkennen, wie sie sich in ihrer Wirklichkeit uns aufzwingen. Aber der Liberale will nicht, dass man ihm eine Wahrheit von außen her aufzwingt. Er will sich seine Wahrheit selbst machen, er will sich vom Dogma befreien. [...] Er meint, dass es seinem Gewissen zukommt, seine Regel, sein Gesetz zu sein [...]. Eben das ist jene Freiheit, die dem Liberalismus zu Grunde liegt. Auf Grund dieser verwirft der Liberale jede Autorität: die Autorität Gottes, der die Wahrheit ist, die Jesu Christi, der die Offenbarung ist, und die der Gesellschaft. So kommen wir ausgehend vom Protestantismus und über jene Philosophen, jene Liberalen und alle jene, die ihnen nachgefolgt sind, zur totalen Zerstörung der Gesellschaft.» (Marcel LEFEBVRE, *Vorträge und Rundbriefe von 1974 bis 1994*, aus dem Frz. übers. v. Ferdinand Steinhart, Stuttgart 1994, 43f).

⁴⁰ Vgl. LEFEBVRE, *Vorträge* (s. Anm. 39), 415.

⁴¹ Vgl. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963; DERS., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, Paderborn ³1968; DERS., *Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung*, aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas, Paderborn 2008.

WINFRIED HAUNERLAND · MÜNCHEN

IN TREUE ZUM AUFTRAG JESU

Die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Christseins heute

Es gehört mittlerweile zu den religionssoziologischen Allgemeinplätzen, dass – zumindest im deutschen Sprachraum – die alte katholische Volkskirche nicht mehr existiert und die Sozialgestalt der Kirche im Wandel ist.¹ Gibt es bei dieser eher negativen Beschreibung noch weitgehend Übereinstimmung, so bleibt dagegen strittig, wohin die Entwicklung geht und vor allem gehen soll. Vieles spricht dafür, dass zumindest mittelfristig volkskirchliche Elemente weiterhin existieren und von vielen erwartet werden. Gleichzeitig wird der Glaube immer weniger gesellschaftlich gestützt, so dass die persönliche Entscheidung des Einzelnen für den Glauben immer wichtiger wird. Der Absolutheitsanspruch Jesu und die universale Sendung der Kirche verbieten aber, in einer kleinen Herde der Entschiedenen das Heil zu sehen, weil diese allzu schnell den Charakter einer abgeschlossenen Sekte erhalten würde. Dieser derzeit offene Transformationsprozess der Kirche beunruhigt und kann Angst machen. Er ist allerdings unserer Generation aufgegeben und unvermeidlich. Eine zukunftsgerichtete Antwort kann dabei weder in einem unbeweglichen «weiter so wie bisher» bestehen, noch in einer unkritischen Angleichung an den Zeitgeist.

In dieser Situation ist es von entscheidender Wichtigkeit, gültige Orientierungspunkte zu finden und verbindliche Kriterien zu entwickeln. Dabei reicht es weder lehramtliche Entscheidungen zu wiederholen noch den Wegfall alter Plausibilitäten anzuerkennen. Vielmehr muss die Entwicklung selbst in den Blick genommen und im Licht des Evangeliums befragt werden. Unter diesem Gesichtspunkt soll im Folgenden die Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils näher betrachtet werden, dass die Teilnahme an der Eucharistie «Quelle und [...] Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» (LG 11) ist. Nun kann man natürlich fragen, ob diese Aussage eine zutreffende Beschreibung kirchlicher Wirklichkeit zur Zeit des Konzils war.

WINFRIED HAUNERLAND, geb. 1956, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Direktor des Herzoglichen Georgianums in München.

Wichtiger aber ist es zu überlegen, inwieweit diese Aussage auch für die Gegenwart gilt. Zu prüfen ist vor allem, ob sich mit dieser Formulierung auch ein theologisch legitimer und spirituell fruchtbarer Anspruch an eine christliche Existenz am Beginn des dritten Jahrtausends verbindet.

1. Die gesellschaftliche Verortung der Eucharistie

In volkskirchlich geprägten Kontexten, die am deutlichsten im ländlichen Bereich bestimmend waren, hatte die sonntägliche Messfeier für die Dorfgemeinschaft eine wichtige gesellschaftliche Funktion. Weil der Sonntag und in seinem Zentrum die Messfeier die Arbeitswoche unterbrachen, war die Feier des Herrentages und des Herrenmahles für den gemeinsamen Rhythmus aller Dorfbewohner von großer Bedeutung. Hier kamen idealtypisch alle, die im Dorf lebten, zusammen. Soziale Unterschiede wurden zwar nicht aufgehoben, waren aber insofern relativiert, als alle an demselben Gottesdienst teilnahmen.

Die Sonntagsmesse war dabei der zentrale Dorftreff, so dass häufig mit ihm andere gemeinschaftliche Aktivitäten verbunden waren: Amtliche Bekanntmachungen fanden nach dem Gottesdienst statt, der Kirchplatz wurde zur Nachrichtenbörse, der Frühschoppen gab den Männern Raum für Austausch und Beratungen. Wo Menschen auf entlegenen Almen und Höfen lebten und nur am Sonntag zum Gottesdienst in das Dorf kamen, öffneten nach der Messe die Geschäfte, damit die Landbewohner ihre wöchentlichen Einkäufe tätigen konnten. Die Teilnahme an der Messfeier war deshalb keine isoliert religiöse Frage, sondern gehörte mit einer Selbstverständlichkeit so zum alltäglichen Leben, dass viele Katholiken früherer Generationen ihre Anwesenheit bei der Sonntagsmesse vermutlich niemals grundsätzlich problematisiert haben.

Tendenziell dürfte dies zumindest außerhalb der großen Städte auch noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts gegolten haben. Bedenkt man, dass zu den mehr als 50 % der Katholiken, die an den sog. Zählsonntagen bei der Sonntagsmesse gezählt wurden, noch jene hinzuzurechnen sind, die zu klein oder alt und krank waren und deshalb nicht am Gottesdienst teilnahmen, dürfte eher die Nichtteilnahme als die Teilnahme begründungspflichtig gewesen sein. Der Lebensrhythmus der Gesellschaft nahm weitgehend auf die Sonntagsmesse Rücksicht: Selbst Fußballspiele wurden seinerzeit nicht am Sonntagvormittag angesetzt.

Im Ablauf der Woche war von daher die Sonntagsmesse ein Höhepunkt. Ob sie von den Einzelnen auch als Quelle für ihr christliches Leben

empfunden wurde, sei dahingestellt. Sicher aber kann man davon ausgehen, dass die Predigt, die entweder innerhalb der Messfeier stattfand oder ihr vorausging oder nachfolgte, faktisch fast alle Katholiken erreichte. Nicht nur Nachrichten und Informationen konnten also im Umfeld der Messfeier ausgetauscht werden. Hier war auch eine großartige Möglichkeit, das Evangelium zu verkünden und Hinweise für ein christliches Leben zu geben und dabei annähernd alle Katholiken zu erreichen.

Vor dem Hintergrund dieser idealtypischen Skizze ist evident, dass die Messfeier heute kaum noch eine gesellschaftlich zentrierende Funktion hat. Spätestens durch die Wanderbewegungen nach dem II. Weltkrieg löste sich in Deutschland die konfessionelle Einheitlichkeit vieler Orte auf. Mehr und mehr wuchs auch die Gruppe derer, die keiner der beiden großen Kirchen angehörte. Die Austauschbeziehungen zwischen Ost und West nach dem Fall der Mauer 1989 und der deutschen Vereinigung 1990 verstärkten ebenfalls die Entwicklung, sodass mittlerweile jeweils weniger als ein Drittel der Bevölkerung Deutschlands der katholischen oder evangelischen Kirche angehören. Bedenkt man darüber hinaus, dass mittlerweile nur 12,3 % der Katholiken an den Zählsonntagen des Jahres 2011 die Messe mitgefeiert haben, dann waren dies zwar mehr als 3 Millionen, die allerdings im Verhältnis zu einer Bevölkerung von knapp 83 Millionen keine 4 % ausmachen und mit ihrem Sonntagsverhalten immer weniger Einfluss auf die Gesellschaft haben.² Eine zentrierende und prägende Kraft für das ganze Sozialwesen geht von daher heute von der Messfeier nicht mehr aus.

2. Zur spirituellen Bedeutung der Eucharistie

Jede generalisierende Aussage zur Spiritualität der Katholiken ist vermessen. Aber es spricht doch viel dafür, dass die Spiritualität vieler katholischer Christen bis zum Vorabend des II. Vatikanischen Konzils eng mit der Messfeier verbunden war. In der Liturgischen Bewegung gab es Bemühungen, die Mitfeier der Messe selbst mehr zur Quelle der Frömmigkeit werden zu lassen. Aber auch dort, wo eher private Frömmigkeitsformen wie der Rosenkranz gepflegt wurden, schloss man sich damit doch häufig der Messfeier des Priesters an. Bedenkt man, dass die Messfeier mit dem II. Vatikanum als Feier des Paschamysteriums zu bestimmen ist, dann geht es in ihr um das Christusmysterium mit seinem Höhepunkt in Tod und Auferstehung des Herrn. Nichts anderes steht aber auch im Zentrum des Rosenkranzgebetes, denn der Rosenkranz ist in seiner Substanz eine Betrachtung des Lebens Jesu und damit des Erlösungsgeschehens. Dass die Volksfrömmigkeit

auf diese Weise einen volkssprachigen Anschluss an die lateinische Messfeier gesucht hat, war zwar mit dem Wechsel der gottesdienstlichen Handlungsebene verbunden, bewahrte aber doch eine erstaunliche, freilich in früheren Zeiten nicht unbedingt immer wahrgenommene Korrespondenz auf der Inhaltsebene.

Selbstverständlich war lange Zeit die Rede vom Messopfer, das als Ausdruck katholischer Identität verstanden wurde. Stark ist die Opfermetaphorik etwa bei den Offertoriumsliedern der sog. Messliedreihen und bei den Gebeten zur Opferbereitung in den sog. Messandachten. In diesen Texten geht es sowohl um den Gedanken der Selbstaufopferung als auch um das Opfer Christi selbst.³ Stärker als die lateinisch vollzogenen Gebete der Liturgie dürften diese Betrachtungstexte die volksfrommen Vorstellungen ausgedrückt und geprägt haben. Ein Hinweis darauf, dass Messopferfrömmigkeit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts selbstverständlicher Bestandteil katholischer Spiritualität war, findet sich bei Heinrich Böll (1917–1985). In seiner Erzählung «Der Zug war pünktlich», mit der Böll 1949 an die Öffentlichkeit trat, wird das vordergründig sinnlose Sterben des jungen Soldaten Andreas durch das Messopfer, das der befreundete Kaplan Paul feiert, als Opfertod gedeutet. Ohne hier näher auf Böll und diese Erzählung eingehen zu können, zeigt das Beispiel, dass es damals offensichtlich gelingen konnte, das Wesen des Messopfers mit einem Lebensschicksal und ein Lebensschicksal mit dem Messopfer zu interpretieren.⁴

So geht auch Józef Niewiadomski davon aus, die Frömmigkeit sei im Anschluss an die opfertheologischen Lehren des Konzils von Trient lange Zeit bestimmt gewesen von der vagen «Vorstellung von einem Opfer, das von Gott verlangt wird, welches beim letzten Abendmahl begann, am Kreuz seinen Höhepunkt fand, im Himmel weitergeht und in der jeweiligen Messe gegenwärtig gesetzt (oder aufs neue vollzogen) wird».⁵ Die damit verbundene Lehre von den Messopferfrüchten erlaubte es, durch die Feier der Messe anderen Gutes zu tun und für sich selbst die Barmherzigkeit Gottes zu erwirken. Niewiadomski stellt aber dann fest: «Diese Konzeption zerbrach im Kontext der kulturellen und kirchlichen Veränderungen im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Gerade als das Konzil emphatisch die Eucharistiefeier zum Zentrum und Mittelpunkt des kirchlichen Lebens erklärte und mit seiner Liturgiereform alle anderen Formen des liturgischen Handelns in den Hintergrund drängte, stürzte diese Theologie der Eucharistie in sich zusammen, weil der Schlußstein des ganzen Gebäudes wegfiel.»⁶ Theologie und Spiritualität nahmen nämlich Anstoß an der Vorstellung, dass Gott durch ein Opfer versöhnt werden muss und dass er das Leid von Opfern will.

Es müssen hier nicht die inhaltlichen Probleme dieser Entwicklung beschrieben werden. Aber die Konsequenzen für die Eucharistiefrömmigkeit sind relativ klar. Die konziliare Bestimmung der Eucharistie als Feier des Paschamysteriums wurde nicht prägend, obwohl diese die Chance enthalten hätte, auch die Messopfertheologie in einen neuen Kontext zu integrieren.⁷ Stattdessen wurde nun endlich auf breiter Front das Anliegen der häufigeren Kommunion aufgegriffen, das bereits seit Pius X. und der Liturgischen Bewegung im Raum stand. Nicht wenige allerdings befürchten, dass die weitgehend selbstverständliche Teilnahme an der sakramentalen Kommunion im Laufe der Zeit immer weniger als Begegnung mit dem lebendigen Christus geglaubt wird, sondern primär als Zeichen horizontaler Gemeinschaft der konkret Versammelten angesehen wird. Offen bleiben muss, wieweit die Feiergemeinde als Kirche und damit als lebendiger Christus verstanden wird. Je weniger dieser Christusbezug allerdings die Glaubensvorstellung der Mitfeiernden prägt, umso mehr ist nicht die Eucharistie als Sakrament und sakramentale Feier die Quelle, aus der die Kraft für den Alltag erwächst, sondern die gottesdienstliche Versammlung wird zur gegenseitigen Stärkung derer, die zum Gottesdienst kommen. Diese Form der Stärkung ist aber nicht Inhalt des Glaubens, sondern will erlebt und erspürt werden. Wird hier nichts mehr positiv empfunden, ist es nicht verwunderlich, wenn die Feier selbst zunehmend zur Disposition steht.

3. Zur kirchlichen Bedeutung der Eucharistie

Die Verpflichtung des einzelnen Katholiken, am Sonntag an der Messe teilzunehmen, ist vielfach eher individualistisch verstanden worden. Von der Sache her wird man allerdings zuerst die ekklesiale Bedeutung der sonntäglichen Eucharistie herausstellen müssen. Wo Eucharistie gefeiert wird, entsteht Kirche. Im Stiftungsbefehl Jesu «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24f) ist nicht nur ein Sakrament begründet, sondern die Kirche selbst. Papst Benedikt XVI. macht darauf aufmerksam, dass nach dem evangelischen Theologen Ferdinand Kattenbusch (1851–1935) «die Stiftungsworte Jesu beim Letzten Abendmahl der eigentliche Akt der Kirchengründung seien. Damit habe Jesus seinen Jüngern das Neue gegeben, das sie zusammenschloss und sie zur Gemeinschaft machte. Kattenbusch hatte recht: Mit der Eucharistie ist die Kirche selbst gestiftet.»⁸

Folglich muss die Kirche um der Treue zu ihrem Herrn willen Eucharistie feiern. Sie verpflichtet die Gläubigen also primär nicht deshalb zur sonntäglichen Messfeier, weil sie dies für die beste spirituelle Übung hält,

sondern weil die Kirche als Ganze davon lebt, dass sie sich regelmäßig um ihren Herrn versammelt, wie er es ihr aufgetragen hat. Wenn jedoch die Kirche ohne die Messfeier nicht in Treue zu ihrem Herrn existiert, dann sind nicht die eigenen Bedürfnisse und die Disponiertheit des Einzelnen legitime Kriterien für ihre Mitfeier.⁹ Die Eucharistie ist vielmehr die Quelle des christlichen Lebens, weil christliches Leben ohne die kirchliche Gemeinschaft nicht denkbar ist und weil es deshalb immer wieder rückgebunden sein muss an diese Kirche, die in jeder Messfeier Ereignis wird.

Nun werden allerdings gottesdienstliche Feiern zunehmend als kirchliche Dienstleistung an ihren «Kunden» verstanden. Auch viele Getaufte erwarten etwas *von* der Kirche, wollen aber nicht selbst Kirche sein. Damit korrespondiert der Anspruch an die Hauptamtlichen, den Gottesdienst so zu gestalten, dass er den Erwartungen der «Nutzer» und «Konsumenten» entspricht. Es liegt auf der Hand, dass der Gottesdienst und die Verantwortlichen damit leicht überfordert sind. Natürlich sollen sie alles tun, damit die Messe wirklich als Feier und somit auch als festliche Unterbrechung des Alltags erfahren und auf diese Weise zu einem Zenit in der Woche werden kann. Aber die Messfeier ist nicht dann die wirkliche Klimax, wenn sie als emotionales Highlight empfunden wird. Sie ist der Höhepunkt im christlichen Leben, weil der Christ hier in sakramentaler Weise mit seinem Herrn und mit dessen Erlösungshandeln verbunden ist. Nicht die Erlebnisqualität macht die Würde und den Wert der Messe aus, sondern ihre Sakramentalität.¹⁰ An alle, die zur Eucharistiefeier versammelt sind, ergibt sich daraus der Anspruch, nach bestem Vermögen so zu feiern, dass das Heilige, was gefeiert wird, auch angemessen zum Ausdruck kommt und als Heiliges auch rezeptionsästhetisch wahrgenommen werden kann.

Die Eucharistie bzw. die Messfeier steht somit im Zentrum christlicher Existenz, die ihr Leben ganz von Christus her zu verstehen sucht, ihn in der Gemeinschaft der Kirche erkennt und auf ihn hin die ganze Spiritualität ausrichtet. Damit bekommen alle religiösen Übungen allein von ihm her ihren Wert, und alles Tun im Alltag findet bei ihm das entscheidende Kriterium.

Ist aber eine solche exklusive Ausrichtung der Spiritualität heute normal und zu erwarten? Muss die Kirche nicht davon ausgehen, dass bis in ihre engsten «Funktionärskreise» hinein Religiosität diffus und Spiritualität eine individuelle Konstruktion aus unterschiedlichen Traditionen wird? Wäre es nicht realistischer, sich auf den Wettbewerb der Angebote einzulassen – auch aus der Überzeugung, dass das eigene Angebot, das Evangelium Jesu Christi, in der Konkurrenz der Religionen gut bestehen kann?

In der Tat stellt sich hier die Frage, wieweit der Gottesdienst der Kirche und vor allem die Eucharistie selbst eine missionarische Dimension haben oder ob nicht konsequenter bedacht werden muss, dass die Eucharistie Selbstvollzug der Kirche ist, die mit dem Heiligsten, was sie hat, nicht auf den Marktplatz und unter die Ungläubigen gehen darf. Die Alte Kirche entließ sogar die Taufbewerber vor dem Gebet der Gläubigen und der Eucharistiefeyer, weil die gemeinsame Feier der Eucharistie erst der Abschluss eines intensiven Weges zum Glauben und in die Kirche war.

Es ist illusorisch, dass die Messfeier für alle, die eher zufällig hinzutreten, zur Quelle und zum Höhepunkt ihres Lebens werden kann. Denn die Messfeier ist ein kirchlicher Akt, der eine grundlegende Vertrautheit mit dem Symbolsystem der Glaubensgemeinschaft, den sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucksformen wie den Glaubensinhalten voraussetzt.¹¹ Daraus muss nun nicht gefolgert werden, dass nur die vollständig Entschiedenen und Überzeugten – wenn es diese denn gibt – zum Gottesdienst zugelassen werden sollen. Aber es empfiehlt sich eine Gelassenheit im Blick auf jene, die – obwohl sie getauft sind – das Ja zu Christus und seiner Kirche bzw. das Ja zu Christus in seiner Kirche noch nicht vollzogen haben. Um ihren Glauben zu wecken bzw. ihnen zu helfen, den Glauben zu vertiefen, muss die Kirche andere Wege suchen und finden, als dass sie die Feier der Eucharistie oberflächlich attraktiver zu machen sucht.

Dabei ist zu vermuten, dass Kirchenerfahrung und Eucharistieerfahrung in einem Wechselverhältnis stehen. Wo eine grundsätzliche Offenheit für die Kirche als Mysterium, d. h. als Heilssakrament, existiert, erschließt sich auch die sakramentale Dimension der Eucharistie und umgekehrt. Denn was in der Messe vollzogen wird, ist das Wesen dessen, was Kirche ist: Die Kirche ist Gemeinschaft der Getauften, die auf das Wort Gottes hören und den Auftrag des Herrn aufgreifen: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» Die Kirche ist die überindividuelle und gemeinschaftliche Form des Christseins und so der Ort, an dem damit ernst gemacht wird, dass man Christ immer mit anderen ist. So ist die Eucharistie niemals ein individuelles Heilsmedium oder eine exklusive Spiritualitätsquelle. Sie ist dies nur, insofern die Feiernden sich in die Gemeinschaft der Glaubenden einbinden lassen.

4. Zur existentiellen Bedeutung der Eucharistie

Die theologisch normative Bedeutung der Eucharistie für die Kirche und damit für jede Form der Nachfolge Jesu ergibt sich aus dem Stiftungsauftrag Jesu: «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» So ist sie sakramental und gleichsam

objektiv die Quelle, aus der die Kirche je neu geboren wird, und der Höhepunkt, bei dem sie in dichtester Weise bei ihrem Herrn ist und zugleich auf die Vollendung des Reiches Gottes verwiesen wird. Dass aber die Eucharistie an sich und die Teilnahme an ihr für den Einzelnen der Höhepunkt seines christlichen Lebens ist und damit eine Feier, die er als Quelle seines Glaubens und seines Handelns *erfährt*, kann nicht verordnet werden. Hier ergeben sich Herausforderungen, die nicht nur von den anthropologischen Gegebenheiten der Spätmoderne beeinflusst sind, sondern sich auch aus den Strukturveränderungen der Pastoral in der Gegenwart ergeben. Existentiell kann sich an diesen Transformationen häufig mehr entscheiden als an theologischen Erkenntnissen und spirituellen Impulsen.

Bekanntlich sind die pastoralen Strukturreformen eine Antwort auf drei grundlegende Entwicklungen in der deutschen Kirche: Es gibt weniger Katholiken und noch weniger, die regelmäßig am Leben ihrer Pfarrgemeinden und am Gottesdienst teilnehmen; die finanziellen Ressourcen der Kirche sind geringer geworden; die Zahl der Priester, vor allem der aktiven Priester, ist dramatisch gesunken. Wahrgenommen wird zuerst der «Priestermangel», wenn die üblichen Gottesdienste nicht mehr wie bisher gefeiert werden können. Das bezieht sich sowohl auf die Erwartungen bei den Kasualien, als auch auf die regelmäßigen Gottesdienste im Laufe der Woche. Die gesamte (aktive) Pfarrei merkt dies dann, wenn die Zahl und Zeiten der sonntäglichen Messfeiern verändert werden oder wenn gar in einer Kirche, wo bisher regelmäßig die Sonntageucharistie stattfand, auf Dauer die Messfeier aufgegeben oder gelegentlich durch eine Wort-Gottes-Feier ersetzt werden muss.

Dass die ekklesialen und sakramentalen Argumentationen in der Regel die betroffenen Gemeinden nicht überzeugen, kann nicht überraschen, wenn ernst genommen wird, dass auch heilige Dinge von Sekundärmotivationen gestützt werden und gestützt werden müssen. Weil das Sakramentale zuerst eine geglaubte Wirklichkeit ist, braucht diese im Alltag Stärkung durch Erfahrungen, die häufig auf der sinnlichen und emotionalen Ebene angesiedelt sind. Dabei ist es dann durchaus entscheidend, welcher Priester dem Gottesdienst vorsteht, welche Menschen an diesem Gottesdienst sonst noch teilnehmen, welche Lieder gesungen werden, in welchem Raum gefeiert wird und wie der Zeitpunkt sich in den eigenen Lebensrhythmus eingefügt hat. Jede Änderung in diesen theologisch an sich untergeordneten Rahmenbedingungen und Gestaltfragen kann die implizit gefällte Grundentscheidung, regelmäßig an der Sonntagsmesse teilzunehmen, in Frage stellen. Wer pastorale Verantwortung für solche Veränderungen hat, muss damit in aller Nüchternheit rechnen.

Umso wichtiger ist, dass Strukturveränderungen nicht nur als ständiger Rückbau wahrgenommen werden. Es kann nicht zielführend sein, mit letzter Kraft alle Gottesdienstorte zu erhalten und auch dort noch Messe zu feiern, wo die Feiergestalt dem Feiergehalt langfristig nicht mehr gerecht wird. Unter diesem Gesichtspunkt sollten die Überlegungen zu sogenannten «Eucharistiezentren» nicht einfach ideologisch abgelehnt werden.¹² Natürlich kann es nicht darum gehen, mit diesen Kirchen allein die Sicherung der Sonntagspflicht zu garantieren und all denen ein schlechtes Gewissen zu machen, die den Aufbruch in die Zentralkirchen nicht mitmachen. Auch wäre es zu kurz gegriffen, die Anzahl und Anlage der Eucharistiezentren von der voraussichtlichen Zahl der Priester abhängig zu machen.¹³ Zu überlegen wäre vielmehr, welches Leben an kirchlichen Zentren möglich sein muss, damit dort nicht nur isoliert die Messfeier sichergestellt wird, sondern sich um diese Messfeier auch eine lebendige Gemeinde bilden kann. Diese Gemeinde darf sich weniger am vermeintlichen Ideal der Dorfpfarrei orientieren, sondern muss sich als kreative Nachfolgerin der großen Stadtpfarrei verstehen, die immer schon eine Gemeinschaft von Gemeinschaften war, in der eine Vielzahl von Vereinen und Verbänden, Gruppierungen und altershomogenen Treffpunkten variantenreiche Anknüpfungspunkte bot.

Die Eucharistiezentren müssen in den gemeinschaftlichen Messfeiern ihr Zentrum haben, dürfen sich aber gerade nicht auf die zentrierende sonntägliche Eucharistie beschränken. Hier müssen Menschen zusammenkommen, die miteinander Kirche sein wollen und dabei immer wieder Offenheit für die Anderen, die Neuen und die Suchenden einüben. Eucharistiezentren dürfen gerade keine isolierten Gottesdienstzentren sein, sondern müssen Gemeinde- und Pfarreizentren sein, in denen man fast zu jeder Zeit Menschen trifft, die ihr Leben aus dem Glauben heraus gestalten wollen.

Natürlich brauchen solche Eucharistiezentren unter den gewachsenen Bedingungen Deutschlands nicht nur einen Pfarrer, sondern auch weitere geschulte und kompetente hauptberufliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Priester, Diakone und Laien. Aber diese Zentren sind nicht lebensfähig, wenn sie nur von den Hauptberuflichen leben. Sie sind nur dann der Mittelpunkt christlichen Lebens, wenn sie tatsächlich eine Form von Gemeinde bilden, die offen ist für viele, die sich nicht langfristig binden wollen. Als kirchliches Zentrum lebt aber eine solche Gemeinde von denen, die mit Selbstverständlichkeit den Gottesdienst und das Leben mittragen, weil es ihre Kirche und ihr Gottesdienst ist.

Hier liegt eine kaum überbrückbare Spannung zwischen dem, was Kirche ist und wie Eucharistie gefeiert wird, und dem, was das Lebensgefühl vieler Menschen der Gegenwart ausmacht. Kirche lebt von der Bindung,

lebt von denen, die diese Kirche bilden. Die Sehnsucht nach Freiheit und Individualität lässt dagegen heute viele vor einer festen Bindung und dauerhaften Entscheidung zurückschrecken. Dass wahre Freiheit erst dort realisiert wird, wo der Einzelne sich bindet, ist theoretisch erklärbar, aber für viele existentiell noch nicht eingeholt.

Vielleicht kann die Eucharistie auch erst dann zur wahren Quelle des christlichen Lebens und zu seinem Höhepunkt werden, wenn der Mensch sich zur existentiellen Bindung entscheidet, d. h. seine Freiheit realisiert und sein Leben bei Christus festzumachen versucht.

Damit wird nicht die Kirche der Vollkommenen gefordert, sondern eine Gemeinschaft erhofft, in der die Menschen sich gegenseitig immer wieder ermutigen, den Überschritt zu einer größeren Hingabe, zu einem entschiedeneren Einsatz, zu selbstloserer Liebe zu wagen. Dies aber erwächst nicht allein aus der theoretischen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, den Texten der Tradition oder dem Katechismus. Dies erwächst dort, wo die Einzelnen sich immer mehr mit Christus verbinden und sich von ihm aufnehmen lassen in das Geheimnis seines Lebens, in das Paschamysterium seines Todes und seiner Auferstehung.

Die Kirche glaubt, dass ihr dies immer geschenkt wird, wenn sie Eucharistie feiert. Die Mitfeier der Messe setzt keine besonderen spirituellen Erfahrungen voraus. Aber sie lebt von der Bereitschaft, den Glauben zu wagen, dass der Eucharistieglaube der Kirche glaubwürdig ist, auch wenn die einzelnen Mitfeiernden (noch) nichts gespürt haben und spüren. Nur wer sich auf diesen Glauben der Kirche zumindest für die Stunde des Gottesdienstes einlässt, hat die Chance, im Glauben zu erfahren, dass diese Feier Quelle seines alltäglichen Lebens als Christ werden kann und der Höhepunkt einer Woche, in der wir nicht untergehen müssen, weil die Mitte nicht von uns gemacht werden muss, sondern uns von Jesus Christus geschenkt wird. Der erste Schritt auf diese Erfahrung hin ist die Bereitschaft, zu seinem Gedächtnis zu tun, was er uns aufgetragen hat.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt/M. 1998.

² Vgl. *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2011/12*. Hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Arbeitshilfen 257), Bonn 2012, 20.

³ Vgl. Josef HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einem Überblick über die Geschichte dieser Bücher* (MThS.S 1), München 1950, 58–61 und 90–93.

⁴ Vgl. Heinrich BÖLL, *Der Zug war pünktlich. Erzählung* (dtv 818), München 1972, 77 und 123f. Dazu auch Winfried HAUNERLAND, *Die Messe – eine Opferfeier?*, in: ThPQ 146 (1998) 125–135, hier 134f.

⁵ Matthias SCHARER – Józef NIEWIADOMSKI, *Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde*, Innsbruck – Wien – Mainz 1999, 86.

⁶ Ebd., 87.

⁷ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution*, in: IKaZ 41 (2012) 616–625; DERS., *Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgie-theologischer Erneuerung*, in: George AUGUSTIN – Kurt KARDINAL KOCH (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens* (Theologie im Dialog 7), Freiburg – Basel – Wien 2012, 189–209.

⁸ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 158.

⁹ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *«Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse». Vorüberlegungen zu einer diakonischen Gottesdienstpraxis*, in: HID 60 (2006) 49–63.

¹⁰ Die von Karl-Heinz MENKE (*Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012) aufgeworfene Problematik verdiente es in der Tat, ohne Polemik bedacht und geklärt zu werden.

¹¹ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Gottesdienst als «Kulturleistung». Von der Notwendigkeit und den Zielen liturgischer Bildung*, in: LJ 55 (2005) 67–81.

¹² Vgl. Walter KARDINAL KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 396–399; auch Martin WERLEN, *Anstößiges zu einer Zukunft der Pastoral in der Schweiz. Eine Provokation*, in: *Leib Christi sein – feiern – werden. Ort und Gestalt der Eucharistiefeier in der Pfarrei*, im Auftrag des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz in Freiburg und des Instituts für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg i. Üe. hg. v. Martin KLÖCKENER – Peter SPICHTIG unter Mitarb. v. Andrea KROGMANN, Freiburg i. Üe. 2006, 17–23.

¹³ Vgl. in diesem Sinn etwa Giovanni B. SALA, *Können Laien Pfarrer sein? Zur Frage der Teilhabe Nichtgeweihter an der pfarrlichen Leitungsvollmacht in der Kirche. Dogmatisch-pastorale Erwägungen*, in: FKTh 14 (1998) 189–212, hier 206; für Sala ergibt sich, «daß eine Diözese so viele Eucharistiezentren haben soll, wie die Zahl der Priester ist, die sie aktiv in der Seelsorge einsetzen kann». Kritisch dazu Bernhard KIRCHGESSNER, *Eucharistiegemeinde contra Pfarrgemeinde?*, in: Anzeiger für die Seelsorge 109 (2000) 509–513.

JULIA KNOP · WUPPERTAL

«BIS DU KOMMST IN HERRLICHKEIT!»

Zeit-Zeichen Eucharistie

Vormals suchte man die eschatologische Relevanz der Eucharistie v.a. in ihrer Bedeutung für den einzelnen Lebenden oder Verstorbenen zu bestimmen, für dessen jenseitiges Seelenheil man das Sakrament (auch) feierte. Solche Zugänge, denen bisweilen eine erstaunlich detaillierte Kunde über Ort und Ablauf der «letzten Dinge» beigegeben war, wurden in jüngerer Zeit in mehrfacher Hinsicht aufgebrochen. Entscheidend war dabei zweierlei: zum einen die Erkenntnis, dass Eschatologie keine Lehre in Gestalt sicheren Wissens und eindeutiger Systeme sein kann, sondern der Versuch, Welt und Geschichte im Lichte Jesu Christi auf ihre Vollendungsgestalt hin zu entwerfen;¹ zum anderen eine theologisch vertiefte Sicht auf die Sakramente als Glaubensäußerungen der Kirche in unserer Erdenzeit.

Befragt man die Feier der Eucharistie aus dieser Perspektive, treten drei Bereiche hervor, die weniger das Schicksal des einzelnen *post mortem* projizieren als vielmehr die Selbst- und Weltdeutung der Gläubigen thematisieren, die sich in dieser Zeit betend auf Gottes Vollendung hin ausstrecken. Im eucharistischen Beten wird (1) eine bestimmte Wahrnehmung von Zeit erkennbar. Zeitlichkeit wird als Geschöpflichkeit identifiziert und von Gottes Ewigkeit unterschieden, wobei Zeit und Ewigkeit nur insofern Alternativen bilden, als mit ihnen die fundamentale Differenz des Geschöpfes von seinem Schöpfer benannt wird. Die Feier des Gottesdienstes wird (2) als gläubiger Umgang mit den Zeiten verständlich, derer sich der ewige Gott als mächtig erwiesen hat, ohne dass die Linearität der Geschichte durchbrochen und die Ausständigkeit des Zukünftigen übersprungen wird. Die eschatologische Dimension der Eucharistie ist auf dieser Grundlage (3) die eschatologische Dimension der pilgernden Kirche selbst, die in der Spannung des schon angebrochenen Heils auf dessen Fülle erst zugeht.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol. habil., Privatdozentin für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, z. Zt. Vertretung des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Bergischen Universität Wuppertal.

1. Zwischen Himmel und Erde. Beten in der Zeit

Den Einstieg soll ein Blick in die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils bilden. In Nr. 8, der für die Fragestellung entscheidenden Passage, an deren Breviloquenz die einschlägigen Kommentare Maß zu nehmen scheinen, heißt es:

In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem, zu der wir als Pilger streben, gefeiert wird; [...] mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres singen wir dem Herrn den Lobgesang der Herrlichkeit; [...] wir erwarten den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er selbst, unser Leben, erscheinen wird und wir mit ihm erscheinen werden in Herrlichkeit.

Die Liturgie wird hier einerseits klar unter einen Zeitindex gestellt. Die Feier des Gottesdienstes geschieht *in Erwartung* der Parusie; ihre Dauer und Bedeutung erstrecken sich auf die Geschichte zwischen erstem und zweiten Advent Jesu Christi. Mit der Erdenzeit ist auch die (irdische) Liturgie befristet. Christen feiern so lange Eucharistie, bis Jesus wiederkommt in Herrlichkeit – «keinen Tag länger»². Andererseits postuliert die Passage eine nicht näher bestimmte Verschränkung bzw. Durchlässigkeit der himmlischen Liturgie für die Erdenzeit. Gleichzeitigkeit mit der Liturgie der Himmel sei nicht erst für das Ende der Zeiten zu erwarten, sondern bereits hier und jetzt erfahrbar. Die Anspielungen auf Formulierungen aus dem seinerzeit allein in Gebrauch befindlichen *Missale Romanum 1570/1962*³ zeigen: Kirchliche Liturgie beansprucht einen «Vorgeschmack» der himmlischen Herrlichkeit. Die himmlische Liturgie der Engel und Heiligen, d.h. die Vollendungsgestalt der kreatürlichen Gottesverehrung, reiche aufgrund der Verbundenheit von himmlischem und irdischem Gottesvolk (vgl. SC 49, 1) hinein in den Gottesdienst der Erdenzeit. Damit ist ein eschatologisch diskussionswürdiges Zeit-Fenster aufgemacht. Vorkosten (*praegustare*) und teilnehmen (*participare*) ist mehr als einer offenen Zukunft entgegenzugehen. Dieses «Mehr» wird in der Konstitution freimütig konstatiert, ohne dass die Konzilsväter erläuterten, wie eine solche Berührung von Himmel und Erde zu denken sei.

Wie kommt in den Eucharistiebeten selbst diese irdische Anteilnahme an der himmlischen Liturgie zum Tragen? Präfation und Schlussdokologie der im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform entwickelten Hochgebete II–IV⁴, auf die sich die folgenden Ausführungen beschränken, spannen jeweils denselben Bogen: Das Eucharistiegebet als Ganzes wird als Ausdruck der Verherrlichung des Schöpfers verständlich, als Vollzug dessen,

was dem Menschen als Geschöpf zuinnerst entspricht. Sie geschieht ganz ausdrücklich in dem Jes 6, 3 nachempfundenen Sanctus, das als gemeinsamer Lobgesang des irdischen und himmlischen Gottesvolks vorgestellt wird; außerdem in der Schlussdoxologie der Hochgebete. Während die Präfation des II. Hochgebets rememorativ Schöpfung und das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus als *Grund* des Dreimalheilig anführt («darum [ideo] preisen wir dich»: M 480), konstatieren die Hochgebete III (Postsanctus) und IV (Präfation) schlicht das Faktum bzw. die Angemessenheit der Verherrlichung Gottes durch seine Geschöpfe. Ein explizit eschatologischer Ausblick des Gotteslobs findet sich in den Interzessionen des IV. Hochgebets. Er hat bezeichnenderweise die Form einer zeitlich strukturierten Bitte, die sich auf Künftiges bezieht: «Und wenn (ubi) die ganze Schöpfung von der Verderbnis der Sünde und des Todes befreit ist, [dann] lass uns zusammen mit ihr dich verherrlichen in deinem Reich» (M 509). Unmittelbar vor der Doxologie bittet die Kirche im II. Hochgebet um Gottes Erbarmen, damit, so die in diesem Fall *finale* Bestimmung, die Beter der Teilhabe am ewigen Leben gewürdigt werden und Gott (ewig) loben und preisen (M 488). In der Sache parallel, in der Perspektive anthropologisch gewendet, führt die entsprechende Bitte aus dem III. Hochgebet zumindest im Lateinischen das beständige, d.h. weder aufhörende noch unterbrochene, Gotteslob als eschatologisches Ziel des Menschen ein.⁵

Gott wird in der Präfation des IV. Hochgebets als der angesprochen, welcher *vor* den Zeiten («*ante saecula*») ist und in Ewigkeit bleibt (M 502). Sein Heilshandeln an uns Menschen aber geschieht, wie vielfach zur Sprache kommt, *in* diesem *saeculum*, das darum zum Raum der Gottesbegegnung werden kann. Gemeint ist unsere Erdenzeit, aus der die Toten geschieden sind (HG III: M 499). Ihre Totalität steht als Chiffre für die Intention der Beter, sich ganz auf Gott ausrichten zu wollen: «*per omnia saecula saeculorum*.» Engel und Heilige, die «bessere Hälfte der Kirche»⁶, unterscheiden sich, was dies anbelangt, von ihrem irdischen Pendant (nur) darin, dass sie der paulinischen Aufforderung, ohne Unterlass zu beten (1 Thess 5, 7), tatsächlich folgen. Sie präsentieren, was der Kirche auf Erden erst instantan gelingt: das immerwährende Gotteslob des Geschöpfes im Licht des göttlichen Angesichts (z.B. HG IV, Präfation: M 502f). Bei ihnen ist die Sinnbestimmung des Geschöpflichen zum Existenzvollzug geworden. Das macht den Unterschied: Engel und Heilige tun ständig, was sie sind bzw. wozu sie geschaffen sind. Die irdische Kirche tut das nur dann und wann. Wenn sie aber in das «Dreimalheilig!» der Seraphim einfällt, ist sie realiter mit ihrem himmlischen Gegenstück verbunden (vgl. LG 50, 4): lebendiges Glied am mystischen Leib des Auferstandenen.

Im Selbstverständnis der Beter schlägt die Eucharistie also eine Brücke zum himmlischen Gotteslob. Man postuliert Gleichzeitigkeit und «Schicksalsgemeinschaft» (LG 51, 1) unter den Gläubigen aller Zeiten. Irdisches Gotteslob geschieht in der Vorstellungswelt der Eucharistiegebete immer auch, aber nicht nur prognostisch, nicht nur in Erwartung von etwas, das erst in ferner Zukunft einmal kommen wird. Vielmehr gehen die Beter davon aus, dass sie bereits instantan an etwas partizipieren, das schon jetzt – im Präsens einer Verheißung – gegeben ist, auch wenn sie seine Erfüllung in einer von der Weltzeit unterschiedenen Sphäre verorten. So sehr seine Fülle und Vollendung für die Erdenzeit noch aussteht, so sehr prägt es ihre Gegenwart auf Erden.

Bemerkenswert ist die temporale Metaphorik des himmlischen Lobgesangs, wonach auch das Gotteslob der Engel und Heiligen dauert. Sie preisen Gott weder zeitlos noch ewig, sondern rastlos und unaufhörlich («incessanter»). Gottes Gegenwart wird auch seinen himmlischen Geschöpfen offenbar nicht jenseits ihrer Zeitlichkeit ansichtig. Deren Gottesdienst geschieht «Tag und Nacht, nie endet ihr Lobgesang» (HG IV, Präfation: M 503). In der Sprach- und Bildwelt der eucharistischen Hochgebete bleibt auch die himmlische Liturgie innerhalb der Sphäre des Geschöpflichen, steht auch sie unter Zeitindex. Allerdings beschreibt ihre Zeitlichkeit keinen Zeitpunkt auf oder nach der linearen Chronologie der Weltgeschichte, sondern zunächst nur ihre Weise, (vor Gott) zu sein: die einzige uns bekannte Existenzform all dessen, was nicht Gott ist, sondern ihm sein Dasein verdankt. Sofern es sich auf ihn bezieht, hat es schon jetzt «ewiges Leben».

2. Eucharistie: Gedächtnis einer Verheißung

Thomas von Aquin hat die temporale Struktur der Sakramentenfeiern symboltheoretisch bedacht (*S.th.* III q.60, a.3; q.73, a.4). In seiner Analyse stellte er weniger schöpfungstheologische Reflexionen darüber an, wie sich ein Geschöpf überhaupt auf Gott beziehen könne (nämlich zeitlich). Sein Interesse richtete sich darauf, wie die Sakramente im Allgemeinen und die Eucharistie im Besonderen Heilsgeschichte thematisieren, wie sie das Heute der Gläubigen auf Gottes Handeln in der Geschichte Jesu beziehen. Dazu entwickelte er die Eucharistie als dreidimensionales Zeit-Zeichen. Es nehme Bezug auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Als Erinnerungszeichen (*signum rememorativum*) verweise die Eucharistie auf Gewesenes. Sie sei Gedächtnis der Passion Jesu und seines *sacrificium*. Zugleich sei sie Heiligung derer, die jetzt mit Christus kommunizieren: *signum*

demonstrativum, Zeichen ihrer *communio* mit Christus im Heiligen Geist. Die zukunftsweisende Dimension des Sakraments versteht Thomas ausdrücklich eschatologisch: Das Kommende, welches das Sakrament präfiguriere, sei keine irdische Zukunft, nicht das «Übermorgen» innerhalb unseres *saeculum*, sondern die unverstellte Gottesschau, die «in patria», d.h. jenseits dieser Erdenzeit, erwartet werde. Darum werde sie schließlich drittens *signum prognosticum* genannt.

Lesern unserer Tage ist die dreifache Zeit-Dimension der Sakramente leichter vom menschlichen Zeitbewusstsein her zugänglich. Wir Menschen entwickeln, wie seinerzeit schon Augustinus es beschrieben hat⁷, Zeit-Konzepte: Vergangenes wird uns als Erinnertes und Zukünftiges als Erwartetes bewusst. Vergangenes ist verloren und Zukünftiges wäre reine Spekulation, sofern es nicht im Zeitbewusstsein des Einzelnen durch Erinnerung oder Erwartung in die Gegenwart geholt wird. So sehr wir uns bemühen, Zeit durch Uhren und Kalender objektiv zu messen – was zählt, ist zunächst die subjektive Wahrnehmung der Zeiten in unserer eigenen Gegenwart.

Wenn Menschen Eucharistie feiern, deuten und gestalten sie gemeinsam Zeit: Sie lassen ihr Heute von einem lange zurückliegenden Ereignis, dem Geschick Jesu Christi, bestimmen, dessen sie gedenken. Zwar entzieht sich sein Lebensweg ihrer eigenen Erinnerung. Dennoch messen sie ihm alles entscheidende Bedeutung zu und erzählen es von Generation zu Generation weiter. Jesu Geschick markiert in ihrem Weltverstehen eine Zeitenwende: Geschichte ist nicht nur der chronologische Ablauf, nicht nur das Vergehen von Zeit, sondern sie hat im Zeitbewusstsein der Gläubigen eine Mitte (Gal 4, 4; Eph 1, 10; vgl. HG IV, Postsanctus: M 504). Jesu Geschichte ist in ihrer Deutung «kanonische Geschichte»⁸, hermeneutisches Kriterium aller anderen Zeitpunkte. Zugleich offenbart das Geschick dessen, der war und der kommen wird, den Gläubigen eine innere Grenze der Erdenzeit. Sie wird ihre Vollendung jenseits bzw. als Abschluss des Zeitstrahls finden. Die Figur von erstem und zweitem Advent Christi macht Geschichte zur befristeten Zeit. «Zeit haben ist für die Heilige Schrift [und ebenso für die Feier der Liturgie deshalb] keine Zeitfrage, sondern eine Glaubenssache.»⁹

Solche Relationierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft drückt sich in der Eucharistiefeier in Symbol, Wort und Handlung aus.¹⁰ Eucharistisches Beten ist ganz wesentlich *anamnetisches* Beten, das des Heilshandelns Gottes gedenkt und sich seiner Heilzusage, das heißt: seines Gedenkens, anvertraut.¹¹ Das eucharistische Gedächtnis richtet sich dabei nicht aus historisch-archivarischem Interesse auf die Geschehnisse jener Zeit, sondern weil ihnen soteriologische Qualität, Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der heutigen Beter zugesprochen wird. Kirchliche Eucharistie

erinnert an das letzte Abendmahl, weil die testamentarischen Zeichen von Brot und Wein von Jesu Lebenshingabe am Kreuz zum Heil der ganzen Welt gedeckt sind. Der Gründonnerstag hat am Karfreitag und am Ostertag seinen lebendigen Kommentar erhalten, dessen Segen allen – den Vorangegangenen, den Zeitzeugen damals und künftigen Generationen – zuteilwerden möge.¹² Zugeordnete Sprachformen der Liturgie sind die Erzählung und die relativisch-rememorativ gehaltene *acclamatio nominis Dei* (Gott, der du einst...)¹³; vorherrschendes Tempus ist das Perfekt. Wer Eucharistie feiert, wird durch diese Erzählung zum Zeitgenossen eines Generationen übergreifenden Gedächtnisses. Er stellt sich in das «Spannungsfeld von Offenbarungswort und Interpretation»¹⁴ der symbolischen Erinnerung.

Nicht Vergangenheit als solche, sondern ihre Bedeutung wird also im Zeitbewusstsein der Feiernden vergegenwärtigt.¹⁵ Die Erinnerung gilt dem zeitübergreifenden Heilspotenzial, ihrem Überschuss an Verheißung, den die Beter aller Zeiten in den damaligen Ereignissen erkennen. Die lineare Abfolge der Weltzeit bleibt freilich bestehen. Liturgisches Gedenken durchbricht weder die Irreversibilität des Vergangenen noch die Ausständigkeit des Zukünftigen. Chronologie wird nicht durchkreuzt. Zeitpunkte werden nicht verewigt, sondern gedeutet. Auch das vollendete Ganze der Wirklichkeit, auf das die feiernde Gemeinde hofft – in der Bildsprache der Eucharistiegebete: das ewige Leben, die eschatologische Freude und Gemeinschaft¹⁶ – ist noch nicht Gegenstand der Erfahrung der jetzt Feiernden.¹⁷ Eucharistie ist Gedächtnisfeier als Erinnerung einer Verheißung. «Die Anamnese / das Gedächtnis wird so zur Antizipation, die *memoria passionis* wird zur *memoria futuri*.»¹⁸ Indem diejenigen, die heute Eucharistie feiern, in Gedächtnis, Bitte und Anbetung an Jesu Geschick partizipieren, d.h. (sakramental) mit ihm kommunizieren, treten sie realiter in diese Verheißung ein.

Wie lässt sich diese Vergegenwärtigung der Verheißung von damals beschreiben? Michael Theunissen hat sich in einer religionsphilosophischen Relecture des Gebetsglaubens Jesu mit der Zeitstruktur des christlichen Betens um das Reich Gottes befasst. Was er anhand des Jesus-Wortes «Wer bittet, der empfängt» (Lk 11, 10 // Mt 7, 8) für das Bittgebet entfaltet, ist im Ergebnis auf die Feier der Eucharistie übertragbar. Entscheidend ist seine Beobachtung, dass im überlieferten Jesus-Wort nicht nur das Bitten, sondern auch das Empfangen im Präsens formuliert wird. Gottes Herrschaft steht aus und ist in diesem Sinne strikt zukünftig. Aber als erbetene ist sie dem Beter zugleich präsent. «Die Verheißung ist im Noch-Nicht der Erfüllung doch selbst schon Erfüllung»¹⁹ – nämlich als Verheißung im Horizont des Glaubens. Gegenwart und Zukunft bleiben verschieden. Präsent ist das Ausstehende noch nicht als Erfülltes, sondern als gewiss Verheißenes: als frohe

Botschaft, welche die Gegenwart des Glaubenden schon jetzt prägt. «Der Glaubende [lebt] in der realen Präsenz dessen, worauf er sich ausstreckt. Er hat bereits die «Kräfte der zukünftigen Welt» geschmeckt (Hebr 6, 5). Wer im Glauben bittet, empfängt tatsächlich schon dadurch, dass er bittet²⁰: dadurch, dass er seine Zeit in Gottes Verheißung hineinstellt, sie von ihr her wahrnimmt und dem Anbruch der Gottesherrschaft traut. Zukunft bleibt Zukunft, aber Gegenwart verändert sich, wenn diese Zukunft nicht vage ist, sondern als heilsgesättigte mit Gewissheit erwartet und im gläubigen Handeln vorausgesetzt werden kann.

Grund dieser Glaubensgewissheit ist Gottes Treue in der Zeit, welche die Kirche anamnetisch vergegenwärtigt. Dankbar feiert sie nach 1 Kor 11, 26 das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Jesu, dessen Geschick den Überschuss an Verheißung begründet, den ihre geteilte Erinnerung birgt. Liturgische *Form* dieser Gewissheit ist die Bitte um den versprochenen Geist Jesu.²¹ In den konsekrierten Gaben von Brot und Wein, Jesu sakramentaler Gegenwart, findet sie Gestalt. Brot und Wein sind «Unterpfand» der gewiss erwarteten Vollendung.²² Darauf kam es Thomas an, der die eucharistische Präsenz Jesu nicht nur im Bewusstsein der Feiernden betonte, womit er vorausschauend eine Grenze des neuzeitlichen Zugangs zum Verständnis der Eucharistie vom synthetischen Zeitbewusstsein des Subjekts her markierte.²³

3. *In statu viatorum: Das eschatologische Gottesvolk*

Theodor von Mopsuestia, dessen Eucharistieverständnis eine für das christliche Altertum vergleichsweise starke eschatologische Prägung aufweist, hat die Befristung kirchlicher Sakramentenfeiern herausgestellt. Das Paulus-Wort aus 1 Kor 11, 26 verweise darauf, dass,

wenn unser Herr vom Himmel kommt und uns jenen künftigen Lebenswandel zeigen wird und an uns allen die Auferstehung bewirken wird, [...] notwendigerweise auch die Verwendung von Zeichen und Sinnbildern aufhören wird. Denn wenn wir erst einmal in der Wirklichkeit selbst sind, dann brauchen wir keine Zeichen mehr, die die Erinnerung an jenes künftige Geschehen wecken sollen.²⁴

Kirche und ihr Aktiv, die Feier der Eucharistie, aus der sie ist, was sie ist, sind Indizien für solche befristete Zeit. Kirche sein zu dürfen und «Eucharistie schon feiern zu können, ist eine hohe Berufung der Gemeinde; sie noch feiern zu müssen, verweist auf die noch ausstehende Vollendung»²⁵. Sakramente sind zeitbedingte Provisorien: Zeichen, die im Gedächtnis Jesu

Christi als Mitte und Fülle der Zeit gründen und das bisherige Ausbleiben seiner Wiederkunft reflektieren und gestalten (vgl. LG 48, 1). Zeichenhaft greifen sie auf das aus, was im Glauben erhofft wird, was aber, wenn es einmal da ist, keines Zeichens mehr bedarf. Unter den Bedingungen unserer Zeit und Geschichte präsentiert die Gemeinschaft der Gläubigen als Heilssakrament (vgl. LG 1; 48, 2) in ihren Sakramenten die «Gegenwart der anderen Realität als einer anderen, nämlich als einer Realität, die unter den gegebenen Bedingungen nicht anders ansichtig und gegenwärtig werden kann als durch ein Symbol».²⁶

Dass dies schon jetzt möglich und erfahrbar ist, verdankt die Kirche je neu ihrer Verbundenheit mit Jesus Christus. In seinem Geist weiß sie sich vereint mit allen, die ebenfalls an ihm Anteil haben. In seinem Geist stimmt sie in das Gotteslob der Himmel ein. Dass dies im Zeichen geschieht, signalisiert, dass sie noch an der Vorläufigkeit dieser Welt teilhat. Sie ist erst auf dem Weg – *in statu viatorum* – und noch nicht angekommen. Das Konzil widmete diesem Gedanken in *Lumen Gentium* ein ganzes (allerdings wenig rezipiertes)²⁷ Kapitel (LG 48–51). Darin wird der *sakramentale* Charakter der Kirche als Zeichen und Werkzeug der universalen Heilssendung Jesu Christi nicht nur konstatiert, sondern mit dem Gedanken ihrer *Pilgerschaft* vermittelt. Gerade als pilgerndes Volk, das Gott sich «bis ans Ende der Zeiten» (HG III, Postsanctus: M 490) versammelt, als Realität der mit Christus eröffneten Zwischen-Zeit, ist die Kirche Heilssakrament (LG 48, 2). Nicht erst die Gemeinschaft der Heiligen, sondern «bereits die Existenz der Kirche in der Zeit [ist deshalb] eschatologisch qualifiziert»²⁸. Aber sie ist dies nicht als heiliger Fremdkörper und ihre Liturgie nicht als sakrale «Aus-Zeit». Kirchliche Existenz steht in allen ihren Vollzügen unter den Bedingungen und in der Vorläufigkeit und Brüchigkeit dieser Weltzeit, in der die Gottesrelation nie Besitz, sondern Gegenstand beständiger Bitte ist: «Beschütze deine Kirche auf ihrem Weg *durch die Zeit* (*peregrinans in terra*) und stärke sie im Glauben und in der Liebe» (M 497), heißt es daher in den Interzessionen des III. Hochgebets.

Die Feier der Eucharistie fasst im Zeitbewusstsein der Beter die Zeiten zusammen, ohne darüber den Zeitstrahl zu verlassen. In ihr verdichtet sich, was Christsein bedeutet: pilgernde Kirche zu sein, d.h. eine Kirche, die sich aus dem her bestimmt, was sie erwartet, auf dass es schon heute seine Kraft entfalten und heilvoll nach außen ausstrahlen könne. Pilgerschaft und Sakrament beschreiben christliche Existenz als Existenz in der Hoffnung und im Glauben, noch nicht in der Anschauung Gottes. In der Feier der Eucharistie bleibt die Kirche der Chronologie der Geschichte verpflichtet – und damit auch all dem, was ganz offenkundig noch nicht vollendet ist, sondern

der Erlösung bedarf. Als pilgernde Kirche und als Sakrament, als Keimzelle der universalen Heilssendung Jesu Christi trägt sie Verantwortung für das Wohl dieser Welt.²⁹ Betend macht sie sich deshalb in der Feier der Eucharistie stellvertretend zur Stimme der ganzen Schöpfung, auf dass diese einmal in das Lob ihres Schöpfers einstimmen, d.h. ewig leben könne: «Durch unseren Mund rühmen dich alle Geschöpfe» (HG IV, Präfation: M 503).

ANMERKUNGEN

¹ Einschlägig ist bis heute: Karl RAHNER, *Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 4 (1960) 401–428.

² Achim BUDDE, «Bis du kommst...» – und keinen Tag länger! *Annäherungen an die eschatologische Vorstellungswelt antiker Eucharistiegebete*, in: BiLi 82 (2009) 264–269. Budde widmet sich einer vergleichbaren Thematik unter liturgiehistorischer Perspektive, wobei zentrale Erkenntnisse auf die heute verwendeten Hochgebete übertragen werden können.

³ Die Zitate stammen aus der Überleitung zum *Sanctus* sowie aus der *Communicantes*- und der *Nobis quoque peccatoribus*-Strophe. So Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd-Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004/2009, 1–228, hier 71f.

⁴ Angaben erfolgen im Text mit dem Kürzel «M» und Seitenangabe nach: *Die Feier der heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Kleinausgabe, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Br. u.a. 2007. Lateinische Zitate folgen: CONGREGATIO DE CULTO DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM (Hg.), *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Città del Vaticano 2002.

⁵ «... ut simul gloria tua perenniter satiemur» (MRom 588). Die deutsche Fassung überträgt frei in: «... lass auch uns ... zu Tische sitzen in deinem Reich» (M 499).

⁶ BUDDE, «Bis du kommst...» (s. Anm. 2), 266.

⁷ Vgl. schon Augustins zeitphilosophische Überlegungen im 11. Buch seiner *Confessiones*; dazu: Kurt FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt/M. 2004.

⁸ Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Stuttgart u.a. 2001, hier 163.

⁹ Michael SCHNEIDER, *Vom gläubigen Umgang mit der Zeit*, Köln 2000, hier 13.

¹⁰ Vgl. Helmut HOPING, *Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie*, in: LJ 50 (2000) 180–194.

¹¹ Vgl. Stephan WAHLE, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck – Wien 2006.

¹² Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. 2011, hier 306–316.

¹³ Dazu: Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln – Trier 1988, hier 20–32.50–71.

¹⁴ Ottmar MEUFFELS, *Die Tradition der Sakramente im Spannungsbogen von Zeit und Ewigkeit. Eschato-*

logische Aspekte einer kommunikativen Sakramententheologie, in: DERS. – Jürgen BRÜNDL (Hg.), *Grenzgänge der Theologie*, Münster 2004, 79–95, hier 90.

¹⁵ Vgl. Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt ²2008, hier 143.

¹⁶ Vgl. zu den eschatologischen Motiven und Metaphern eucharistischer Hochgebete Winfried HAUNERLAND, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum*, Münster 1989, hier 383–403.

¹⁷ Vgl. Klaus MÜLLER, *Wenn Zukunft Gegenwart werden soll. Zeitphilosophische Implikationen des Eschaton in der Liturgie*, in: BiLi 82 (2009) 232–239.

¹⁸ Walter KASPER, *Gottesdienst nach katholischem Verständnis*, in: WKGS 10: *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg u.a. 130–146, hier 136.

¹⁹ Michael THEUNISSEN, 'Ο αἰτῶν λαμβάνει. *Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: DERS., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 321–377, hier 331.

²⁰ THEUNISSEN, 'Ο αἰτῶν λαμβάνει (s. Anm. 19), 336.

²¹ Vgl. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 8), 165; Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*, Einsiedeln – Freiburg 2005, hier 65; außerdem das derzeit in Arbeit befindliche Forschungsprojekt von Michael BÖHNKE zur pneumatologischen Grundlegung der Ekklesiologie.

²² «Wenn die Eucharistie als *pignus* [Unterpfand] des eschatologischen Heils bezeichnet wird, dann ist sie nicht nur formaler Ausdruck des noch nicht gegebenen Heiles, sondern bereits dessen vorläufige Vermittlung. Aus diesem inneren und realen Bezug soll auch das, was zum Unterpfand der Unsterblichkeit dienen soll, zur Hilfe für das ewige Leben werden. Vom empfangenen *pignus* wird sodann aber nicht nur erwartet, dass es sich als Hilfe für das künftige Leben erweist, sondern auch für das gegenwärtige. Der Begriff *pignus* setzt dabei das gegenwärtige Leben bereits in den größeren Horizont des Heiles und akzentuiert indirekt die Bezogenheit des gegenwärtigen Lebens auf das künftige.» HAUNERLAND, *Die Eucharistie und ihre Wirkungen* (s. Anm. 16), 382.

²³ Vgl. dazu TÜCK, *Gabe der Gegenwart* (s. Anm. 12), 338–344.

²⁴ THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien*, 15, 3 (Fontes Christiani 17/2, 389, ed. BRUNS).

²⁵ Josef WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, hier 129.

²⁶ SCHMEMANN, *Eucharistie* (s. Anm. 21), 63; dort z.T. hervorgehoben.

²⁷ Vgl. aber Christian STOLL, *Kirche der Zukunft. Der eschatologische Charakter der Kirche nach «Lumen Gentium»*, in: IKaZ Communio 41 (2012) 641–651.

²⁸ Peter HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: DERS. – HILBERATH, *Kommentar* (s. Anm. 3), 267–582, hier 505.

²⁹ Vgl. ausführlich: Julia KNOP, *Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils*, in: MThZ 63 (2012) 294–307.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

LEIB CHRISTI – GABE DES LEBENS

*Zur poetischen Theologie des Hymnus «Sacris Solemniis»
des Thomas von Aquin*

In seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) ruft Johannes Paul II. dazu auf: «Machen wir uns die Empfindungen des heiligen Thomas von Aquin zu eigen, dieses vortrefflichen Theologen und gleicherweise leidenschaftlichen Poeten des eucharistischen Christus.»¹ Diese Aussage ist bemerkenswert. Sie erinnert daran, dass Thomas von Aquin nicht nur ein herausragender Denker, sondern auch respektabler Dichter gewesen ist. Sein Name steht gemeinhin für die Hochform scholastischer Theologie, für subtile begriffliche Unterscheidungen und substanzontologische Spekulationen, dass er zugleich Gebete und Dichtungen vorgelegt hat, deren Sprachmacht und Klang Komponisten wie Palestrina, Orlando di Lasso, Mendelssohn-Bartholdy, Bruckner und Messiaen zu Vertonungen inspiriert haben, ist weniger bekannt. Seine eucharistischen Hymnen, deren poetische Qualität kein Geringerer als James Joyce gerühmt hat², legen die Spiritualität eines Theologen offen, für den die Betrachtung der Schrift, aber auch die tägliche Feier der hl. Messe selbstverständlich gewesen ist. Lehre und Leben, wissenschaftliche Theologie und Spiritualität treten bei Thomas nicht auseinander. Thomas von Aquin, der sich um die Rezeption des *corpus aristotelicum* verdient gemacht hat und Maßstäbe für die theologische Reflexion gesetzt hat, ist zugleich ein kontemplativer Beter gewesen. Seine Hymnen haben die Eucharistieförmigkeit weit über das Mittelalter hinaus geprägt, ja sie sind bis heute im liturgischen Leben der katholischen Kirche präsent – und finden neuerdings wieder verstärktes Interesse.³

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien, Schriftleiter dieser Zeitschrift.

1. Zum historischen Hintergrund der eucharistischen Hymnen

Die eucharistischen Hymnen des Thomas sind bekanntlich mit der Entstehung des Fronleichnamfestes eng verbunden. Das Fest geht auf eine Bewegung in Belgien zurück. Die gesteigerte Verehrung für das hl. Altarsakrament, die dort im 13. Jahrhundert aufkam, dürfte eine Reaktion auf die Bestreitung der Realpräsenz durch die Katharer und Albigenser gewesen sein. Auch die Theologie von Berengar von Tours, der im zweiten Abendmahlsstreit eine spiritualistische Deutung der Eucharistie vertreten hat, darf als Kontrastfolie für die gesteigerte Hostienverehrung gesehen werden.⁴ Die eucharistische Bewegung in Lüttich ging auf die Initiative frommer Frauenkreise, der Beginen und insbesondere der hl. Juliane († 1258), zurück.⁵ Die Augustinernonne Juliane hatte ab 1209 wiederholt Visionen, in denen sie einen Mond sah, der an seinem Rand eine Bruchstelle aufwies. Der Mond stehe für die Kirche, die dunkle Bruchstelle für ein noch fehlendes Fest im kirchlichen Kalender, wurde ihr in einer Vision bedeutet. Es sei der Wille Christi, «dass zur Mehrung des Glaubens [...] und zum gnadenvollen Fortschritt der Auserwählten die Einsetzung seines heiligsten Sakraments eigens gefeiert werde, und zwar mehr als am Gründonnerstag, wo ja die Kirche nur mit der Fußwaschung und dem Gedächtnis seines Leidens beschäftigt sei. An diesem Tag solle das ergänzt werden, was an den gewöhnlichen Tagen durch zu wenig Andacht und durch Nachlässigkeit unterlassen werde. Als Christus dies der Jungfrau geoffenbart hatte, trug er ihr auf, selbst mit dieser Feier zu beginnen und der Welt seinen Befehl zu verkünden.»⁶ Ab 1240 wurde das Sakramentsfest in Beginenkreisen gefeiert, und – gegen einigen Widerstand – ordnete Bischof Robert von Lüttich 1246 an, das «Sakramentsfest» am Donnerstag nach der Oktav von Trinitatis im ganzen Bistum zu begehen.

1261 wurde Jacques Pantaléon, der von 1243–1248 als Archidiakon in Lüttich tätig gewesen war und als geistlicher Begleiter in engem Austausch mit den Beginen gestanden hatte, zum Papst gewählt. Als Urban IV. promulgierte er am 11. August 1264 die Bulle *Transiturus de hoc mundo*⁷, welche als neues Fest für die ganze lateinische Kirche das *Festum Sanctissimi Corporis Christi* einführte, und zwar mit der dreifachen Absicht, (1) eucharistische Irrlehren zu widerlegen, (2) mangelnde Andacht wiedergutzumachen und (3) der Einsetzung des Sakraments dankbar und freudig zu gedenken. Thomas von Aquin, der sich nach seinem ersten Pariser Lehraufenthalt mehrere Jahre in unmittelbarer Nähe der päpstlichen Kurie in Orvieto aufhielt (1261–1265)⁸, pflegte mit dem Papst freundschaftlichen Umgang. Er hat für Urban IV. einige Auftragswerke verfasst, darunter die *Catena aurea*. Insbesondere wurde er mit den Vorbereitungen des Fronleichnamsoffiziums betraut, er hat also unter

Rückgriff auf Vorlagen die Liturgie dieses Tages konzipiert und zu diesem Anlass die eucharistischen Hymnen verfasst. Dies geht aus einem Bericht des Bartholomäus von Lucca (1236–1336)⁹ hervor, dem Biographen des Thomas, der von 1272–1274 sein Schüler in Neapel und zugleich sein Begleiter und Beichtvater gewesen ist.¹⁰ Wilhelm von Tocco bestätigt in seiner *Vita de Thomaso de Aquino*, der wohl aufschlussreichsten Quelle zur Biographie des Thomas, diese Sicht.¹¹

Bemerkenswert ist, dass Thomas von Aquin in seinen eucharistischen Hymnen die Anliegen aus der Bulle Urbans IV. aufnimmt und in Variationen einer poetischen Theologie näher entfaltet. Der Ton der Hymnen bringt *Dankbarkeit und Freude* über das Geschenk der verborgenen Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Zeichen zum Ausdruck. Um den Zweifel an der Realpräsenz zu zerstreuen, wird das *Mysterium der Wandlung*, das Thomas im Rahmen seiner Transsubstantiationslehre ontologisch durchleuchtet hat, wiederholt eindrucksvoll besungen. Dabei räumen die Hymnen das sinnliche Verifikationsdefizit – die Gegenwart des Herrn ist an den eucharistischen Gestalten nicht wahrnehmbar – offen ein, rufen die Gläubigen aber dazu auf, das Wort der Wahrheit gläubig aufzunehmen und wirkliche Gegenwart des Herrn in den konsekrierten Gaben von Brot und Wein zu verehren.¹² Die Verschränkung der Zeiten im Sakrament spielt ebenfalls eine wichtige Rolle, wenn die Erinnerung an das letzte Abendmahl und die sog. Einsetzung der Eucharistie (*signum rememorativum*), die sakramentale Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein als Quelle kirchlicher Gemeinschaft (*signum demonstrativum*) sowie die eschatologische Bedeutung der Eucharistie als Angeld der kommenden Herrlichkeit (*signum prognosticum*) zusammengenommen werden. Die *mangelnde Andacht* beim Empfang der Eucharistie – wer kann wirklich ermessen, was geschieht, wenn er sich durch die Teilnahme an der Kommunion in die Lebenswirklichkeit Christi hineinnehmen lässt? – wird durch dankbares Staunen, aber auch durch betrachtendes Verweilen vor dem Geheimnis der verborgenen Gegenwart Christi aufgefangen, wie vor allem der wohl schönste Hymnus *Adoro te devote* deutlich macht. Auffällig ist, dass die Selbsthingabe Jesu Christi für uns, aber auch das innere Zueinander von Abendmahl und Eucharistie in der poetischen Theologie der Hymnen in Begriffen der Gabe, der Selbsthingabe, der Weitergabe zur Sprache gebracht wird. Dies sei exemplarisch am Hymnus *Sacris solemniis* verdeutlicht:

SACRIS SOLEMNIIS iuncta sind gaudia,
Et ex præcordiis sonent præconia,
Recedant vetera, nova sint omnia,
Corda, voces, et opera.

Mit heiligen Festen mögen sich Freuden verbinden,
und aus den Herzen mögen tönen Preisungen;
zurückweichen möge das Alte, neu sei alles:
Herzen, Stimmen und Werke.

Noctis recolitur cena novissima,
Qua Christus creditur agnum et azyma
Dedissee fratribus, iuxta legitima
Priscis indulta patribus.

Es wird das letzte Abendmahl erinnert,
bei dem Christus dem Glauben nach ein Lamm
und ungesäuerte Brote / den Brüdern gegeben hat,
gemäß den gesetzlichen Bestimmungen für die
Vorväter.

Post agnum typicum, expletis epulis,
Corpus Dominicum datum discipulis
Sic totum omnibus, quod totum singulis,
Eius fatemur manibus.

Nach dem hinweisenden Lamm, nach vollzogenem
Festmahl / wurde der Herrenleib gegeben den
Jüngern, / und zwar allen ganz, weil ganz jedem
Einzelnen,
aus seinen - bekennen wir - Händen.

Dedit fragilibus corporis ferculum,
Dedit et tristibus sanguinis poculum,
Dicens: Accipite quod trado vasculum;
Omnes ex op bibite.

Er gab den Gebrechlichen des Leibes Speise.
Er gab auch den Traurigen des Blutes Kelch,
indem er sagte: Empfangt den Becher, den ich
übergebe: «Trinkt alle daraus.»

Sic sacrificium istud instituit,
Cuius officium committi voluit
Solic presbyteris, quibus sic congruit,
Ut sumant, et dent ceteris.

So hat er dieses Opfer eingesetzt,
Dessen Dienst er anvertraut wissen wollte
Allein den Priestern, denen es so zukommt,
dass sie nehmen und den anderen geben.

Panis angelicus fit panis hominum,
Dat panis cælicus figuris terminum.
O res mirabilis: manducat Dominum
Pauper, servus et humilis.

Engelsbrot wird Brot der Menschen;
es gibt das Himmelsbrot den Figuren das Ziel;
O wunderbare Wirklichkeit! Es isst den Herrn
der Arme, Diener und Knecht.

Te, trina Deitas unaque, poscimus,
Sic nos tu visita, sicut te colimus:
Per tuas semitas duc nos quo tendimus,
Ad lucem quam inhabitas. Amen.

Dich, dreieinige Gottheit, rufen wir an:
So suche du uns heim, wie wir dich verehren;
auf deinen Pfaden führe uns, wohin wir streben,
zum Licht, in dem du wohnst. Amen.

2. Selbstgabe Christi als rituelle Innovation: der Hymnus *Sacris solemniss*

Der Hymnus *Sacris solemniss* wird im Fronleichnam-Offizium zur Matutin, also zur frühen «Morgenröte»¹³, gebetet und hat damit die Stellung einer hymnischen Ouvertüre inne. Er präludiert viele Motive und umfasst sieben Strophen, die durch eine auffällige Semantik der Gabe bestimmt sind, wie das häufige Vorkommen der Verben *dare* und *tradere* anzeigt.¹⁴ Nach einer festlichen Einstimmung, die sich sprachlich durch Alliterationen und Assonanzen auszeichnet, folgt in der zweiten Strophe eine historische Reminiszenz an das letzte Mahl Jesu, das – entsprechend der Chronologie der Synoptiker – als Paschamahl gekennzeichnet wird. Die dritte Strophe lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass nach dem Mahl, das gemäß den Vorschriften der Tora gefeiert wird, die rituelle Innovation erfolgt, wenn der «Leib des Herrn» den Jüngern gegeben wird. Näher untergliedert sich diese Selbstgabe Christi in zwei Handlungen: die Gabe des Leibes und die Gabe des Blutes. Die vierte Strophe stellt die Duplizität dieser Vollzüge durch die anaphorische Stellung des Wortes *dedit* poetisch eindrucksvoll heraus. Zugleich legt sie einen Schwerpunkt auf die Gabe des Blutes, wenn sie den das Kelchwort begleitenden Auftrag Jesu nahezu wörtlich zitiert: «Trinkt alle daraus.» Man wird in dieser Strophe, die kompositorisch die Mitte des Hymnus' ausmacht, den Höhepunkt erkennen dürfen. Kaum zufällig liefert die folgende Strophe einen theologischen Kommentar zur Gabe des Blutes, wenn sie den Terminus «Opfer» (*sacrificium*) bemüht und hervorhebt, dass Christus diesen Dienst in der fortlaufenden Geschichte durch Priester begangen wissen wollte, die gleichsam als «Instrumente» der Weitergabe (*traditio*) fungieren. Die beiden Schlussstrophen setzen sich von den vorherigen ab, wie der Tempuswechsel, aber auch die emphatischen Ausrufe zeigen. Die fünfte Strophe besingt die Wandlung von Menschen- in Engelsbrot und setzt durch die Akzentuierung des Brotes (*panis*¹⁵) einen Kontrapunkt zur bisherigen Fokussierung auf die Gabe des Blutes. In der letzten Strophe mündet der Hymnus in eine Doxologie des dreieinen Gottes. Er wechselt in die direkte Gottesanrede, wie die emphatische Invokation «*Tè, trina Deitas unaque*» erkennen lässt. Sprachlich begegnen nur hier Formen, die das Zwiegespräch zwischen den Betern und Gott poetisch inszenieren und der Bitte der betenden Gemeinschaft nachdrücklich Ausdruck verleihen, dass ihr Streben das Ziel der ewigen Seligkeit erreichen möge.¹⁶ Nach diesem Überblick über den Aufbau des Hymnus sei versucht, im Sinne einer Feineinstellung die einzelnen Strophen noch etwas genauer zu beleuchten.

Jedes Fest unterbricht den Alltag, es ist Anlass zur Freude und verschränkt die Erinnerung an den Ursprung mit dem Ausblick auf Kommendes. Der

Beginn des Hymnus *Sacris solemniis* artikuliert diese Freude am frühen Morgen des Fronleichnamsfests, das nach Absicht Papst Urbans IV. gerade Dank und Freude über das Sakrament der Eucharistie in den Mittelpunkt rücken soll. Bis ins Vokabular hinein nimmt der Hymnus diese Intention auf, wenn er betont, dass die Freude aus voller Brust (*ex praecordiis*) heraustönen (*praeconia*) solle.¹⁷ Die daktylische Metrik, die bunte Vielfalt an Vokalen und die assonanzreichen Wendungen tragen zur Evokation der Freude bei, in welche die Beter des Hymnus' einstimmen sollen. Das Alte möge weichen, dem Neuen Raum gegeben werden.¹⁸ Hier wird nicht nur das typologische Verhältnis zwischen dem «alten» Pascharitual Israels und dem «neuen» Paschalamm Jesus Christus angesprochen¹⁹, sondern auch die Bedürftigkeit (*fragilibus*) und Traurigkeit (*tristibus*), die der Freude des Festes weichen sollen. Die Emphase des Neuen soll alles bestimmen: das Denken und Empfinden (*corda*), die Worte und Lieder (*voces*), aber auch das Handeln (*opera*).²⁰

Das Fest, das gefeiert wird, hat eine Vorgeschichte, die nun eingeblendet wird. Es geht in der zweiten Strophe zunächst um den alttestamentlichen Hintergrund, ohne den die Stiftung des Neuen Bundes nicht zu verstehen ist: das Paschafest. Dieses stellt das Gedenken an den nächtlichen Auszug des Volkes Israel aus Ägypten ins Zentrum. Das Blut des Lammes, das an die Türpfosten gestrichen wird, ist ein Zeichen des Heils: «Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen, und das vernichtende Unheil wird euch nicht treffen, wenn ich in Ägypten dreinschlage» (Ex 12, 13). Wie bereits der Vesperhymnus *Pange lingua* stellt auch *Sacris solemniis* eigens heraus, dass Jesus sich nicht über die rituellen Vorschriften des Paschafestes hinweggesetzt, sondern diese genau eingehalten hat.²¹ Schon die Zeitangabe (*noctis*) macht dies deutlich. Jesus hat das letzte Mahl mit seinen Jüngern *nachts* begangen (vgl. Mt 26, 20; Mk 14, 17; Lk 22, 14; 1 Kor 11, 23). Damit knüpft er an den *nächtlichen* Verzehr des Lammes (*agnus*) mit ungesäuerten Broten (*azyma*) und Bitterkräutern beim Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten an (vgl. Ex 12, 8). Die Rede vom ungesäuerten Brot verweist auf die Materie des späteren Sakraments der Eucharistie²², sie spielt aber auch an auf die typologische Spannung zwischen altem Sauerteig (*vetus fermentum*) und ungesäuertem Brot (*azyma*), die Paulus auf den Lebensstil der Christen bezieht (vgl. 1 Kor 5, 7f.).²³ Das Paschalamm ragt unter allen Präfigurationen des Alten Bundes besonders hervor, weil es die drei unterschiedlichen Aspekte des Sakramentsbegriffs umfasst.²⁴

Thomas unterscheidet in seiner Eucharistiethologie bekanntlich zwischen *sacramentum tantum* (= Brot und Wein), *res et sacramentum* (= dem wahren Leib und Blut Christi) und *res sacramenti* (= der Wirkung der Gnade bzw. der Einheit des mystischen Leibes, der Kirche). Die Figurenvielfalt des

Alten Bundes ordnet Thomas diesen Aspekten des Sakramentsbegriffs systematisch zu: Für das *sacramentum tantum* ist Melchisedek ein Vorbild, da er Brot und Wein dargebracht hat (vgl. Gen 14, 18f). Was den *Christus passus* anlangt, der *res et sacramentum* ist, so sind alle Opfer des Alten Bundes Präfigurationen, insofern sie auf die Passion vorausverweisen, besonders das Sühnopfer (Lev 23, 27).²⁵ Was schließlich die Wirkung der Eucharistie anlangt, so sieht Thomas diese im Bild des Manna, das den Israeliten auf ihrer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste als «Brot des Himmels» (Ps 105, 40) gewährt wurde, vorausbezeichnet (vgl. Ex 16; Num 11, 7–9, vgl. Weish 16, 20).²⁶ Der Vorzug des Paschalamm-Motivs besteht nach Thomas nun darin, dass es alle drei Bezüge in sich vereinigt. Es wird *erstens* mit ungesäuerten Broten gegessen (vgl. Ex 12, 8); *zweitens* wurde es von der ganzen Gemeinschaft der Israeliten geopfert (vgl. Ex 12, 6); *drittens* wurden die Israeliten durch das an die Türpfosten gestrichene Blut des Lammes vor dem Würgeengel verschont. Die Lesungen und Gebete, die von altersher durch die Väter tradiert werden, erinnern an dieses Befreiungshandeln Gottes (vgl. Ex 12). Die Observanz gegenüber den rituellen Vorschriften der Tora zeigt, dass auch Jesus sich in die Tradition der Väter stellt und sich als Sohn des jüdischen Volkes zu erkennen gibt – Thomas bedenkt in der Christologie ausdrücklich die heilsgeschichtliche Bedeutung der Beschneidung Jesu.²⁷ Bemerkenswert ist im Hymnus *Sacris solemniis*, dass die Jünger, mit denen Jesus das letzte Mahl feiert, als «Brüder» (*fratres*) bezeichnet werden. Dadurch wird eine Gleichrangigkeit zum Ausdruck gebracht, die sich auf die gemeinsame Zugehörigkeit zum Volk Israel und die von allen geteilte Tora-Observanz beziehen lässt. In dem Moment aber, wo es zur Gabe des *corpus dominicum*, des *Herrenleibes* kommt, die über den Horizont des Alten Bundes hinausgeht, ändert der Hymnus die Sprache und bezeichnet den Unterschied zwischen Meister und «Jüngern» (*discipuli*).

In das Paschafest eingebettet, erfolgt die Stiftung des Neuen Bundes. Kontinuität und Innovation werden zusammengesehen. Emphatisch spricht der Hymnus vom letzten Mahl als *coena novissima*. Die rituelle Innovation erfolgt – wie der Hymnus hervorhebt – *post agnum typicum*, also *nach* dem Sättigungsmahl.²⁸ Der Herrenleib wird den Jüngern gegeben, genauer: es ist das Bekenntnis der Beter (*fatemur*), dass den Jüngern das *corpus dominicum* gegeben wurde, und zwar jedem Einzelnen ganz, weil der *Christus totus* in jedem Teil der eucharistischen Gestalten enthalten ist. Der Hymnus setzt hier die Konkomitanzlehre voraus, ohne sie näher zu erläutern.²⁹ Die Selbst-Gabe übermittelt Christus den Seinen durch seine eigenen Hände – *se dat suis manibus*.³⁰ Es ist kaum zufällig, dass hier die Hände ausdrücklich erwähnt werden. Sie sind es, die das Brot brechen und verteilen, den einen

Kelch des Heils an alle zirkulieren lassen. Für die Weitergabe (*traditio*) des Vermächtnisses der Eucharistie werden diese manuellen Akte nicht unbedeutend sein.

Wem aber wird die Gabe gegeben? Die vierte Strophe, die in der Mitte des Hymnus' steht, spricht den affektiven Zustand der Jünger an, denen der baldige Abschied, ja der nahende Tod ihres Meisters schmerzlich vor Augen steht. Von menschlicher Bedürftigkeit (*fragilis*) und Traurigkeit (*tristis*) ist die Rede. Der Hymnus zeigt ein Sensorium für die affektive Dimension des Geschehens, das die Jünger am Vorabend des Todes Jesu durchlebt und durchlitten haben.³¹ Auf die Sorgen und Ängste seiner Anhänger reagiert Jesus mit einer doppelten Gabe, die sprachlich durch das anaphorische, jeweils am Versbeginn positionierte *dedit* eigens hervorgehoben wird: Den Trostbedürftigen hat er ein Stück seines Leibes (in dem er ganz enthalten ist) gegeben – den von Trauer Erfüllten den Kelch seines Blutes. Die Begriffe *ferculum* und *poculum* verdienen in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit. Das Wort *ferculum*, das auch im folgenden Hymnus *Verbum supernum* verwendet wird, ist ein selten gebrauchtes und ungewöhnliches Wort.³² *Ferculum* leitet sich her von *ferre* und bezeichnet eine Tragbahre oder auch ein Tablett für Speisen. Im Sinnzusammenhang des Hymnus' *Sacrum solemniss* wird die eucharistische Speise zur tragenden Stütze für den schwachen Menschen. Die ärztliche Hintergrundmetaphorik, die das Wort *ferculum* – Tragbahre evoziert, erinnert nicht nur an die Rede von der Eucharistie als «Arznei der Unsterblichkeit» (Ignatius von Antiochien), sondern auch an den Hymnus *Verbum supernum*, in dem es heißt: «*Da robur, fer auxilium* – Gib Kraft, bring Hilfe.» – Der Begriff *poculum* hingegen bezeichnet in Ps 101, 10 den Becher, in dem sich der Trauernde seinen Trank mit Tränen mischt (*et poculum meum cum fletu miscebam*). Die Gläubigen sind von Versuchungen heimgesucht, welche die Freude des Evangeliums ersticken können: die Sorge über die Nöte des Alltags, stille Resignation und Trauer können dem Glauben die lebendige Dynamik nehmen. Die eucharistische Speise ist ein Remedium dagegen. Sie kann den Becher der Tränen in den Kelch des Segens und der Freude verwandeln, wie es der Eingang des Hymnus besingt: *Sacris solemniss iuncta sint gaudia*. Es darf als besonderes Zeichen der göttlichen Freigebigkeit gewertet werden, dass der Geber in der Gabe selbst enthalten ist³³ – was Dankbarkeit und Freude bei den Empfängern hervorruft.³⁴ Der Hymnus stellt die sakrifizielle Dimension dieser Selbstgabe durch die nahezu wörtliche Einblendung der *verba testamenti* heraus (vgl. Mt 26, 27: «*dedit illis dicens bibite ex eo omnes*»; bzw. nach dem Canon Romanus: «*dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes*»). Dadurch, dass *alle* aus dem *einen* Kelch trinken – ein vom jüdischen Festmahl abweichender Ritus –,

erhalten alle Anteil an dem Heil, das durch den blutigen Tod am Kreuz erwirkt wird.

Durch die doppelte Gabe des Brotes und des Kelches ist – wie es in der nächsten Strophe heißt – die Einsetzung des Opfers (*institutio sacrificii*) vollzogen. Nur an dieser Stelle findet sich in den eucharistischen Hymnen der Begriff *sacrificium*, den Thomas in der *S. th.* vor allem im Zusammenhang mit dem Ritus der Eucharistie näher expliziert.³⁵ In der ersten *Lectio* des Fronleichnamsoffiziums heißt es erläuternd, dass Christus «seinen Leib für unsere Versöhnung auf dem Altar des Kreuzes Gott als Opfergabe (*hostia*) dargebracht habe» – und im Blick auf das vergossene Blut wird die sakrifizielle Dimension seines Sterbens mit den Motiven des Lösegeldes (*pretium*) und der Reinwaschung (*lavacrum*) näher beschrieben.³⁶ Die Befreiung aus der Knechtschaft und die Reinigung von den Sünden ist durch das Blut Christi erkaufte. Das Gedächtnis und die darstellende Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz werden in der Feier der Eucharistie vollzogen, die darum auch *sacrificium* genannt wird. Wer das Gedächtnis dieses Opfers feierlich begeht, ist aufgerufen, sein Leben selbst von dieser Hingabebewegung Christi bestimmen zu lassen. Das gilt zunächst für die Priester, die den Dienst des Opfers – das *officium* – fortlaufend versehen. Der Hymnus spricht von den *presbyteri*, die ihre Vollmacht nicht aus sich selbst, sondern ebenfalls als sakramentale Gabe empfangen haben.³⁷ Was sie empfangen, das sollen sie den anderen weitergeben – *dent ceteris*. Mit dem Empfang der Gaben, in denen Christus selbst seine verborgene Gegenwart schenkt, geben sie ihre Bereitschaft zu erkennen, sich in die Dynamik der Selbstgabe Christi einzuschreiben. Das singularische *dedit* Jesu wird in das pluralische *dent* überführt, auf dass die *eine* Selbstgabe Christi in den Priestern *viele* Diener finde, die sie an die anderen weitergeben.³⁸ Es wäre gleichsam Verrat an der Gabe, sie für sich behalten und nicht weitergeben zu wollen.

Die sechste Strophe besingt das *Geheimnis der Wandlung*. Das Brot, das im Fokus der Aufmerksamkeit steht – es wird dreimal das Wort *panis* eingeflochten –, wird verwandelt in Engels-, ja Himmelsbrot.³⁹ Im eucharistischen Brot konvergieren alle Vorausbilder. Der Zusammenhang zwischen den Präfigurationen und der wunderbaren Heilswirklichkeit, die vom Hymnus emphatisch beschworen wird – *o res mirabilis* – wird von Thomas von Aquin auch in anderem Zusammenhang bedacht.⁴⁰ Das Alte Testament und seine Verheißungen sind durch das Kommen Christi nicht wert- und nutzlos; im Gegenteil: Man kann Jesus Christus und das Sakrament der Eucharistie nur verstehen, wenn man sie auf der Folie der alttestamentlichen Verheißungen deutet. Das eigentliche Wunder aber besteht darin, dass der

Mensch, dessen Zustand durch die Attribute *miser* und *humilis* charakterisiert wird, Christus, den Herrn, in sich aufnimmt, wenn er das *panis caelicus* isst (*manducat*), das ihm bereits jetzt ein Angeld der künftigen Herrlichkeit ist (*futurae gloriae pignus*), wie es in der Antiphon des Fronleichnamsoffiziums zum Magnificat heißt.

3. Anstöße für die Eucharistiespiritualität heute

Bei der Lektüre eines mittelalterlichen Hymnus stellt sich ohne Zweifel die Erfahrung der hermeneutischen Fremdheit ein. Denn die Vorstellungs-, Sprach-, und Bildwelten, die im 13. Jahrhundert selbstverständlich waren, sind es heute nicht mehr. Dennoch lohnt sich die Lektüre, weil das, was vergangenen Generationen wichtig war, heute nicht einfach unwichtig sein kann, zumindest dann, wenn es in der Geschichte der Kirche einen Überlieferungsstrom gibt, der sich bei aller Veränderung der Zeiten im Entscheidenden doch treu bleibt. Die mittelalterliche Eucharistiespiritualität legt den Schwerpunkt auf die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie. Sie konzentriert sich auf den Augenblick der Konsekration, in dem der Priester im Namen Christi die *verba testamenti* spricht und sich die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vollzieht. Die Elevation der Hostie, der Gestus des Kniens, das Läuten der Glocken sind wahrnehmbare Zeichen – Alteritätsinsignien –, welche auf die Bedeutung des Wandlungsgeschehens hinweisen. Der Mahl- und Gemeinschaftscharakter der Eucharistie, der im 20. Jahrhundert durch die Liturgische Bewegung und das II. Vatikanum wieder verstärkt ins Bewusstsein gerückt wurde, aber auch der anamnetisch-epikletische Charakter des Eucharistischen Hochgebetes treten in der mittelalterlichen Betrachtungsweise eher zurück. Darin liegt sicher ihre Grenze. Gleichwohl kann die mittelalterliche Eucharistiespiritualität auch heute bereichernde Impulse geben und das Sensorium für das Mysterium der verborgenen Gegenwart Christi neu schärfen.

Reale Gegenwart – Sammlung der Zerstreuten. Der Verlust der Fähigkeit, sich zu konzentrieren und gegenwärtig zu sein, gehört zur Signatur unseres beschleunigten Zeitalters. Peter Handke mahnt: «Übe die Gegenwart»⁴¹ und Botho Strauß beobachtet: «Gegenwärtige Menschen sind selten, die überwiegende Mehrzahl begegnet uns im Gewand eines allgemeinen, stets schon wieder überholungsbedürftigen Gegenwartskonzepts.»⁴² Vor diesem Hintergrund erscheint der geläufige Vorbehalt gegenüber der Engführung der Eucharistie auf den Aspekt der Realpräsenz in anderem Licht. Die Kon-

zentration auf die konsekrierte Hostie und die damit verbundene Schaufrömmigkeit werden ja oft als *Verdinglichung* kritisiert. Die konsekrierte Hostie – das *Ding* – sei zum Idol gemacht worden, wo es beim Herrenmahl doch zunächst und vor allem um die Begegnung mit einer *Person* gehe. Allerdings besteht die Pointe des eucharistischen Geschehens darin, dass in der Gestalt von Brot und Wein die verborgene Gegenwart einer Person verehrt wird. Gerade die Materialität des Dings, die unserem Bewusstsein gegenübersteht – *o res mirabilis* –, macht uns die irreduzible Exteriorität der Person Christi bewusst. Seine Gegenwart ist eben nicht das Produkt menschlicher Erinnerungsleistung, sondern unverfügbare Gabe des auferweckten Gekreuzigten selbst, der unsere Aufmerksamkeit sammelt. Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden⁴³, so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont seiner Gegenwart hineingenommen. Dies geschieht nicht automatisch, sondern nur, wenn wir bereit sind, uns in seine Gegenwart hineinnehmen zu lassen. Wer sich Zeit nimmt und seine von Sorgen und Nöten durchsetzte Gegenwart, die der Hymnus durch die Worte *fragilis* und *tristis* andeutet, in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des ganz Anderen sehen: «Ich sehe Ihn und Er sieht mich – Je Le vise et Il me vise.»⁴⁴ In diesem Wort eines einfachen Gläubigen ist das Wesen der eucharistischen Anbetung ausgesprochen, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Präsenz des Allerheiligsten mit dem «*Allenwirklichsten*» (Peter Handke), das unsere immer begrenzte und vagabundierende Aufmerksamkeit sammelt und zentriert. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt. Indem wir uns eine Weile auf Christus, den Anderen, einlassen, kann unser Leben selbst anders werden. Kontemplative Eucharistieförmigkeit, die unterschiedliche Formen kennt, reagiert so immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in der kurzen Stille danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Das betrachtende Verweilen vor dem Tabernakel oder eucharistische Andachten sollten daher nicht in Konkurrenz, sondern als komplementäre Ergänzung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden.

Hingabe als Vorzeichen von Abendmahl – Passion – Eucharistie. Schon das Leben Jesu steht unter dem Vorzeichen des Daseins für andere. Diese Proexistenz

verdichtet sich im Abendmahl in einer testamentarischen Geste. Jesus nimmt Brot und Wein, spricht den Segen darüber und verteilt die Gaben, mit denen er sich selbst identifiziert, an die Seinen. Durch diese Zeichenhandlung, die von neuen deutenden Worten begleitet wird, antizipiert Jesus zugleich, was in der Passion geschehen wird. Er nimmt den bevorstehenden Tod «von innen her an und verwandelt ihn in eine Tat der Liebe. Was von außen brutale Gewalt ist – die Kreuzigung –, wird von innen her ein Akt der Liebe, die sich selber schenkt, ganz und gar.»⁴⁵ Der Tod wäre sinnlos gewesen und hätte als tragisches Ende eines außergewöhnlichen Menschen aufgefasst werden können, wenn Jesus nicht selbst seinem Sterben vorweg eminente Bedeutung zugesprochen hätte. *Mein Leib für euch gegeben – mein Blut für euch vergossen.* Auf der Linie des Vierten Gottesknechtsliedes (vgl. Jes 52, 13–53, 12) deutet er sein Geschick als stellvertretendes Sterben für die Vielen: Er ist der Gottesknecht, der sich hingibt «für das Leben der Welt» (Joh 6, 51). Was im Abendmahlssaal in Anwesenheit der Jünger in den Zeichen von Brot und Wein vollzogen wird, was im Garten Getsemani in der Einsamkeit des nächtlichen Gebetes dramatisch errungen wird – die freiwillige Einstimmung in den Willen des Vaters –, das wird «im Fleisch» eingelöst im Sterben auf Golgotha. Die brutale Gewalt der Hinrichtung wird von innen her verwandelt in einen Akt der Liebe. Das Testament dieser Liebe, die bis ins Äußerste geht, wird in jeder Feier der Eucharistie vergegenwärtigt und zur Darstellung gebracht. Dieses Gedächtnis des Lebens und Sterbens Christi für uns kann uns nicht gleichgültig lassen.

Wandlung der Gaben als Gabe der Verwandlung. Es sind die Priester, die das anamnetisch-epikletische Segensgebet über die Gaben von Brot und Wein sprechen, weil ihnen die Vollmacht übertragen wurde, im Namen Jesu Christi zu sprechen. Aber die Verwandlung der Gaben – *verbum caro panem verum / verbo carnem efficit* – ist kein Selbstzweck, erst recht kein magisches Ritual: «Leib und Blut werden uns gegeben, damit wir verwandelt werden.»⁴⁶ Die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen, heißt danken. Und diese Dankbarkeit und Freude über die Freigebigkeit des Gebers, die Thomas in seinen Hymnen zum Ausdruck bringt, bewährt sich in der Bereitschaft, sich seine Haltung zu Eigen zu machen und nun selbst zu geben. Darin besteht das Opfer der Kirche. Empfangen, um zu geben, um weiterzugeben. Mit dem Empfang der eucharistischen Gaben ist jedenfalls der Anstoß zur bereitwilligen Übernahme von Aufgaben verbunden, an die Benedikt XVI. in seiner Predigt auf dem Marienfeld in Köln erinnert hat: «Weil wir den gleichen Herrn empfangen und er uns aufnimmt, in sich hineinzieht, sind wir auch untereinander eins. Aber das muss sich im Leben zeigen. Es muss

sich zeigen in der Fähigkeit des Vergebens. Es muss sich zeigen in der Sensibilität für die Nöte des anderen. Es muss sich zeigen in der Bereitschaft zu teilen. Es muss sich zeigen im Einsatz für den Nächsten, den nahen wie den äußerlich fernen, der uns angeht.»⁴⁷

Vorgeschmack der kommenden Herrlichkeit. Immer wieder stellt Thomas in seinen Hymnen die eschatologische Dynamik der Eucharistie heraus. Den Gläubigen, die «Grenzgänger in den Gasthäusern des Lebens» (George Steiner) sind und, heilsgeschichtlich betrachtet, im Interim zwischen Himmelfahrt und Parusie leben, wird mit dem *panis vivus et vitalis* eine Gabe hinterlassen, die sie auf ihrem Weg begleitet und stärkt. Die Eucharistie ist *viaticum*, das dem *homo viator* hilft, das Ziel seines Weges im Blick zu behalten, sich auf den Straßen des Lebens nicht zu verirren, sondern das Land der Lebenden – die *terra viventium* – im Blick zu behalten. Die Frage: «Wenn ich nicht mehr der Gehende sein werde, wer werde ich dann sein?»⁴⁸ verweist auf ein nicht vorwegnehmbares Jenseits der Pilgerschaft, auf ein Ziel, in das die «Ausfahrt in die Unendlichkeit»⁴⁹ dereinst einmünden wird. Sich unterwegs das *panis vivus et vitalis* als Proviant geben zu lassen, das heißt schon im Gehen einen Vorgeschmack dieses Zieles zu bekommen und – zumindest anfanghaft – in die todüberwindende Haltung des «Anführers zum Leben» hineinzuwachsen. Eucharistische Identität, die sich nicht an das Leben klammert, sondern die Zeit des Lebens als Gabe empfängt, kommuniziert schon jetzt mit dem Geber, der vorangegangen ist, um die Wohnungen im Hause des Vaters zu bereiten. Für jetzt aber bleiben Brot und Wein – «die Gaben der Hinterlassenschaft», die Botho Strauß einmal «Angebilde der Abwesenheit»⁵⁰ genannt hat. Christus ist physisch abwesend, aber zeichenhaft anwesend, er kommt in Brot und Wein nahe und ist verborgen doch gegenwärtig. Durch die geistliche Speise – das *alimentum spirituale* – gewährt er uns schon jetzt Anteil an seinem Leben, das keinen Tod mehr kennt. Er stillt so den menschlichen Hunger nach Leben, den keine «Auferstehungstechnologie»⁵¹ je wird stillen können. Als «Arznei der Unsterblichkeit» ist der Leib Christi Gabe des Lebens *par excellence*.

ANMERKUNGEN

¹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003, Nr. 62.

² James JOYCE, *The Portrait of the Artist as a Young Man*, New York 1967, 333: «Perhaps Aquinas would understand me better than you. He was a poet himself. He wrote a hymn for Maundy Thursday. It begins with the words *Pange lingua gloriosi*. They say it is the highest glory of the hymnal. It is an intricate and soothing hymn. I like it.»

³ Vgl. Raniero CANTALAMESSA, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*, Freiburg 2006; Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg ²2011; Alex STOCK, *Lateinische Hymnen*, Berlin 2012, bes. 213–232.

⁴ Vgl. dazu die instruktive Darstellung bei Helmut HOPING, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg ²2013.

⁵ Vgl. J. COTTIAUX, *Sainte Juliana de Cornillon, promotrice de la Fête-Dieu. Son pays, son temps, son message*, Lüttich 1991; Klaus SCHREINER, *Juliana von Lüttich (1193–1258). Eine Frau «in den Liliengärten des Herrn»*, in: *Zur Debatte* 38 (2008) 41–43.

⁶ Zitiert nach Peter BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 71f.

⁷ Die Bulle ist dokumentiert in: L. DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV*, Bd. 2/1, Paris 1901, 423–425. Vgl. dazu Th. RUSTER, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Mainz 2006, 18–32.

⁸ Vgl. Jean Pierre TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, 137f.

⁹ Vgl. Pierre-Marie GY, *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche*, in: *RSPHTh* 64 (1980) 491–504, hier 492, Anm. 6.

¹⁰ TORRELL, *Magister Thomas* (s. Anm. 8), 13.

¹¹ Vgl. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Toco (1323) – édition critique*, introduction et notes Claire le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, cap. XVIII: «Scriptis officium de corpore Christi, de mandato pape Urbani, in quo omnes, que de hoc sunt sacramento ueteres figuras exposuit, et ueritates, que de noua sunt gratia, compilauit.»

¹² *Quod non capis, quod non vides, / Animosa firmat fides* – heißt es in der Sequenz *Lauda Sion*, und im Hymnus *Adoro te devote* finden sich die Verse: *Visus, tactus, gustus in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditor. / Credo quidquid dixit Dei Filius / Nil hoc verbo Veritatis uerius.*

¹³ Im Lateinischen ist *Matuta* die Göttin der Morgenröte, ein Wort, von dem sich auch die deutsche Bezeichnung *Mette* herleitet. Vgl. zum Hintergrund A. BAUMSTARK, *Nocturna laus*, Münster 1957.

¹⁴ Vgl. folgende Belege: V. 7: *dedisse*; V. 10: *datum*; V. 13: *dedit*; V. 14: *dedit*; V. 15: *trado*; V. 20: *dent*; V. 22: *dat*. In den Zeilen 7, 13, 14 und 22 stehen die Verben in exponierter Stellung am Versanfang.

¹⁵ Vgl. V. 21 und 22: «*Panis angelicus fit panis hominum; / dat panis caelicus ...*»

¹⁶ Durch Imperative (V. 26: *visita*; V. 27: *duc*) und Personalpronomina (V. 25: *te*; V. 26: *tu, te*) wird der dreifaltige Gott direkt angedredet. Die Verben *poscimus, colimus, tendimus* artikulieren die Anliegen der Beter.

¹⁷ Schon die Bulle *Transiturus* Urbans IV. spricht eine emphatische Sprache, die der Hymnus teilweise – bis in das Vokabular hinein – aufnimmt: «O excellentissimum sacramentum, adorandum, uenerandum, colendum, glorificandum, amandum et amplectandum, precipuis magnificandum laudibus, summis *preconis* exaltandum, cunctis honorandum studiis, deuotis prosequendum obsequiis, et sinceris mentibus retinendum! O memoriale nobilissimum, intimes commendandum *precordiis*, firmiter animo alligandum, diligenter in cordis reservandum utero, et meditatione ac celebratione sedula recensendum!» DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV* (s. Anm. 7), 424.

¹⁸ Der Durchbruch des Neuen wird syntaktisch durch die chiasmische Stellung akzentuiert: «Re-

cedant vetera, nova sint omnia.»

¹⁹ Vgl. *Pange lingua*: «[...] et antiquum documentum / novo cedat ritui.» Dazu: TüCK, Gabe der Gegenwart (s. Anm. 1), 201–220.

²⁰ In der Bulle *Transiturus* findet sich ein Textpassus, der ähnliche Motive enthält: «Tunc enim omnium corda et vota, ora et labia hymnos persolvant leatitiae salutaris.»

²¹ Vgl. auch *S. c. G. IV, c. 69*: «Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servavit.»

²² Vgl. *S. th. III, q. 74, a. 4*.

²³ Vgl. *I Cor 5, 7f.* (Vulgata): «expurgate vetus fermentum ut sitis nova conspersio sicut estis azymi etenim pascha nostrum immolatus est Christus itaque epulemur in fermento malitiae et nequitiae sed in azymis sinceritatis et veritatis.»

²⁴ Vgl. *S. th. III, q. 73, a. 6*, wo das *agnus paschalis* als *praecipua figura* der Eucharistie herausgearbeitet wird.

²⁵ Vgl. *S. th. I–II, q. 101, a. 4 ad 1*: «[...] per sacrificia significatur Christus immolatus.»

²⁶ In der Sequenz *Lauda Sion* wird das Manna als Präfiguration der Eucharistie eigens aufgeführt: «Datur manna patribus.» – Vgl. zum Motiv des Manna auch den Beitrag von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in diesem Heft.

²⁷ Vgl. *S. th. III, q. 37*. Die Beschneidung zeigt, wie Thomas in antignostischer Absicht betont, dass Christus kein *corpus phantasticum* hatte, sondern wahrhaft Fleisch angenommen hat. Sie approbiert überdies, was Gott einst angeordnet hat. Schließlich ist sie ein Zeichen, dass Jesus aus dem Geschlecht Abrahams stammt, dem das *mandatum circumcisionis* übertragen worden war.

²⁸ Vgl. *S. th. III, q. 83, a. 2 ad 3*: «Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur; et ideo *post coenam in fine diei* hoc sacramentum consecravit et discipulis suis tradidit.» (Hervorh. J.–H. T.)

²⁹ Die Sequenz *Lauda Sion* wird ausführlicher darauf eingehen: «Fracto demum sacramento / Ne vacilles, sed memento / Tantum esse sub fragmento / Quantum toto tegitur / Nulla rei fit scissura, / Signi tantum fit fractura, / Qua nec status nec statura / Signati minuitur.» Vgl. auch *S. th. III, q. 76, a. 1* und 2. Vgl. dazu TüCK, Gabe der Gegenwart, 250f.

³⁰ So heißt es bereits im Hymnus *Pange lingua*.

³¹ Vgl. dazu *S. th. III, q. 75, a. 5*.

³² In der Vulgata findet sich nur ein Beleg (HI 3, 9). Vgl. C. BLUME, *Thomas von Aquin und das Fronleichnamfest, insbesondere der Hymnus Verbum supernum*, in: ThGl 3 (1911) 358–372, hier 368.

³³ Vgl. DOREZ, *Registres d'Urbain IV* (Anm. 7), 424: «[...] Semetipsum nobis exhibuit, et transcendens omnem plenitudinem largitatis omnemque modum dilectionis excellens, tribuit se in cibum. Quam singularis et ammiranda liberalitas, ubi donator venit in donum et datum est idem penitus cum datore!» (Hervorh. J.–H. T.)

³⁴ In der zweiten *Lectio* des Fronleichnamsoffiziums wird die Pazifizierung der alttestamentlichen Schlachtopfer ausdrücklich festgehalten: «Quid enim hoc convivio pretiosius esse potest, in quo non carnes vitulorum et hircorum, ut olim in lege, sed nobis sumendus proponitur Christus verus Deus?» THOMAS, *Officium de festo corporis Christi*, 277.

³⁵ Vgl. *S. th. III, q. 83, a. 1*. Vgl. auch *S. th. I–II, q. 101, a. 4 ad 2*.

³⁶ In der Summa (*S. th. III, q. 48*) greift Thomas auf eine Vielzahl von Kategorien zurück, um die soteriologische Bedeutung der Passion Christi auszusagen: *meritum, satisfactio, redemptio* und *sacrificium*. Vgl. dazu TüCK, Gabe der Gegenwart, 132–144.

³⁷ Diese Vollmachtsübertragung kommt in der damaligen Spendeformel der Ordination zum Ausdruck, wenn der Bischof spricht: «Empfange die Gewalt (*potestas*), in der Kirche sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen das Opfer darzubringen.» *S. th. III q. 82, a. 1 ad 1*: «Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis.» Vgl. zur Form des Weihesakraments *S. th. III* (Suppl.), q. 34, a. 4.

³⁸ Vgl. *S. th. III, q. 82, a. 3*: «Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad

eum pertinet dispensatio.»

³⁹ Das Motiv, das auch in der Sequenz *Lauda Sion* begegnet («Ecce panis angelorum, / factus cibus viatorum, / vere panis filiorum, / non mittendus canibus.»), geht auf den Psalter zurück. Vgl. Ps 77, 24f.: «[...] et pluit illis manna ad manducandum et panem caeli dedit eis: panem angelorum manducavit homo; cibaria misit eis ad abundantiam.» Vgl. die Bulle *Transiturus*, in: DOREZ (Hg.), *Registres d'Urbain IV* (s. Anm. 7), 424: «Panem enim angelorum manducavit homo.»

⁴⁰ Vgl. Leo J. ELDERS, *La relation entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, selon saint Thomas d'Aquin*, in: *Revue thomiste* 100 (2000) 580–602.

⁴¹ Peter HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht*, Frankfurt/M. 2004, 444.

⁴² Botho STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München 2004, 54.

⁴¹ Vgl. *In Ioan.* VI, lect. VII (n. 972): «Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se.» Vgl. auch Peter HANDKE, *Gestern unterwegs*, 157: «Der Getröstete (Johannes) ist ganz in den Tröstenden übergegangen, hat diesen, umgekehrt, sich einverleibt, und sich diesem einverleibt – und das wäre das andere Abendmahl, die andere Kommunion.»

⁴² Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes Francis TROCHU, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786–1859)*, übersetzt von J. Widlöcher, Stuttgart–Degerloch 1952, 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: «Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – «Was machst du denn so lange da?» fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: «Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an.»»

⁴³ BENEDIKT XVI., *Predigt bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005 auf dem Marienfeld*, in: *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages*, Bonn 2005, 86–90, hier 85.

⁴⁴ Ebd., 86.

⁴⁵ Ebd., 89.

⁴⁶ Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 553.

⁴⁷ HANDKE, *Mein Jahr in der Niemandsbucht* (s. Anm. 41), 918.

⁴⁸ STRAUSS, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen* (s. Anm. 42), 99.

⁴⁹ Ebd., 91: «Die wahre Apokalypse: Auferstehungstechnologie.»



DOROTHEE BRUNNER · WIEN

HÖRENDES VERWEILEN VOR DEM ALLERHEILIGSTEN

Olivier Messiaens Orgelwerk «Livre du Saint Sacrement»

Das letzte Orgelwerk des französischen Komponisten Olivier Messiaen (1908–1992) mit dem Titel *Livre du Saint Sacrement* – zu Deutsch: *Buch vom Heiligen Sakrament* – wurde am 1. Juli 1986 vor einem Auditorium von 2000 Organisten in Detroit (USA) uraufgeführt. Almut Rößler, die Interpretin der Uraufführung, beschreibt ihre Eindrücke von dem mehrstündigen Konzert, das aufgrund technischer Probleme der Orgel zweimal unterbrochen werden musste:

Es war Sommer und unglaublich heiß, beinahe 40 Grad. Es gab eine lange, sehr amerikanische Pause mit vielen Getränken, man quatschte wie verrückt. Das war irgendwie sehr ernüchternd für mich, diese profane Pause zwischen der Musik. Dann kamen die Leute wieder und es ging weiter. Es gab einen wirklich großen Beifall, die Amerikaner waren sehr begeistert. Ich habe mich dann mit Messiaen auf der Mitte der Empore getroffen, Messiaens Gesicht war ernst, wie benommen. Einer musste ja lächeln... Also fragte ich ihn, was denn los sei, so schlecht war's doch nicht. Er sagte zu mir: «Das ist ein Stück, das sollte man nicht vor vielen Menschen spielen, das sollte man nachts spielen, wenn man ganz alleine mit Gott ist.»¹

Messiaens unmittelbare Reaktion auf das erstmalige Hören seines Werkes verweist nicht nur auf den großen Stellenwert des katholischen Glaubens für sein Leben und kompositorisches Schaffen. Sie kann zugleich als ein Schlüssel zum Verständnis der Musik dienen, die mehr ist als eine Komposition *über* das Sakrament und Mysterium der Eucharistie: Messiaen verleiht in ihr seiner persönlichen Glaubenserfahrung, seiner Berührtheit von der Gegenwart Christi Ausdruck, die Musik selbst wird zum Medium eines in Klänge gefassten Gebets *zum* eucharistischen Christus. An seinem Lebensabend widmet sich Messiaen damit gleich einem Bogen um sein organisti-

DOROTHEE BRUNNER, geb. 1983, Studium der Musik (Violoncello) und Theologie in Freiburg im Breisgau und Wien. Doktorandin am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.



sches Schaffen nochmals dem Thema, das mit *Le Banquet céleste* (1928) am Beginn seiner kompositorischen Laufbahn stand: der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Dass es sich beim *Livre du Saint Sacrement* (1984) mit einer Aufführungsdauer von zwei Stunden um das umfangreichste Orgelwerk Messiaens handelt, zeugt ebenfalls von der großen Bedeutung der Eucharistie für Messiaen: «Ein Werk in achtzehn Sätzen zur Ehre des heiligen Sakraments, das ist ein Glaubensbekenntnis an die reale Gegenwart Christi in der Hostie!»² Zur theologischen Fundierung seiner eucharistischen Komposition stellte Messiaen den einzelnen Sätzen des Werkes mottohaft insgesamt 27 Zitate aus Quellen der christlichen Glaubenstradition voran, die musikalisch entfaltet werden. Im *Livre du Saint Sacrement* verdichten sich so Glaubensreflexion und eucharistische Spiritualität des Komponisten zu einer persönlichen Musiksprache der Anbetung. Im Folgenden sollen Grundzüge der eucharistischen Theologie und Spiritualität des Werkes anhand der Quellenauswahl und des Aufbaus nachgezeichnet und musikalische Ausdrucksformen exemplarisch in den Blick genommen werden, um davon ausgehend Impulse für die eucharistische Anbetung zu formulieren.

Quellen der eucharistischen Theologie und Spiritualität des Livre du Saint Sacrement

In der Quellenauswahl zum *Livre du Saint Sacrement* spiegelt sich Messiaens Beheimatung in der geistigen und spirituellen Tradition Frankreichs des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die vom *Renouveau catholique* und Neu-Thomismus geprägt war. Fundament seiner musikalisch-theologischen Meditationen über die Eucharistie ist die Heilige Schrift. Dabei greift Messiaen auch eucharistiethologische Schlüsseltexte aus dem Neuen Testament auf wie die Einsetzungsworte und die Brotrede Jesu (vgl. Joh 6, 22–59), die als johanneisches Pendant zur synoptischen Abendmahlstradition gelten kann. Als Hauptquelle dienen darüber hinaus zwei eucharistische Hymnen Thomas von Aquins: der Hymnus *Adoro te devote* und die liturgische Fronleichnams-Sequenz *Lauda Sion*. Bemerkenswert ist, dass Messiaen im *Livre du Saint Sacrement* entgegen seiner Gewohnheit nicht aus der *Summa theologiae* Thomas von Aquins zitiert, die ihm in früheren Werken, explizit etwa im Orgelzyklus *Méditations sur le Mystère de la Sainte Trinité* (1969), zur theologischen Fundierung diente. Der Rekurs auf die beiden eucharistischen Hymnen hingegen, in denen Thomas seine Eucharistielehre «poetisch verdichtet»³ und in personaler Gebetsprache an den eucharistischen Christus zum Ausdruck bringt, entspricht

dem Grundanliegen Messiaens, musikalisch einen betenden Zugang zum Mysterium der Eucharistie zu finden. Desweiteren zitiert Messiaen aus der *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen (1380–1471), insbesondere aus dem Vierten Buch über die Eucharistie. Die in dialogischer Gebetssprache formulierte *Nachfolge Christi*, die auf eine verinnerlichte Spiritualität abzielt, gehörte zu Messiaens spirituellen Wegbegleitern, die er sogar während seiner Kriegsgefangenschaft im Zweiten Weltkrieg bei sich trug. Ebenso ein Werk, das Messiaen schon mit Antritt seines Organistenamtes an der Pariser Kirche *Sainte Trinité* im Jahr 1931 schätzen lernte, ist die Schrift *Christus in seinen Geheimnissen* des belgischen Benediktinerabtes Dom Columba Marmion (1858–1923). Daraus rezipiert Messiaen im *Livre du Saint Sacrement* das Kapitel über das Fronleichnamfest. Heute weitgehend unbekannt, gehörten die Werke Marmions in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu der am weitesten verbreiteten religiösen Lektüre. Weiterhin rekurriert Messiaen auf drei Gebetstexte, ein kurzes Glaubensbekenntnis mit dem Titel «Acte de foi», ein Bonaventura zugeschriebenes eucharistisches Gebet und schließlich das an Mt 8, 8 angelehnte liturgische Gebet vor dem Kommunionempfang: «Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach». Die Quellenauswahl legt ein Eucharistieverständnis nahe, das von biblischer Fundierung und scholastischer Lehre herkommend vor allem durch einen individuell-spirituellen Zug gekennzeichnet ist. So stellt der *Livre du Saint Sacrement* weniger ein auskomponiertes Lehrstück systematischer Eucharistietheologie dar als ein in persönlicher Meditation gereiftes musikalisches Glaubensbekenntnis des Komponisten. Nach Thomas Daniel Schlee, dem Organisten der österreichischen Erstaufführung des *Livre du Saint Sacrement*, haben die Zitate anders als in früheren Kompositionen nicht nur erläuternde Funktion im Hinblick auf die Aussageabsicht der Musik: Sie werden selbst zum «Bestandteil eines Dialoges zwischen Komponist/Interpret und Gott.»⁴

Musikalisch-theologische Themen des Livre du Saint Sacrement

Entsprechend Messiaens kurzem Einführungskommentar zum Werk gliedert sich der *Livre du Saint Sacrement* in drei Teile. Die ersten vier Sätze charakterisiert Messiaen als «Akte der Anbetung des unsichtbaren, aber im heiligen Sakrament wirklich gegenwärtigen Christus».⁵ Programmatisch, gleichsam als musikalisch-theologisches Vorzeichen für das Werk nimmt der erste Satz mit dem Titel «Adoro te» Bezug auf den Beginn des gleichnamigen eucharistischen Hymnus Thomas von Aquins: «Ich bete dich an,

verborgene Gottheit».⁶ Die Haltung der Anbetung verdichtet sich klanglich in vollstimmigen, konzentrierten Akkorden, deren tiefe Bassstimme mit Subbass 32' mehrmals zum tiefsten Ton der Orgel hinabführt und dort verweilt. Entsprechend der vollkommenen Unterwerfung des Herzens, von der Thomas von Aquin im Hymnus spricht (*tibi se cor meum totum subicit*) gleicht der erste Satz einem innigen Gebet aus der Tiefe des Herzens. Die komplexen, undurchdringlichen Akkorde verweisen zugleich auf das Mysterium der verborgenen Gegenwart Christi, die das sinnliche Begreifen des Menschen übersteigt und Raum für den Glauben lässt. Entfaltet wird die Haltung der Anbetung durch die folgenden drei Sätze zur Christussehnsucht, dem Mysterium der verborgenen Gegenwart und einem musikalischen Glaubensbekenntnis.

Der zweite Teil, bestehend aus einem Binnenzyklus aus sieben Sätzen (V–XI), widmet sich der Person Jesu Christi, die unter Brot und Wein real gegenwärtig ist. Einem Kirchenfenster gleich werden ausgehend von Schrift-Zitaten verschiedene Szenen aus dem Leben Jesu abgebildet, von der Geburt über die Verkündigung hin zu letztem Abendmahl, Passion, Auferstehung, Ostererscheinung und Himmelfahrt. Eucharistietheologische Einbindung finden die Sätze zu den Mysterien Christi durch einen Gedanken Marmions: «Das Leben, das Christus uns durch die Kommunion gibt, ist sein ganzes Leben, mit den besonderen Gnaden, die er uns erworben hat, in dem er jedes seiner Geheimnisse für uns lebte.»⁷ In anderen Worten: Christus ist in der Eucharistie als der gegenwärtig, der gelebt hat, gestorben, auferstanden und bleibend präsent ist; daher erhält der Kommunizierende Anteil an allen Lebensvollzügen, der gesamten Heilswirklichkeit Christi. Musikalisch verwendet Messiaen in den Sätzen zum Leben Jesu eine ungewöhnlich plastische, anschauliche Klangsprache, die dem Hörer das biblische Geschehen zu vergegenwärtigen und nahezubringen vermag. So überträgt Messiaen beispielsweise den Gesang verschiedener Vögel aus Israel in seine Musik, die gleichsam als akustische Brückenbauer zur Zeit Jesu fungieren. Messiaen selbst notierte die Vogelstimmen während einer Israel-Reise, die er im Kompositionsjahr des *Livre du Saint Sacrement* unternahm, um «die Vögel zu hören, die Christus selbst gehört haben könnte in diesem Land».⁸

Der ungewöhnlich tonale achte Satz, der von As-Dur-Klängen untermalt wird, zeichnet den Verlauf des Letzten Abendmahls nach. Im Zentrum stehen die Einsetzungsworte Jesu, wiedergegeben durch eine der menschlichen Stimme nachempfundene Melodie in Oboenregistrierung. Darauf folgt der Gesang einer Nachtigall, der «durch das geöffnete Fenster» in den Abendmahlsaal dringt, wie Messiaen im Einführungskommentar vermerkt. Über ihre konkrete Anschaulichkeit hinaus, die den Hörer unmittelbar in

das Geschehen involvieren können, bergen die Gestaltungsmittel des achten Satzes eine vielschichtige Symbolik, die das letzte Abendmahl im Licht der Lebenshingabe Jesu aus Liebe erscheinen lässt. Sowohl die Tonart As-Dur, die Messiaen mit der Farbe «blau-violett» verbindet, als auch die Nachtigall stehen kulturgeschichtlich und im Œuvre Messiaens für Liebe und für Tod. Die Todesgewissheit Jesu verdichtet sich in einem extrem dissonanten Klang, der die 12 chromatischen Halbtöne der Tonleiter in enger Lage komprimiert und bereits wirkungsästhetisch einen äußerst beklemmenden Eindruck vermittelt. Für Messiaen ist der 12-Ton-Cluster mit farbloser Finsternis konnotiert. Ein zweites Mal erscheint er geräuschhaft verklingend am Ende des folgenden Satzes zur Passion Christi. Die dissonante, beinahe unerträgliche Klangsprache des Kreuzigungssatzes lässt akustisch den physischen Schmerz und die radikale Verlassenheit Jesu nachempfinden. Dieser Satz ist gewissermaßen ein Novum innerhalb des Musikschaffens Messiaens, dem «Musiker der Farbe und der Freude»⁹, und nicht zuletzt auf seine vertiefte Beschäftigung mit der Theologie Hans Urs von Balthasars im weiteren Kompositionszeitraum zurückzuführen. Die musikalische Auseinandersetzung Messiaens mit dem Leiden Christi lässt an die von Balthasar ausführlich bedachten Tiefen des Karfreitagsgeschehens denken. Der «Wucht des Kreuzes»¹⁰ entspricht die Herrlichkeit der Auferstehung, der Messiaen in den folgenden Sätzen klangstrahlenden Ausdruck verleiht. Dramaturgischer Höhepunkt ist der elfte Satz, in dem Messiaen beinahe opernhafte die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria-Magdalena beschreibt.

Der dritte Teil, ebenfalls ein Binnenzyklus mit sieben Sätzen (XII–XVIII), nimmt die Haltung der Anbetung des Beginns wieder auf und richtet den Blick auf die Feier des eucharistischen Geheimnisses in der «gegenwärtigen Kirche». Angelehnt an die Stationen der Eucharistiefeier greift Messiaen die Wandlung, die Elevation der gebrochenen Hostie, den Kommunionempfang mit persönlichem Vorbereitungs- und Danksagungsgebet und ein abschließenden Dankesopfer auf. Dabei münden auch die Sätze, in denen Messiaen abstrakte scholastische Themen wie die Transsubstantiationslehre musikalisch aufbereitet, in Ausdrucksformen des persönlichen Gebets. So endet der kompositionstechnisch komplexe Satz zum Wandlungsgeschehen von Brot und Wein in Leib und Blut Christi mit der originalen Wiedergabe der gregorianischen *Communio* von Fronleichnam, die – ebenso wie fünf weitere gregorianische Zitate im *Livre du Saint Sacrement* – eine musikalische Reminiszenz an das gemeinsame liturgische Feierguschehen, aber auch eine Verankerung in der kirchlichen Tradition bringt. Eine Besonderheit stellt der fünfzehnte Satz dar, der sich dem Moment des Kommunionempfangs widmet: Messiaens eigene Klangsprache scheint nicht auszureichen, um das

unaussprechliche Geschehen der eucharistischen Vereinigung auszudrücken. Der Satz mit dem Titel «Die Freude der Gnade» besteht ausschließlich aus dem kunstvoll improvisierten Gesang dreier Vögel. Die Vögel stehen bei Messiaen symbolisch für Freude, Leichtigkeit und Freiheit. Ihr Gesang entspricht einem der zugrunde gelegten Zitate aus der *Nachfolge Christi*: «Der Liebende läuft und fliegt! Er ist in der Freude, er ist frei und nichts hält ihn.»¹¹ Buchstäblich in die Musik eingeschrieben wird die dankbare Freude im letzten Satz «Opfergabe und abschließendes Halleluja». Der äußerst virtuose, klanggewaltig jubilierende Satz bezieht in die betende Hingabe des Einzelnen die «Gebete aller Heiligen» mit ein und weitert damit die Perspektive eschatologisch und ekklesiologisch aus. Der Satz gipfelt in der musikalischen Ausbuchstabierung des Wortes «la joie» («die Freude») mittels eines Ton-Alphabets, das Messiaen für die *Méditations sur le mystère de la Sainte Trinité* entwickelte und in dem jedem Buchstaben ein eigener Ton zugeordnet wird. Eindeutig im Notentext verankert deklamiert Messiaen im vierfachen Fortissimo das, worauf es ihm im *Livre du Saint Sacrement* ankam: die dankbare, freudige Anerkennung der Wirklichkeit der eucharistischen Gegenwart Christi.

«Farbklang und Geblendetsein»¹²

Die Besonderheit der Musik Messiaens besteht darin, dass sie Gott nicht nur in Klängen, sondern auch in Farben, in Klang-Farben anbetet. Der synästhetisch begabte Komponist setzt im *Livre du Saint Sacrement* bevorzugt solche Akkorde ein, die vor seinem inneren Auge eine dezidierte Farbvorstellung hervorriefen. Auch wenn diese Klang-Farb-Zuordnung Messiaens gänzlich subjektiv ist und dem Hörer verborgen bleibt, ist sie doch ausschlaggebend für die theologische Deutung der Musik, wie sie Messiaen vor allem in seiner *Conférence de Notre Dame* darlegt. Messiaen selbst vergleicht darin seine farbige Musik mit bunten Kirchenfenstern gotischer Kathedralen, durch die Licht in den Innenraum fällt: Die «Musik der Farben macht das, was die Glasfenster und Rosetten des Mittelalters tun: sie beschert uns das Überwältigtsein.»¹³ Entscheidend ist, dass die Erfahrung des Geblendetseins («l'éblouissement»), des Ergriffen-Seins, des Staunens angesichts einer Farb- und Klangfülle, die sich dem unmittelbaren Erkennen und Begreifen entzieht, den Mensch auszurichten vermag auf Gott, der die Fülle des Lichtes und des Lebens ist. Mit seiner farbigen Musik, in der die einzelnen Ton- und Farbkomplexe zu einem Klang- und Farbrausch verschmelzen, versucht Messiaen den Hörer in analoger Weise in Berührung mit einer Wirklichkeit

zu bringen, die das Auffassungsvermögen des Menschen übersteigt. Bezeichnend ist, dass die beiden Gebetssätze im *Livre du Saint Sacrement*, die die Sehnsucht nach Christus und den Dank nach dem Kommunionempfang ausdrücken, fast ausschließlich aus Farbakkorden und mehrheitlich aus solchen bestehen, denen Messiaen eine dezidierte «Kirchenfensterwirkung»¹⁴ («effet de vitrail») zuschrieb. Die Sätze zeugen von der Erfahrung der Überwältigung von der Gegenwart Gottes, von Anbetung und Dank. Akustisch eindrucksvoll setzt Messiaen in der Coda des dreizehnten Satzes Akkorde nebeneinander, die vor seinem geistigen Auge Komplementärfarben hervorriefen: «beißendes Grün auf Braun-Rot, Gelb auf Violett.» Gerade das Phänomen der Komplementärfarben war für Messiaen «verbunden mit dem Gefühl für das Heilige, mit dem Überwältigtsein, woraus Ehrfurcht, Anbetung und Lobpreisung entstehen»¹⁵.

Mehr noch: Diese Erfahrung der sinnlich-auditiven Überwältigung stellt einen Vorausverweis auf die eschatologische Schau Christi von Angesicht zu Angesicht dar. Nach Messiaen wird die *visio beatifica* eine «unendliche, überwältigende Erleuchtung sein, eine ewige Musik der Farben, eine ewige Farbe von Musiken»¹⁶. Das Verschmelzen der Sinneseindrücke und die völlige Blendung durch das göttliche Licht selbst versucht Messiaen analog gleichsam schon hier durch seine Musik einzuholen. In der Musik des *Livre du Saint Sacrement* drückt sich eine Ergriffenheit von der verborgenen Gegenwart des eucharistischen Christus aus, die zugleich von der Hoffnung auf die unverhüllte Schau Christi zeugt.

Impulse für die eucharistische Anbetung

Die Musik des *Livre du Saint Sacrement* ist Ausdrucksmedium der Anbetung. In ihr verdichtet sich die persönliche Glaubenserfahrung des Komponisten, die unterfangen wird von Texten der christlichen Glaubenstradition. So können Konzeption und Klangsprache der Komposition zu einer Neubestimmung auf die heute mit Schwierigkeiten behaftete eucharistische Anbetung einladen. Nach Karl Rahner gehört das «stille Gebet des einzelnen vor dem Tabernakel» zu den Verehrungsformen der Vergangenheit, «welche die Zukunft, soll sie groß sein, sich neu erwerben muß».¹⁷

Zunächst kann die Musik des *Livre du Saint Sacrement* auf den hinweisen, der unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist: Der Betende kniet gerade nicht vor der Materie des Brotes, sondern vor dem verborgenen Christus in seiner Gottheit und Menschheit. Die klangsinnlichen Sätze zu den Mysterien des Lebens Jesu, in denen besonders die Vogelgesänge dem

Hörer eine Gleichzeitigkeit zum biblischen Geschehens suggerieren, setzen akustisch Jesus Christus als den gegenwärtig, der Mensch geworden, gelebt hat, gestorben und auferstanden ist – sie vergegenwärtigen das Heilsgeschehen. Dabei holt die Musik nicht nur ins Bewusstsein, dass die Eucharistiefeyer wesentlich *memoria passionis* ist, dass der auferstandene Gekreuzigte unter der Hostie präsent ist. Sie bringt das Inkarnationsgeschehen und das Pascha-Mysterium Christi ein und lässt die Auferstehungsfreude durchklingen. Eucharistische Anbetung ist innere Bewusstwerdung und dankbare Anerkennung, dass Gott Mensch geworden ist, in seinem Leben und Sterben die Welt erlöst hat und ihr pneumatisch bleibend präsent ist – in den Worten Walter Kaspers:

In der Menschwerdung, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi hat Gott sein Gottsein als sich selbst entäußerte Liebe endgültig geoffenbart; im Geheimnis der Eucharistie ist diese Herablassung Gottes bleibend gegenwärtig. Christliche Anbetung wird damit von der ‚Sache‘ her notwendig zur eucharistischen Anbetung. Sie richtet sich nicht auf die eucharistischen Gestalten als solche, sondern auf Gott, der sich uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist schenkt. Eucharistische Anbetung ist die Antwort auf die Entäußerung der Liebe Gottes, sie ist Danksagung, Eucharistia.¹⁸

Gerade die Haltungen von Dank und Freude werden im *Livre du Saint Sacrement* in klanglich überschwänglicher, kompositorisch unkonventioneller Weise betont: Der Vogelgesang im fünfzehnten Satz kündigt von der «Freude über die göttliche Liebe» im Kommunionempfang, die gregorianischen Gesänge stehen bei Messiaen allgemein für die «Reinheit, die Freude und die Leichtigkeit, die nötig sind für den Flug der Seele zur Wahrheit hin»¹⁹. Das Tonalphabet im letzten Satz macht die Freude ausdrücklicher, in der zugleich auf die eschatologische Festfreude vorausgegriffen wird.

Die im ersten Satz des *Livre du Saint Sacrement* exponierte Anbetung bleibt nicht bei der außerliturgischen Betrachtung Christi im Sakrament stehen, sondern ist auf die gemeinsame Feier und auf die eucharistische Vereinigung mit Christus im Kommunionempfang ausgerichtet. Die Konzeption des Werkes entspricht der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betonten Hinordnung der eucharistischen Anbetung auf die Eucharistiefeyer als ihrer Quelle und ihrem Ziel, der Verwiesenheit der Kontemplation auf den Genuss der eucharistischen Speise zum Aufbau des Leibes Christi.

Trotz ekklesiologischer Anklänge wird der Mahl- und Gemeinschaftscharakter der Eucharistie bei Messiaen weitgehend ausgeblendet zugunsten eines individualistischen Zugangs, den bereits die Auswahl der Quellentexte nahelegt. Die liturgischen Erneuerungen der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhunderts sind nicht explizit rezipiert. Die Stärke des Ansatzes bei Messiaen liegt darin, den personalen Charakter der Anbetung und die innere Beteiligung des Gläubigen am eucharistischen Geschehen hervorzuheben, die vertikale Ausrichtung der Eucharistie in den Blick zu nehmen. Es geht um den Einzelnen in seiner Beziehung zu Christus. Neben ihrer großen Anschaulichkeit lässt die Musik zugleich die Dimension des Mysteriums erfahrbar werden. Gerade die musikalisch unzugänglichen Passagen, die aus frei tonalen oder komplexen, farbig konnotierten Akkorden bestehen, verweisen den Hörer auf das Mysterium der verborgenen Gegenwart Christi.

Als betendes Zwiegespräch des Komponisten mit Gott ist die Musik zugleich eine Einladung an den Hörer, in die Gebetsprache Messiaens innerlich einzustimmen. Gerade angesichts von Zeitknappheit und Zerstreuungssucht kann das bewusste Hören auf die Musik, das geduldige Verweilen bei einem so umfangreichen Werk, neue Aufmerksamkeit und Konzentration schaffen. Die unkonventionelle Musiksprache kann anregen, sich auf eine Erfahrung einzulassen, die abseits der alltäglichen Erwartungen liegt. Auch Gebetstexte der Tradition wie das *Adoro te devote* können durch die zeitgenössische Musiksprache neu erschlossen und angeeignet werden. Dabei kann das Hören auf die Musik selbst eine Ahnung von Gegenwart vermitteln, entsprechend dem Diktum George Steiners, dass reale Gegenwart in der unmittelbaren Begegnung mit dem Kunstwerk zu finden sei und diese Erfahrung von der Gegenwart Gottes zeuge.²⁰ Das Hören auf die Musik setzt zudem einen Kontrapunkt zum Schauen, das stets in der Gefahr steht, die Materie des Brotes zu verabsolutieren. Im Hören auf die Musik führt Messiaen mit seiner farbigem Musiksprache den Hörenden über sich hinaus, indem er ihn auf die eschatologische Schau Christi ausrichtet und die Festfreude beim himmlischen Mahl antizipiert.

Das Grundanliegen des *Livre du Saint Sacrement*, der wesentliche Dimensionen eucharistischer Theologie und Spiritualität aufgreift und in personaler Klangsprache akzentuiert, lässt sich mit Thomas Daniel Schlee folgendermaßen zusammenfassen: Im Unterschied zu anderen Werken ist der *Livre du Saint Sacrement* «am wenigsten als ein ‹konzertantes› zu begreifen», da es «als Akt der Anbetung, in Wahrheit direkt an den Allerhöchsten gerichtet ist. Diese Musik *betet*.»²¹

ANMERKUNGEN

¹ Unveröffentlichte Tonbandaufnahme eines Gesprächs der Verfasserin mit Frau Prof. Almut Rößler am 7. Juli 2011 in Düsseldorf. Ich danke Frau Prof. Rößler herzlich für die Erlaubnis zur Veröffentlichung des Gesprächsausschnitts.

² Olivier MESSIAEN, in: Brigitte MASSIN, *Messiaen : une poétique du merveilleux*, Aix-en-Provence 1989, 74.

³ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 2009, 187–280 (Teil B: Die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie in den Fronleichnamshymnen).

⁴ Thomas D. SCHLEE, *Olivier Messiaen – Musiker der Verkündigung*, in: StZ 220 (2002) 723–766, hier 728.

⁵ Olivier MESSIAEN, *Introduction*, in: DERS., *Livre du Saint Sacrement pour orgue*, Paris 1989, II–III. Eine deutsche Übersetzung von Almut Rößler befindet sich im Booklet zur empfehlenswerten CD: Olivier MESSIAEN, *Livre du Saint Sacrement*. Interpretiert durch Almut RÖSSLER, Düsseldorf 1987. Weitere Zitate ohne Belegstelle entstammen ebenfalls dem Einführungskommentar Messiaens.

⁶ Zur Verfasserfrage, Texthintergrund und Interpretation des Hymnus vgl. TÜCK, *Gabe* (s. Anm. 3), 258–274 und Alex STOCK (Hg.), *Lateinische Hymnen*, Berlin 2012, 223–232.

⁷ Zitat zum VI. Satz des *Livre du Saint Sacrement* (eigene Übersetzung); vgl. Dom Columba MARMION, *Christus in seinen Geheimnissen*. Übers. von M. Benedicta v. Spiegel, Paderborn 1931, 361.

⁸ MESSIAEN, in: MASSIN, *Poétique* (s. Anm. 2), 74.

⁹ Ebd., 105.

¹⁰ Vgl. Hans URS von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III, 2,2, Einsiedeln 1969, 187–217.

¹¹ Zitat zum XV. Satz des *Livre du Saint Sacrement* [eigene Übersetzung]; vgl. THOMAS VON KEMPEN, *Die Nachfolge Christi. Vier Bücher*. Übers. und hg. von Wendelin Meyer OFM, neu durchgesehen von Lothar Hardick OFM, Kevelaer ²1990, III, 5, 168.

¹² Messiaen gebrauchte diese Bezeichnung für seine Musik mehrmals in der *Conférence de Notre Dame*; vgl. Olivier MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame vom 4. Dezember 1977*, in: Almut RÖSSLER (Hg.), *Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens. Mit Original-Texten des Komponisten*, Duisburg ²1993, 60–70.

¹³ MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm. 12), 70.

¹⁴ Olivier MESSIAEN, *Technik meiner musikalischen Sprache*. Übers. von Sieglinde Ahrens, Paris 1966, 48.

¹⁵ MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm. 12), 66.

¹⁶ Ebd., 70.

¹⁷ Karl RAHNER, *Eucharistische Anbetung*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 16, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1984, 300–304, hier: 302 (Hervorhebung im Original).

¹⁸ Walter KASPER, *Ein Leib und ein Geist werden in Christus. Kommentar zum Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Eucharistie*, in: DERS., *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg 2010, 187–205, hier 198.

¹⁹ MESSIAEN, *Conférence de Notre Dame* (s. Anm. 12), 60.

²⁰ George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg Trobitius, München 1990.

²¹ SCHLEE, *Musiker der Verkündigung* (s. Anm. 4), 737.

CHRISTIAN STOLL · WIEN

ABSCHIED VON EUROPA

Anmerkungen zur Globalisierung des Papsttums

Am Tag, nach dem Papst Franziskus erstmalig auf die Benediktionsloggia des Petersdoms getreten war, titelte die London Times doppeldeutig: «A new world pope». Der Argentinier Jorge Mario Bergoglio ist der erste Papst aus der so genannten neuen Welt, er ist aber auch in bisher unbekannter Weise ein «Weltpapst». Das Petrusamt ist unterwegs zu einer neuen globalen Gestalt. Ein «Weltpapstum», das für den Horizont wechselnder «neuer Welten» offen ist und seine überkommene Bindung an Europa lockert, scheint in Sicht. Globalisierung bedeutet dabei mehr und anderes, als man in Europa oft darunter versteht. Das gilt, wie sich nun zeigt, auch für die Kirche.

Auch bisher hat man das Petrusamt für global gehalten. Das gilt zum einen theologisch: Als oberstes Amt der katholischen Kirche erstreckt es sich «über den ganzen Erdkreis». Es gilt aber auch politisch: Zwar trug das universale Amt in der Vergangenheit durchgängig ein europäisches Gesicht. Noch Pius XII. (1939–1958) entstammte wie viele Päpste vor ihm einem römischen Adelsgeschlecht. Sein Nachfolger erweiterte das vormals italienisch dominierte Kardinalskollegium um Bischöfe der Weltkirche, bis mit Johannes Paul II. erstmalig seit Jahrhunderten ein Nichtitaliener wieder den Stuhl Petri bestieg. Mit Benedikt XVI. folgte ein deutscher Theologe, der wie niemand vor ihm den europäischen Geist des Christentums verkörperte. Dennoch konnte man auch dieses Papstum einer langen Reihe von Europäern gemessen am Einfluss des Amtes «global» nennen. Der Einflussbereich ihrer Missionen und diplomatischen Interventionen ließ schon die machtbewussten Päpste der Renaissance «Weltpäpste» sein. Die globale Reichweite des Papsttums ist im Laufe der letzten Jahrzehnte – nicht zuletzt durch die mediale Präsenz des Papstes – noch einmal erheblich angewachsen. Globalisierung und europäische Prägung blieben dabei verschwistert.

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Studium der Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft und der Katholischen Theologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau und an der Yale Divinity School, New Haven. Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.

Mit Papst Franziskus hat eine neue Phase der Globalisierung des Papsttums begonnen. Auf den ersten Blick lässt sich auch die Wahl eines Papstes aus Südamerika als Globalisierung im bekannten Sinn deuten: Man könnte meinen, die Ausbreitung des europäischen Christentums sei nun soweit gelungen, dass auch der Klerus ehemaliger Missionsländer *papabile* sein könne. Ein neues «Weltpapsttum» würde dann kaum mehr bedeuten als eine Erweiterung des Personalpools und die Erkenntnis, das Petrusamt könne nun auch von einem Nichteuropäer in bewährter europäischer Weise ausgeübt werden. Die ersten Gesten und Äußerungen des Papstes aus der «neuen Welt» deuten jedoch darauf hin, dass Franziskus das Selbstverständnis eines europazentrierten Christentums infrage stellen wird. Europäer, die ihre jahrhundertlange Pacht des Petrusamtes schon in Eigentum übergehen sahen, werden bereits jetzt daran erinnert, dass es einen Unterschied zwischen dem Christentum und dem kulturellen Erbe Europas gibt. Mit dem neuen Pontifikat nimmt ein Lernprozess seinen Anfang, der für europäische Katholiken nicht ohne Zumutungen sein wird.

Am Himmel der medialen Begeisterung für Papst Franziskus ziehen bereits erste Wolken auf, die in diese Richtung weisen. Noch dominieren euphorische Stimmen, die den neuen Papst als bescheidenen Sympathieträger ohne Berührungängste hervorheben; auch Hoffnungen auf institutionelle Reformen werden nicht unbegründet geäußert. In ersten kritischen Einschätzungen des Pontifikatswechsels begegnet dagegen bereits die Ratlosigkeit des alten Europa. Papst Franziskus scheint innerhalb der Leitlinien des europäischen intellektuellen Diskurses kaum verstanden werden zu können. Dieser Papst – so steht zu befürchten – ist im Sinne landläufiger Unterscheidungen weder konservativ noch liberal. Die in der deutschen katholischen Theologie der vergangenen Jahrzehnte mit Nachdruck geführte Auseinandersetzung um das Verhältnis der katholischen Kirche zur europäischen Moderne scheint am Profil des neuen Papstes weitgehend abzurallen. Weder lässt er sich als Messias eines emphatischen Modernisierungsprogramms vereinnahmen, der der Kirche endlich das geforderte Kontingenzbewusstsein etwa in Fragen des Geschlechterverhältnisses oder der Sexualethik einimpft, noch wird sich Papst Franziskus als Bewahrer der europäischen Symbiose von Christentum und Kultur verstehen, der verloren gegangene oder gefährdete Traditionsstränge in einer von Gedächtnisverlust geplagten Moderne wieder zu beleben versucht. Dass Franziskus mit diesen Leitkategorien nicht verstanden werden kann, sorgt für Irritationen. Versucht man sie dennoch anzuwenden, sind Missverständnisse vorprogrammiert. Dies zeigen eine Reihe aufgeregter Reaktionen in kirchlichen und kirchennahen Medien.

Dort versteht man sozusagen den Papst nicht mehr. Wenn in konservativen katholischen Medien der Verzicht des neuen Papstes auf traditionelle Insignien und liturgische Pracht bereits als Gefahr für die Glaubensüberlieferung der Kirche angesehen wird, kann man dies einen kulturellen Kategorienfehler nennen. Ebenso fehl geht allerdings die Vermutung, dieselben Zeichen und Gesten läuteten eine Versöhnung der Kirche mit dem Geist der Neuzeit ein. Den neuen Papst scheint der prägende Konflikt des katholischen Europa von Modernisierung und Bewahrung nicht zu kümmern. Die europäische Verquickung dieser Auseinandersetzung mit der Frage nach der rechten Überlieferung des christlichen Glaubens wird von ihm nicht aufgerufen. Das kann enttäuschend sein.

Wie eng verzahnt ein ganz bestimmter Modernisierungsdiskurs in Europa mit der Orthodoxiefrage ist, wird deutlich, wenn ein bekannter Publizist in den Demutsgesten des neuen Papstes den Abschied vom hierarchischen Ordogedanken des Mittelalters, ja sogar vom überlieferten Weihepriestertum sieht. Orthodoxie wird im katholischen Europa immer noch (auch) an der Frage gemessen, welche Haltung man zu den Traditionen des christlichen Abendlandes, zur Welt der Kathedralen und Universitäten, der christlichen Kaiser und Könige, der hochentwickelten christlichen Kunst und Liturgie einnimmt. Es nimmt daher auch nicht Wunder, wenn mancherorts bereits wenige Tage nach der Wahl des neuen Papstes selbstvergewissernd dessen Orthodoxie festgehalten werden muss, ohne dass Franziskus sich hinsichtlich irgendeiner Glaubensfrage verdächtig geäußert hätte. Es ist vielmehr die eigentümliche Verquickung von theologischer und soziologischer Tradition, die das Abweichen von liturgischen Gebräuchen und überkommenen Insignien in den Augen mancher in die Nähe der Heterodoxie rückt, ebenso wie es andere zu der Prognose verleitet, es stehe eine Modernisierung der Kirche ins Haus, die nun auch bislang als verbindlich angesehene Glaubensaussagen infrage stellen wird. Traditionen zu bewahren oder infrage zu stellen hat in Europa wie nirgendwo sonst einen so religiösen Klang.

Vor diesem Hintergrund kann der Kontrast zwischen Papst Franziskus und seinem Vorgänger kaum deutlicher ausfallen. Der deutsche Theologenvater war wie kein anderer zur Identifikationsfigur vieler – auch nicht-katholischer – Intellektueller geworden, die die verlorene Einheit von Glaube, Staat und Gesellschaft in Europa als Verlust ansehen. Seine Namenswahl, die sich auf den Vater des europäischen Mönchtums, Benedikt von Nursia, bezieht, war programmatisch. Wie unter einem Brennglas scheint die enge Verzahnung von Christentum und europäischer Kultur in diesem vorerst letzten europäischen Pontifikat noch einmal als Leitgedanke auf.

Benedikt XVI. verkörperte den konservativen Geist Europas, indem er der Emanzipation des Individuums aus Kirche und Gesellschaft und dem vielfältigen Traditionsverlust in Gestalt der geistigen Schätze der katholischen Kirche eine intellektuelle und politische Vision entgegenzusetzen wusste. Aus demselben Grund symbolisierte Benedikt für andere wie niemand sonst den Rückschritt, die Modernisierungsverweigerung. Das Programatische der Modernekritik Joseph Ratzingers deutet dabei an, wie sehr dieser dem europäischen Diskurs der Moderne verhaftet war. Daher wird sich auch unter seinen Gegnern bald die ernüchternde Einsicht verbreiten, dass Benedikt XVI. doch ein feindlicher Bruder der eigenen Fragen und Anliegen war.

Am Papst aus der «neuen Welt» prallen diese europäischen Identifikationsbedürfnisse ab. Franziskus hat in seinen ersten Ansprachen und öffentlichen Auftritten eine verblüffende Entschlossenheit zum zeremoniellen Rückbau des Papsttums an den Tag gelegt. Es wäre aber ein europäisches Vorurteil, diese als den Furor eines Modernisierungsprogrammes zu deuten. Abseits der Brüche in Zeremoniell und Protokoll – die im Übrigen auch von Johannes Paul II. nicht unbekannt sind – gewinnt man den Eindruck einer aus tiefer Überzeugung hervorgehenden Frömmigkeit. Hier spricht jemand so direkt und ungebrochen von der Jungfrau Maria, von den Heiligen und vom Teufel, wie es Religionsgelehrte in Europa nur mit Fußnote tun. Ein Programm, das sich zum Zerbrechen einer europäischen *res publica christiana* verhält, liegt Papst Franziskus ganz fern. Auch in Nordamerika, Asien oder Afrika wird man dies kaum vermissen. Das angekündigte Programm des Pontifikates – eine Hinwendung der Kirche zu den Armen im Geiste des Heiligen Franziskus – wird dagegen an vielen Orten der Weltkirche einen Nerv treffen.

Auch in dieser Hinsicht bedeutet das Pontifikat des Papstes aus dem Süden den Abschied von bisher gängigen europäischen Identifikationsmustern. War die Armutproblematik der «Dritten Welt» lange Zeit als etwas diskutiert worden, das von Europa aus in verlängerter kolonialer Fürsorge angegangen werden sollte, wurden auch die innerkirchlichen Konflikte um die Befreiungstheologie in europäischen Kategorien verhandelt. Es ist oft darauf hingewiesen worden, dass Johannes Paul II. durch die prägenden Erfahrungen der kommunistischen Diktatur für Armut und Ungerechtigkeit anprangernde Theologen der Südhalbkugel wenig Verständnis aufbringen konnte. Joseph Ratzinger kritisierte als Präfekt der Glaubenskongregation das marxistische Instrumentarium mancher Befreiungstheologen als typisch neuzeitlichen Irrationalismus. Auch hier wird der Schatten des europäischen Diskurses der Moderne sichtbar. Die pastorale Aufgabe der Kirche in einem

Umfeld, das durch in Europa unvorstellbare Armut geprägt ist, geriet dabei ins Hintertreffen. Nun hat mit Jorge Bergoglio ein Seelsorger der Armen den Stuhl Petri bestiegen, der auch in dieser Hinsicht zu den Leitlinien europäischer Auseinandersetzung quer steht. Ohne zu zögern greift er auf Vokabular und Gesten zurück, die hierzulande mit der Befreiungstheologie assoziiert werden, ohne sich an Vorbehalten zu stören, aber auch ohne den ungeteilten Jubel europäischer Befreiungstheologen zu wecken. Auch hier reagiert man auffällig verhalten. Sollte auch dieses theologische Projekt bisweilen eher Ausdruck europäischer Modernisierungswünsche gewesen sein?

Der Papst aus der «neuen Welt» wird – so viel ist sicher – den Stolz des europäischen Christentums in mancher Hinsicht herausfordern. Welche Rolle wird das religiöse und kulturelle Erbe Europas aber unter den Bedingungen eines globalisierten Papsttums spielen? Wird Europa nur noch ein Kulturraum unter vielen sein, der turnusgemäß hin und wieder im römischen Zentrum der Kirche Platz hat? Es ist zu vermuten, dass die katholische Kirche einen ähnlichen Weg einschlägt, wie er sich in der politischen Welt im Laufe des letzten Jahrhunderts vollzogen hat. Politische Macht und ökonomische Kapazitäten sind längst nicht mehr in Europa konzentriert. Dennoch ist Europa vielerorts ein wichtiger Referenzpunkt geblieben, um die eigenen kulturellen Wurzeln nicht zu verlieren. Das gilt auch für die neuen vitaleren Regionen der Weltkirche, deren Ursprünge auf europäische Missionare zurückgehen. Als Jesuit und Nachfahre italienischer Einwanderer verkörpert Papst Franziskus auch persönlich die Beziehung des Südens zum alten Europa. Trägt die Kirche Südamerikas nun ihre Perspektive ins Zentrum der Weltkirche, so ist sie selbst nicht ohne ihre europäischen Ursprünge zu verstehen. Die jahrhundertelange Prägung des Christentums in Europa in seinen theologischen, rechtlichen, liturgischen und künstlerischen Formen ist der Geschichte des Christentums bleibend eingeschrieben und wird auch andernorts bei der Selbstvergewisserung über die eigenen Ursprünge als normativer Tradierungskontext immer wieder aufgerufen werden. Dennoch scheint die europäische Geschichte des Christentums als Leiterzählung allmählich an Bedeutung zu verlieren. Theologisch ist dies nicht weiter beunruhigend: Auch das christliche Mittelalter des Westens hat seine Ursprünge im Orient in Ehren gehalten. Wie man Jerusalem nicht vergessen hat, wird man Europa nicht vergessen. Was jedoch als europäisch in der Weltkirche der Zukunft erinnert werden wird, werden nicht allein Europäer bestimmen. Gut möglich, dass das kulturelle Erbe Europas trotz ehrfürchtiger Reverenzen durch andere Perspektiven überlagert und integriert wird. Bei aller Bedeutung Jerusalems im Gedächtnis des Christentums ist es dem Christentum des Orients nicht anders gegangen.

Aber nicht nur die Vergangenheit Europas wird unter den Bedingungen einer globalisierten Kirche von Bedeutung sein. Die intellektuellen und politischen Konstellationen des alten Europa werden einen wichtigen Platz in der Kirche behalten. Das gilt nicht zuletzt für das Ringen um die Moderne, ihre Legitimität und zukünftige Gestalt. Denn natürlich kennt man auch in anderen Teilen der Weltkirche Modernisierungskonflikte und ist in Auseinandersetzungen um die auch in Europa immer wieder aufgebrachten Fragen verwickelt. Auch ist die Vermutung nicht unbegründet, dass viele Probleme Europas mit einiger Verzögerung auch dort virulent werden und die intellektuellen Auseinandersetzungen des gegenwärtigen Europas daher weiterhin Gehör finden. Von der Vorstellung, der in Europa herrschende *status quo* bilde den jeweils erreichten Höhepunkt der Geistes- und Sozialgeschichte ab, wird man sich hingegen – auch in der katholischen Kirche – endgültig verabschieden müssen. Modernisierungskonflikte haben in den USA, in Südamerika und Asien eine andere Gestalt angenommen als in Europa. Das zeigt schon die sich allmählich durchsetzende Erkenntnis, dass von einer flächendeckenden Säkularisierung in anderen Erdteilen auch bei fortschreitender gesellschaftlicher Modernisierung nicht die Rede sein kann. Die Verquickung von Säkularisierung und Modernisierung in Europa ist in den Augen vieler Religionssoziologen auf dem Weg vom Paradigma zum Sonderfall. Bei aller Bedeutung des europäischen Diskurses der Moderne bedürfen Modernisierungskonflikte in anderen Teilen der Welt daher einer eigenständigen Reflexion, die den Dialog mit Europa nicht scheut, ohne von ihm fertige und normativ verbindliche Antworten zu erwarten. Das gilt auch für die europäische Theologie, die sich nicht länger erlauben kann, nur Theologien aus Südamerika, Afrika oder Asien als kontextgebunden zu betrachten. Dass man in Europa ebenfalls mit einem regionalen Blick auf Gott und die Welt schaut, wird man sich wohl in Zukunft öfter sagen lassen müssen.

Die Entkoppelung des Papsttums von einem europäischen Blick auf Gott und Welt ist dabei theologisch unproblematisch. Vom galiläischen Fischer bis zum Jesuiten aus Buenos Aires – die Universalität des Petrusamtes wird durch wechselnde kulturelle Horizonte der jeweiligen Amtsträger nicht beeinträchtigt, sondern verdeutlicht. Die derzeit forcierte Frage, ob der jetzige Papst in Kontinuität zu seinem Vorgänger steht, ist nach menschlichen Maßstäben verständlich, kann aber auch Ausdruck eines verkürzten Verständnisses von Katholizität sein. Die theologisch einzig relevante Frage nach der Kontinuität gilt dem biblisch bezeugten Glauben. Dementsprechend ist der Papst in erster Linie Nachfolger Petri, des Auferstehungszeugen und Märtyrers, und nicht seines Vorgängers. Ein globalisiertes Papsttum

kann daher trotz europäischer Wurzeln kulturell polyzentrisch in dem Sinne sein, dass der Horizont «neuer Welten» ins Zentrum getragen wird. Die Frage nach der rechten Überlieferung des Glaubens muss dabei wie zu jeder Zeit neu und nüchtern gestellt werden.

Europäische Katholiken werden Zeit brauchen, um sich nach dem großen Europäer Benedikt XVI. an die neue Gestalt des Papsttums zu gewöhnen. Dennoch kann dieser Prozess auch heilsam sein. Die Globalisierung des Papsttums bietet die Chance, die Überlieferung des christlichen Glaubens vom kulturellen Kontext Europas deutlicher zu unterscheiden. Dies schließt ein, die Erwartungen an den jeweiligen Nachfolger Petri zurückzufahren. Das politische und kulturelle Wohl und Wehe Europas liegt nicht in den Händen des Papstes. In den europäischen Ortskirchen wird man sich daher mehr als bisher gewohnt im Schatten der römischen Aufmerksamkeit den eigenen Fragen und Problemen, die durch ihre Regionalisierung keineswegs weniger ernst zu nehmen sind, widmen können. Wenn die ersten Kränkungen europäischen Stolzes verwunden sind, sollte diese Chance nicht vertan werden.

Vom Abendmahl Jesu zur Feier der Eucharistie



Helmut Hopping
Mein Leib für euch gegeben
Geschichte und Theologie
der Eucharistie
13,5 x 21,5 cm | 496 Seiten
Gebunden mit Schutzumschlag
€ 32,- / SFr 42.90 / € [A] 32,90
ISBN 978-3-451-34058-1

Der Autor spannt einen thematischen Bogen vom letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern, über die Feier der Eucharistie in urchristlicher Zeit und die Entwicklung der Messfeier durch Jahrhunderte bis zu der vom 2. Vatikanischen Konzil eingeleiteten Messbuchreform. Neben theologischen Kontroversen um die Eucharistie werden auch frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte, wie z.B. die Verehrung des Altarsakramentes behandelt, desgleichen das ökumenische Gespräch und das Ringen um Form und Einheit der römischen Messe. Das Buch mündet in eine Erschließung des Sinngehalts und der Feiergestalt der Eucharistie im Kontext einer Theologie der Gabe.

HERDER

Lernen ist Leben

In allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de

EDITORIAL

Menschen handeln in ganz verschiedenen Lebensbereichen – in Religion, Politik, Kultur, Gesellschaft, Sport oder zuhause, im öffentlichen Bereich oder im privaten Kreis von Freunden und Familie – rituell. Rituale gehören so sehr zum Menschsein, dass, wer den Menschen verstehen will, über Rituale nachdenken muss. Dieser Aufgabe widmet sich das vorliegende Heft der *Communio*. Es gibt allerdings noch weitere Gründe für das Interesse an Ritualen, die den Schwerpunkt dieses Heftes erklärt. Es handelt sich um zwei wichtige, eng miteinander verbundene Herausforderungen für die katholische Kirche. Gerade religiöse Rituale werden zum einen heute nicht mehr mit der einst gegebenen Selbstverständlichkeit vollzogen. Oft sind sie sogar unverständlich geworden. Andere, neue Rituale bestimmen das Leben des Menschen. Die Kirche hat selbst über die religiösen Rituale des Menschen nicht mehr die Deutungshoheit. Im Gegenteil. Ihre Ritualkompetenz wird oft in Frage gestellt und kritisiert. Anpassung an neue Zeiten, neue Rituale werden gefordert. Wie sollen Theologie und Kirche darauf reagieren? Eng mit dieser ersten Herausforderung ist eine zweite verbunden. Es gibt im Raum der Kirche nämlich auch ein neues Interesse am Ritual, das sich nicht zuletzt in der Wiederentdeckung alter Rituale und der Entwicklung neuer Rituale zeigt, die beide, in Abwehr gegenwärtiger Ritualkrisen, gelegentlich dazu tendieren, sich ritualistisch zu verengen und die daher auch der begleitenden Reflexion bedürfen. Denn was nicht mehr selbstverständlich ist, muss neu für das Verständnis erschlossen werden.

Inwiefern Rituale aus dem immer gespannten Geschehen des Menschseins zu verstehen sind, erläutert *Holger Zaborowski* in seinem Beitrag «Vom Geschehen des Rituals. Hermeneutische Überlegungen». *Thomas Quartier* reflektiert theologisch «Eine liturgische Spiritualität der Trauer. Moderne Trauerrituale und monastische Kontrapunkte» und zeigt überzeugend, inwiefern in aller Krisenhaftigkeit das christliche Ritualhandeln von bleibender Bedeutung ist. *Jean-Robert Armogathe* stellt in seinem Beitrag «Das ist würdig und recht. Die Liturgie und das Kirchenrecht» das selten diskutierte, aber wichtige Verhältnis von Kirchenrecht und Liturgie in den Vordergrund seiner Überlegungen und verdeutlicht, aus welchen theologischen Gründen man zwischen Kirchenrecht und Liturgie keine falschen Gegensätze aufstellen darf. *Wolfgang Reuter* wendet sich in «Wie Rituale abgehen.» Rituelle

Kompetenz in Sport und Kirche» dem Ritual aus praktisch-theologischer Sicht zu und führt theologisch differenziert in die viele Gläubige um sich sammelnde «Fußball-Religion» und ihre Rituale ein.

Das Christentum ist insbesondere dort lebendig und kann Menschen überzeugen, wo seine Rituale lebendig, d. h. mit Geist gefüllt sind. Daher ist zu hoffen, dass dieses Heft einen bescheidenen Beitrag dazu leistet, dass die Rituale der Kirche nicht nur verständlicher, sondern auch lebendiger werden.

Holger Zaborowski

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

VOM GESCHEHEN DES RITUALS

Hermeneutische Überlegungen

1. Rituale und das Geschehen des Menschseins

Rituale kennzeichnen den Lebensvollzug des Menschen, und zwar in sehr vielfältiger Weise: Es gibt große, eine Gemeinschaft, eine Generation, eine Nation oder eine Religion versammelnde Rituale, die regelmäßig zu bestimmten Zeiten oder Gelegenheiten und oft auch an bestimmten Orten stattfinden und deren Ablauf nicht selten bis in kleine Details hinein festgelegt ist. Und es gibt kleine Rituale, Rituale des Alltags, bei denen man fragen könnte, ob es sich nicht um Rituale im uneigentlichen, im übertragenen Sinne handelt: die von der Werbung gerne beschworenen Rituale der Kaffee- und Teepausen zum Beispiel, die man eher Gewohnheiten nennen könnte, wenn sich nicht doch so viele Parallelen zu den großen Ritualen zeigten, dass der Begriff des Rituals letztlich nicht unangebracht erscheint. Denn an welcher Kriteriologie ließe sich genau festmachen, was ein Ritual ist und was, obwohl es sich den Anschein eines Rituals gibt, doch kein Ritual, sondern nur eine bestimmte Lebens- oder Verhaltensweise ist? Der Übergang zwischen Ritualen und Gewohnheiten scheint auf den ersten Blick fließend zu sein. Eine genaue Grenze ist, so mag es scheinen, schwer, wenn überhaupt festzulegen. Rituale können schnell zu bloßen Gewohnheiten erstarren, wohingegen neue Gewohnheiten ebenso schnell zu Ritualen werden können.

Könnte man nicht vermuten, dass gerade die Vielfalt der Rituale in all ihren Differenzen darauf verweist, dass der Mensch ein Wesen des Rituals, ein rituell lebendes Wesen ist? Dann stellt sich, wo das Verständnis von Ritualen zur Diskussion steht, die Frage nach einer anthropologischen, vom Menschsein und seinen Grundstrukturen ausgehenden Hermeneutik des

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

Rituals, die im Vorfeld von religionswissenschaftlichen, ethnologischen, soziologischen, psychologischen, historischen oder theologischen Überlegungen zum Ritual anzusiedeln ist. Der Versuch, eine solche Hermeneutik des Rituals als eines Grundvollzugs des Menschseins in ihren Grundzügen zu entwickeln, soll im Folgenden unternommen werden. Ausgangspunkt sei die folgende Einsicht: Menschsein geschieht. Das Sein des Menschen ist also kein statisches, kein vorhandenes und empirisch beobachtbares Etwas, sondern ein zeitlicher Vollzug. Der Vollzug des Menschseins geschieht ferner, so die hier voraussetzende These, in Spannungen, die, so sehr dies auch immer wieder versucht wurde und wird, sich nicht ohne Verkürzungen und Vereinfachungen aufheben lassen: die Spannungen von Freiheit und Notwendigkeit, von Selbstsein und Natur, von Geschichtlichkeit und Gegenwart, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von «Örtlichkeit» und Utopie und von Gemeinschaft und Individualität. Wenn Rituale zum Menschsein gehören und ihr Vollzug als Geschehen des Menschseins zu verstehen ist, dann geschehen auch Rituale in eben jenen Spannungen, in denen Menschsein geschieht. Rituale sind dann weder bloß ein Vollzug subjektiver Innerlichkeit noch nur etwas rein äußerlich Gegebenes. Menschen handeln zwar, wenn Rituale vollzogen werden, in Freiheit, aber so, dass sie nicht allein die Agenten des rituellen Geschehens sind, sondern sie sich als Teil einer sie um- und übergreifenden Ordnung verstehen. Und zugleich zeigt sich, wo Rituale geschehen, nicht einfach nur ein möglicher Gegenstand empirischer Analysen. Wo Rituale geschehen, vollzieht sich Menschsein als je und immer schon gespannter Vollzug (weshalb Rituale auch prinzipiell zwei verschiedene, im Folgenden hermeneutisch miteinander verknüpfte Zugänge zu ihrem Verständnis erlauben: jenen aus der Innen- und jenen aus der Außenperspektive). Diese These soll im Folgenden näher erläutert werden.

2. Freiheit und Notwendigkeit

Wer von Ritualen spricht, denkt an Notwendigkeiten, an jene oft erst in einem retrospektiven Akt der Reflexion sich deutlich zeigenden Regeln, die befolgt werden müssen, damit ein Ritual – von einfachen Ritualen wie einer Begrüßung über Rituale des Jahreswechsels oder der Sonntagsgestaltung bis hin zu noch komplexeren Ritualen wie Initiationsritualen, Hochzeiten, Krönungen oder Beerdigungen – zu Recht vollzogen wird. Rituale setzen als Wiederholungsgeschehen nämlich teils sehr komplexe und umfangreiche Regelwerke voraus, die sehr unterschiedliche Aspekte des Ritualvollzugs festlegen können, nämlich nicht nur, wer ein Ritual vollziehen darf und wer daran teilhaben kann, sondern auch, wann, wo und in welcher Weise dies zu geschehen habe. Daher scheint der Vollzug eines

Rituals keinen oder nur sehr wenig Spielraum zu lassen. Werden nämlich an jenem, was als notwendig erachtet wird, selbst kleinste Änderungen vorgenommen, so regt sich schnell der Protest jener, die an einem Ritual teilhaben (und seit langem teilgenommen haben), weil dies ihre Erwartungen an das Ritual und ihre Hoffnung auf seine Kraft in Frage stellt.

Man muss in diesem Zusammenhang nicht allein an die Diskussionen der letzten Jahre und Jahrzehnte über die ordentliche und außerordentliche Form des römischen Ritus denken. Selbst Diskussionen über unscheinbarste Veränderungen etwa in der Ordnung eines im Familienkreis gefeierten Festes (oder über Änderungen bei Begrüßungsritualen, die sich von Generation zu Generation ergeben) zeigen sehr deutlich das Notwendigkeitsmoment des Rituals. Über Rituale kann man daher nicht problemlos verfügen. Man kann sie nicht einfach ändern, ohne auf Kritik zu stoßen oder ohne manchmal sogar das Ritual selbst in Frage zu stellen. Denn die regelhafte Ordnung der Rituale enthält eine Zusage: das Versprechen einer sinnstiftenden Ordnung, die vorgegeben ist, an der man sich orientieren und mit der man sich identifizieren kann. Rituale gewähren nämlich gerade dadurch, dass sie engen Regeln unterworfen sind, Heimat, stellen symbolische Verdichtungen eines geteilten und im rituellen Geschehen immer auch mitgeteilten «Weltbildes» dar und verleihen deshalb dem Einzelnen wie auch einer Gruppe von Menschen Identität. Wer jemand ist, zeigt sich daher nicht zuletzt an den Ritualen, die für ihn von Bedeutung sind (und die offen für Erzählungen mythischer oder quasi-mythischer Natur sind, in denen der oft unbewusste Gehalt des Rituals narrativ entfaltet wird). Somit ist jede Änderung des Regelwerkes nicht nur eine Anfrage an das Ritual und seinen Vollzug, sondern auch an die Identität jener, die an dem Geschehen des Rituals teilhaben und seinen Sinn miteinander teilen. Aus diesem Grund können selbst kleinste Veränderungen im rituellen Geschehen zu größten Verunsicherungen führen. Daher lassen sich Rituale auch nicht planen oder entwickeln. Man kann sich etwas zur Gewohnheit machen und Gewohnheiten planen. Aber während Rituale auf Gewohnheiten zurückgehen, ist doch ein Umschlag notwendig, nämlich von der bloßen Gewohnheit zu einem Ritual, der nur retrospektiv feststellbar ist. Dann kann festgestellt werden, dass etwas zu einem Ritual geworden ist, ohne dass sich dies aus seinem Gewordensein erklären ließe. Man könnte in diesem Zusammenhang von dem Ereignischarakter des Rituals sprechen: Dass etwas zu einem Ritual wird, ereignet sich, ohne dass es vorhersehbar oder Akt der Freiheit wäre. Aus einem Handeln ist dann ein Geschehen geworden. Dieser Umschlag kann auch in die umgekehrte Richtung erfolgen, wenn etwa ein Ritual seine tiefere Bedeutung verliert und wieder zu einer bloßen Gewohnheit wird, also zu etwas, was man vollzieht, weil man es immer so gemacht hat und sich nicht vorstellen kann, es je anders zu machen.

Rituale begrenzen aus den genannten Gründen die Freiheit des Menschen im Umgang mit ihnen. Selbst wo sie Freiheit gewähren und ein spielerisches Verhältnis gestatten, ist dies oft sehr genau geregelt. Zugleich aber setzen Rituale diese Freiheit immer – nicht nur als Ausnahme – voraus. Denn ein Ritual würde gleichfalls seinen inneren Sinn verlieren, wenn es zu einer Zwangshandlung oder zu einer rein äußerlichen Befolgung von Regeln erstarren würde. Wird ein rituelles Geschehen nach den vorgegebenen Regeln vollzogen, kann es daher trotzdem schon seine Kraft verloren haben und abgestorben sein, wenn nämlich die Freiheit in seinem Vollzug fehlt, die es allein lebendig sein lässt. Es ist gerade von jenem, der begrüßt wird, oft sehr gut wahrnehmbar, aber nicht in jedem Fall von außen beobachtbar, wenn sein Gegenüber bei einer Begrüßung nur einer äußerlichen sozialen Konvention folgt, das Begrüßungsritual gerade in seiner Regelmäßigkeit aber nicht aus eigener Freiheit mitvollzieht.

Im rituellen Geschehen sind Freiheit und Notwendigkeit daher engstens aufeinander bezogen, ohne dass sie im Vollzug des Rituals synthetisiert wären. Denn im Ritual werden Freiheit und Notwendigkeit nicht in einem höheren Dritten aufgehoben, genauso wenig, wie im Vollzug des Menschseins Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben wären. Denn der Mensch ist so, dass sein freies Handeln immer im Raum von Notwendigkeiten steht und umgekehrt das Notwendige immer auch in der Offenheit menschlicher Freiheit. Selbst zum Unvermeidlichen und insofern Notwendigen – etwa eines unmittelbar bevorstehenden Todes – können Menschen sich noch einmal in Freiheit verhalten. Und umgekehrt können Menschen nur in jenem Rahmen frei sein, der sich innerhalb dessen, was notwendig ist, der Freiheit eröffnet hat. Wo immer Menschen sind, vermitteln sie Freiheit und Notwendigkeit, ohne dass das eine auf das andere reduziert oder beides in einem sie übersteigenden Dritten aufgehoben werden könnte. Man könnte daher davon sprechen, dass auch Rituale ein Vermittlungsgeschehen von Freiheit und Notwendigkeit darstellen, aber wie das Menschsein nicht in einer statischen Weise, die ein- für allemal diese Vermittlung festlegte, sondern in einer dynamischen, offenen und sich zeitlich je neu akzentuierenden Weise. Im je konkreten Vollzug des Rituals treffen sich nämlich je neu Notwendigkeit des Geschehens und Freiheit des Handelns. Manchmal steht dabei die Notwendigkeit des Geschehens so im Vordergrund, dass die Freiheit entlastet wird. Trauernden begegnet man zum Beispiel in einer oft hochgradig ritualisierten Weise, die sowohl dem, der sein Beileid ausspricht, wie auch den Trauernden entlastet. Ein anderes Mal schiebt sich die Freiheit so in den Vordergrund, dass sich der Eindruck einstellt, als sei ein Ritual soeben zum allerersten Mal vollzogen worden. Man kann jemanden in ganz ritualisierter Weise begrüßen, ohne dass sich der Eindruck, man sei einem Ritual gefolgt, überhaupt einstellt. Oder ein Priester kann eine rituell ge-

formte Handlung so vollziehen, dass die Tatsache der rituellen Formung so sehr in den Hintergrund gerät, dass sich der Eindruck einstellen kann, diese Handlung sei hier und jetzt zum allerersten Mal oder ganz aus eigenem Ursprung vollzogen worden.

Vielleicht kann man diese Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit im rituellen Geschehen nicht allein mit der Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit im Vollzug des Menschseins im Allgemeinen, sondern mit der Aufführung eines Musikstücks im Besonderen vergleichen. Wer ein Musikstück spielt, folgt sehr engen Regeln, die der Komponist in der Partitur vorgibt. Zugleich muss jeder Musiker, was immer er auch spielt, aus eigener Freiheit heraus spielen und somit in seinem Spiel Freiheit und Notwendigkeit vermitteln. Gerade aus diesem Grund können Computer Musiker nicht ersetzen – da ihr Spiel vielleicht technisch perfekt sein mag, aber des Wesentlichsten, der Freiheit nämlich, mangelt. Und aus diesem Grund gibt es eine prinzipiell unendliche Fülle von Aufführung und Einspielungen ein und derselben Komposition: weil das Stück im Spiel je neu interpretiert wird – und werden muss. Genauso wird ein Ritual gedeutet, indem das, was vorgegeben ist, je neu und aus Freiheit spielerisch verwirklicht wird. Das Geschehen des Rituals ist insofern ein Interpretationsgeschehen. Es ist selbst ein Spiel, das dem Spiel eines Musikstückes (wie auch dem Hören eines solchen Stückes oder dem Verstehen eines Textes) vergleichbar ist. Dieser Spannung von Freiheit und Notwendigkeit ist eine andere Spannung sehr nahe: jene von Selbstsein und Natur, von Selbstursprünglichkeit und Gewordenheit.

3. *Selbstsein und Natur*

Der Mensch ist ein Selbst. Er ist mehr noch: Selbstsein. Damit ist gesagt, dass der Mensch sich nicht einfach nur als Freiheit verstehen lässt. Denn als Selbst verhält der Mensch sich zu seinem eigenen Sein, und zwar sowohl zum Was-Sein seiner Natur wie auch zum Wie-Sein seines Gewordenseins und seines eigenen Seinsvollzuges. Aus diesem Grund kann sich kein Mensch radikal neu erfinden. Man kann sich je neu zu dem verhalten, der man immer schon gewesen ist – und nach wie vor ist und sein soll. Menschen sind daher weder Wesen bloßer Freiheit noch bloße Naturwesen, sondern jene Wesen, die sich zu ihrer eigenen Natur in Freiheit noch einmal eigens verhalten können und müssen. Diese Spannung von Freiheit und Natur ist, ähnlich wie die Spannung von Freiheit und Notwendigkeit, im Menschen nicht aufgehoben, sondern im Vollzug des Menschseins vermittelt. Auch im Vollzug von Ritualen findet sie sich wieder. Im Geschehen des Rituals verhält der Mensch sich zu sich selbst, aber so, dass der Mensch

als Naturwesen im rituellen Geschehen gegenwärtig ist. Es gibt zum einen eine leibhafte Ausdrucks- oder Symboldimension des rituellen Geschehens. Vor allem diese Dimension ist im rituellen Geschehen oft sehr genau geregelt: wie der Mensch sich zu bewegen habe und welche Gesten er in welcher Weise zu vollziehen habe. Zudem gibt es eine Dimension, die man die materiell-naturhafte Dimension nennen kann. Denn vielfach ist das rituelle Geschehen auch an die Verwendung von bestimmten, selbst symbolische Bedeutung tragenden Gegenständen oder Elementen gebunden. Rituale vollziehen sich nicht in einem abstrakten Raum bloßer Freiheit oder Vernunft. Sie geschehen im jenem Raum der Freiheit, in dem menschliche Freiheit sich immer schon vollzieht, nämlich im Raum des Natürlichen. Dieser Raum ist nicht einfach der Raum des Naturwüchsigen (als einer Kategorie moderner Wissenschaft), weshalb Versuche, Rituale zu naturalisieren oder allein aus vergleichbaren Phänomenen im Tierreich zu erklären, so hilfreich bestimmte Aspekte dieser Erklärungen sein können, zum Scheitern verurteilt sind. Denn diese Erklärungen übersehen, dass der Vollzug des Rituals immer auch ein Freiheitsvollzug ist, dass also im rituellen Geschehen wie im Menschsein Freiheit und Natur vermittelt sind.

4. *Geschichtlichkeit und Gegenwart*

Rituale sind in der Geschichte verwurzelt, manchmal so sehr, dass ihre Ursprünge gar nicht mehr erinnerlich sind. Selbst bei vielen familiären Ritualen verliert sich ihr Ursprung in den Tiefen der geschichtlichen Erinnerung. «Das haben wir immer schon gemacht», ist eine verbreitete Begründung gegen allfällige Versuche, Rituale zu ändern. Dies zeigt sich umso mehr bei religiösen oder politischen Ritualen. Sie verlieren sich in der Vergangenheit und geben sich den Anschein, dass sie immer schon so gewesen sind, wie sie sich in der Gegenwart zeigen. Oft könnte man wissen, woher ein Ritual kommt oder welche ursprüngliche Bedeutung oder Funktion es einmal gehabt hat. Aber man erachtet es bei seinem Vollzug nicht für notwendig, seine Genese zu erforschen oder zu erklären. Was allein von Bedeutung ist, ist seine faktische Geltung im Jetzt, so dass allein schon der Gedanke einer Entstehung des Rituals dort, wo es gerade geschieht, irritieren könnte. Wo Rituale geschehen, können sie daher nicht zugleich eigens erklärt oder interpretiert werden, nicht zuletzt, da sie selbst einen umfassenden Interpretations- und Erklärungshorizont eröffnen. Wo dies geschieht, sind die Rituale selbst unsicher geworden und nicht mehr selbstverständlich gegeben. Rituale wirken daher oft so, als seien sie in einer nicht mehr fassbaren Vergangenheit vom Himmel gefallen oder als seien sie gar von ewiger Existenz. Auch aus diesem Grund verleihen Rituale Identität und

stiften Heimat – Einzelnen, Familien und Gruppen und auch der gesamten Menschheit. Sie sind Ankerpunkte in der Geschichte; sie erlauben es, Halt zu machen und sich, angesichts der Unsicherheiten und Flüchtigkeiten des Alltäglichen, festzuhalten. Daher verwundert es nicht, dass in einer sich immer stärker beschleunigenden Gegenwart Rituale nicht versiegen, sondern im Gegenteil weiterhin als Stabilitäts- und Entschleunigungsmomente eine große Bedeutung haben und weiterhin sich entwickeln oder wiederentdeckt werden. Rituale sind aus diesem Grund oft auch als Kompensations- oder Komplementärphänomene zu verstehen. Gerade wo im politischen, kulturellen, sozialen oder religiösen Kontext Unsicherheiten wachsen oder das Leben immer komplexer und daher auch unübersichtlicher wird, können Rituale als Phänomene, die in einer tiefen Vergangenheit wurzeln und dem Transformationsdruck der Gegenwart entzogen zu sein scheinen, Gegengewichte darstellen: Ruhe- und Haltpunkte, an denen das beschleunigte Ich zu verweilen sich erlauben kann.

Gerade auch als zutiefst aus der Geschichte heraus geschehende Phänomene stehen Rituale aber in der Gefahr zu erstarren. Dann wird an der äußerlichen Form des rituellen Geschehens festgehalten, gerade weil es, wie man denken könnte, immer schon so war, ohne dass die Aufgabe einer Verwirklichung des rituellen Geschehens in der je eigenen Gegenwart ausreichend zur Geltung kommen könnte. Langfristig kann dies dazu führen, dass ein rituelles Geschehen unverständlich wird und seinen Sinn verliert. Dann kann es zu einer bloßen Konvention werden und letztlich auch den oft lautlosen, kaum noch bemerkten Tod überkommener Gewohnheiten sterben. Das Ritual mag dann zu Folklore erstarren, zu einem von Exzentrikern gepflegten Hobby werden oder nur noch in den Kreisen geschichts- und gegenwartsflüchtiger Existenzen überleben, wo es dann zu einer Karikatur seiner selbst geworden ist. Denn das rituelle Geschehen ist nicht einfach kristallisierte Geschichte, deren Wurzeln sich im Unendlichen der Vergangenheit verlieren, sondern stellt – wie das Menschsein selbst – immer eine Vermittlung von Geschichte und Gegenwart dar. Denn wie im Leben des Menschen Geschichte und Gegenwart je neu aufeinander treffen und in eine offene Zukunft weisen, so muss auch das geschichtlich Gewachsene des Rituals weiter wachsen, um lebendig zu bleiben. Denn es kann nur eine Zukunft haben, wenn es – so altehrwürdig es erscheint – in der Gegenwart je neu und je aus der Gegenwart heraus vollzogen wird. Denn wenn man sagt, dass es charakteristisch für Rituale sei, dass sie wiederholt werden, dann heißt das: sie werden je neu wieder geholt, nicht einfach mit mehr oder minder geübter Routine repetiert.

Diese Wiederholung, die Geschichte und Gegenwart vermittelt, kann aber Änderungen, Akzentverschiebungen oder Anpassungen an eine gewandelte Umwelt voraussetzen – und zwar nur in einem Rahmen, der das

Eigentliche des rituellen Geschehens nicht verletzt. Wie dies genau gelingt und in welchem Maße es überhaupt möglich ist, lässt sich im Abstrakten nicht sagen. Diese Wandlungen lassen sich – wie der Umschlag einer Gewohnheit in ein Ritual – in der Regel auch nicht langfristig planen. Meist ergeben sie sich. Plötzlich setzt sich durch, was lange undenkbar erschien, oder langsam verschieben sich Schwergewichte und Akzente, so dass, ganz unbemerkt, das Ritual sich gewandelt und in neue Gegenwarten gefügt hat. Die gewandelte Form des Rituals wird dann schnell so erscheinen, als sei es immer so gewesen. Aus diesem Grund weist das rituelle Geschehen manchmal sogar verschiedene Schichten auf, die sich fast archäologisch erschließen lassen. Es mag oft sogar möglich sein, die Schichten zu datieren. Für den Vollzug des Rituals ist diese Schichtung und ihre Datierung aber unwesentlich – genauso, wie oft unwesentlich ist, dass durch die geschichtliche Entfaltung des Rituals logische Regeln oder gar ursprüngliche Intentionen verletzt werden. Denn das rituelle Geschehen geschieht nicht einfach in einem vorgegebenen Horizont von Sinn, an dem es zu messen oder mit dem es zu vergleichen wäre, sondern eröffnet selbst einen solchen Horizont und ist, so sehr das rituelle Geschehen immer auch von außen in einen vorgegebenen Sinnrahmen – etwa einer wissenschaftlichen Methodik oder Theorie – hineingestellt werden kann, immer auch ein unhintergebarbarer Maßstab von Verständlichkeit, der zwar in Konkurrenz zu anderen Maßstäben geraten kann, aber, solange das Ritual selbst lebendig ist und aus lebendiger Innerlichkeit heraus geschieht, nie von diesen radikal in Frage gestellt werden kann. Dieser Sinn kommt – wie der Mythos – aus einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Und doch muss er sich in eine Gegenwart und als Gegenwart je neu zuspielden.

5. Zeitlichkeit und Ewigkeit

Rituale geschehen nicht einfach nur in der Zeit. Selbstverständlich geschehen sie in jener Zeit, die sich mit Kalendern und Uhren bestimmten lässt; sie geschehen zu einer bestimmten Jahreszeit, an einem bestimmten Tag oder auch zu einer genau festgelegten Tageszeit oder Gelegenheit (wie zum Beispiel Lebenswenden oder nach epochalen geschichtlichen Ereignissen). Dennoch ist ihr Bezug zur Zeit wesentlich komplexer. Denn Rituale schaffen selbst eine eigene Zeit. Der stetige Fluss der physikalischen (Uhren- und Kalender)Zeit wird, wo ein Ritual geschieht, immer auch unterbrochen und von einer anderen Zeit überlagert. Rituelles Geschehen ordnet nämlich die Zeit und zeigt die Ordnung der Zeit, die etwa in einer Gemeinschaft waltet. So ist das Kirchenjahr durch Rituale (und Riten als komplexe Verdichtungen von Ritualen) strukturiert (die narrativ erläutert werden).

Aber auch ein säkularer Staat findet in Ritualen – also zum Beispiel in rituell begangenen Fest- und Erinnerungstagen – eine ihm eigene Struktur und Ordnung der Zeit, die nicht nur Höhepunkte des Jahres festlegt, sondern auch die geschichtlichen Bezugspunkte der Gegenwart. Das Ritual stiftet daher Zeit je neu und auch je anders. Denn wenn Rituale geschehen, ereignet sich eine eigene Zeit, die Zeit des Rituals, die eine Gemeinschaft stiftet und sammelt. Ein rituell begangener Feiertag ist nämlich nicht einfach eine Unterbrechung des Alltags. Vielmehr findet der Alltag in ihm seinen inneren Sinn, so dass die alltägliche Zeit als auf die Gegenwart des Feiertags hin – und das heißt: als auf die in ihm sich gewährende Stiftung von Sinn hin – geordnet erfahren wird.

Rituelles Geschehen konzentriert auf seine je ihm eigene Gegenwart, den je konkreten Vollzug des Rituals im Hier und Heute. In dieser Konzentration auf das konkrete Jetzt kann die Zeit stehen bleiben und reine Gegenwart erfahrbar werden. Wer an rituellem Geschehen teilnimmt, macht daher oft nicht nur die Erfahrung einer Ausnahmezeit, sondern einer Ausnahme von der Zeit, so, als zeigte sich das Andere der Zeit, als erlaube das rituelle Geschehen eine Erfahrung des Jenseits der Zeit. Dies gilt in besonderer Weise dort, wo das rituelle Geschehen in einem religiösen Kontext steht. Aber auch andere Weisen des rituellen Geschehens zeigen diese Unterbrechung des Zeitflusses. Wer eine Pause rituell zelebriert, wird gerade an dieser rituell begangenen Pause schätzen, dass er nicht zurück und nicht vorausdenkt, sondern in der Gegenwart des konkreten Jetzt verweilt. Auch dort, wo Rituale den Verlauf eines Festes regeln, kann das Andere der Zeit in die Zeit einbrechen. Denn dort, wo ein Fest nicht zuletzt aufgrund der mit ihm verbundenen Rituale glückt, entbindet es von jenem oft mit Freude, oft aber auch mit Furcht und Angst verbundenen Blick des Menschen aus der Gegenwart heraus – dem Zurückblick in die Vergangenheit und dem Vorausblick in die Zukunft. Ein solches Fest lässt, wo es glückt, nicht allein den Blick, sondern den Menschen in seinem Seinsvollzug in der Gegenwart weilen, so dass der Fluss der Zeit nicht mehr verspürt wird, sondern nur noch die Gegenwart des jeweiligen Jetzt. Ritualen ist daher die Kraft zueigen, das Andere der Zeit erscheinen zu lassen. Selbst ein so alltägliches Ritual wie das Sich-die-Hände-Reichen bei einer Begrüßung verweist auf dieses Andere der Zeit. Denn wer einen anderen Menschen wirklich begrüßt, also nicht einfach einem äußerlich vorgegebenen Verhalten folgt, begegnet diesem Menschen und anerkennt ihn im jeweiligen Jetzt. In dieser Anerkennung eröffnet sich eine neue Zeit, nämlich die schicksalhafte Zeit zwischen dem Anderen und dem Ich, die aus dem einfachen Dahinfließen der Zeit hinausfällt und der Zeit einen neuen Sinn, eine neue Ausrichtung verleiht: In jeder wirklichen Begegnung steht der Sinn der Zeit auf dem Spiel. Wo Menschen sich nämlich wirklich begegnen und anerkennen (und

nicht allein nebeneinander stehen), öffnet sich der Horizont gemeinsamer Zukunft. Wer grüßt, schenkt dem Anderen aber auch seine Gegenwart, wie kurz dies auch sein mag. Indem er ganz beim Anderen und für den Anderen da ist, also nicht im Vorbeigehen, nicht, indem er in der Vergangenheit hängen bleibt und sich in ihr verliert oder indem er in Gedanken schon in der Zukunft ist, sondern indem er im Dasein-Für ganz bei jenem Menschen ist, den er grüßt, zeigt sich in der dem anderen Menschen geschenkten Gegenwart auch ein Anderes der Zeit.

Auch diese Spannung von Zeitlichkeit und Ewigkeit im Geschehen des Rituals hat ihre Wurzel im Vollzug des Menschseins. Denn Menschen leben nicht allein in der Zeit. Sie haben ihre eigene Zeit, aber nicht so, als sei diese Zeit etwas, über das sie verfügten, sondern so, dass sie selbst diese Zeit leben, dass in ihrem Leben sich diese Zeit – ihre je eigene Zeitlichkeit, ihr Kommen aus einer Vergangenheit, ihr Gegenwärtig-sein und ihr Aussein auf die Zukunft – zeigt. Was sich auch zeigt, ist ein Aussein des Menschen auf jenes Andere der Zeit, das mit dem Wort der Ewigkeit als einer reinen Präsenz, in der der Fluss der Zeit zu einem Stillstand kommt und die ganz anders als die Zeit geschieht, angezeigt ist. Auch diese Spannung zeigt sich im Spiel (was wiederum auf die spielerische Natur des Rituals verweist): Denn im Spiel findet nicht nur die Zeit eine neue Ausrichtung und der Alltag eine neue Mitte; das Spiel ist, wo ihm das Glück des Gelingens gegönnt ist, auch selbst-, welt- und zeitvergessen, so dass der Rückblick auf Momente gelungenen Spiels wie ein Rückblick auf einen Moment jenseits aller Zeit erscheinen kann.

6. Ort und Nicht-Ort

So, wie Rituale nicht selten eine ihnen eigene Zeit haben, haben sie oft auch einen ihnen eigenen Ort. Dies ist wörtlich zu verstehen: Sie geschehen, wenn sie einen ihnen eigenen Ort haben, nicht einfach an einem Ort oder an einem bestimmten Raumpunkt, der sie definierte, sondern sie haben, sie verfügen über und bestimmen diesen Ort. Denn Rituale stiften auch eine neue räumliche Sinn Ganzheit. Jene Orte, an denen Rituale geschehen, ordnen den Raum in einer ihnen eigenen Weise. Das gilt für jene Orte, an denen tägliche Pausenrituale stattfinden, für die heiligen Orte, an denen religiöse Rituale eine Heimat finden, oder für die Orte öffentlicher politischer oder sozialer Rituale wie etwa Parks, Plätze oder öffentliche Gebäude. Diese Orte stellen nämlich nicht einfach Unterbrechungen der Abfolge von Wegen, Straßen, Häusern und Gebäuden dar. Vielmehr verleihen sie dem Raum, der sie umgibt, eine eigene Ordnung, ein inneres Zentrum, das nicht zu verstehen ist, wenn man davon ausgeht, dass der Raum nichts anderes als

ein System von mathematisch fassbaren Koordinaten oder von sich prinzipiell gleichen und miteinander austauschbaren Punkten ist. Der Raum, der durch rituelles Geschehen eröffnet wird, ist nicht homogen. Er ist vielfältig und strukturiert – wie auch die rituelle Zeit – die Welt. Und ähnlich wie die rituelle Zeit, die Zeit des Ritus, immer auch die Zeit selbst transzendiert und ein Bild reiner Gegenwart ist, übersteigt das rituelle Geschehen immer auch seinen je konkreten Ort selbst und verweist nicht einfach nur auf Heterotopes, mögliche andere Orte, sondern auf jenes, was ganz anders ist als all das, was als Ort oder als auf einen Ort bezogen erfahren werden kann. Was dies ist, kann wie die Zeitlosigkeit der reinen Gegenwart nur negativ angezeigt werden: als Nicht-Ort, als Utopie, als jener Raum des Jenseits von aller konkreten Örtlichkeit.

Rituelles Geschehen ist, insofern es auf das Andere der Orte und der Räumlichkeit verweist, immer auch utopisch, Bild eines Nicht-Ortes. Allerdings nicht so, dass der Wirklichkeit einfach nur ein radikales Gegenbild entgegengesetzt würde, sondern so, dass in der Wirklichkeit des konkreten Ortes jener Nicht-Ort im Bild erscheint. So kann ein Familienritual zu einem bestimmten Festtag zu einem Bild werden: einem Bild des Friedens und der Versöhnung unter Menschen. Oder in einem Gottesdienst kann der Vollzug der Liturgie einen ganz anderen Raum eröffnen: das himmlische Jerusalem etwa, das nicht einfach ein anderer Ort ist, sondern das Andere aller bekannter Orte und insofern ein Nicht-Ort. Und auch in politischen Ritualen erscheint immer wieder die Utopie einer Ordnung des Politischen, die nicht mehr durch Streit und Zwietracht gekennzeichnet ist, jener Nicht-Ort, der den Namen von Frieden, Freundschaft und Versöhnung, nicht allein den der Abwesenheit von Krieg, Feindschaft und Auseinandersetzung trägt.

7. *Gemeinschaft und Individualität*

Das rituelle Geschehen steht noch in einer anderen Spannung, in der auch jeder Mensch steht, nämlich der Spannung von Individuum und Gemeinschaft, von Menschsein-für-sich und Menschsein-mit-und-für-andere. Ein Moment dieser Spannung dürfte schon deutlich geworden sein: Als Freiheitsgeschehen sind Rituale von je einzelnen Menschen zu vollziehen. Wer an einem Ritual teilhaben möchte, muss sich selbst einbringen. Es ist nicht möglich, die Teilhabe an einem Ritual zu delegieren. Im Vollzug des Rituals steht die eigene Freiheit auf dem Spiel. Rituelles Geschehen ist daher zutiefst ein individueller Vollzug. Zugleich aber steht das rituelle Geschehen im Raum der Gemeinschaft. Rituale sind Kommunikationsereignisse. Denn Rituale werden in der Regel zusammen mit anderen Menschen gemeinsam

vollzogen und stehen in einer Geschichte, die mit Menschen geteilt ist. Insbesondere aus diesem Grund kann rituelles Geschehen einer Gemeinschaft von Menschen Sinn schenken und Identität verleihen und sich in diesem Geschehen der innere Sinnhorizont und die Identität einer Gemeinschaft zeigen. Auch die Extremform eines gänzlich privaten Rituals ist auf ein mögliches Mitteilen und damit auf Gemeinschaft bezogen (weshalb es Privatrituale im strengen Sinne nicht gibt). Es wäre etwa möglich, jemanden einzuladen, dieses Ritual mitzuvollziehen. Zumindest aber kann es sich von außen als Ritual erschließen. Es ist auf mögliches Verständnis als rituelles Geschehen bezogen.

Auch Individuum und Gemeinschaft sind daher – wie im Vollzug des Menschseins – im rituellen Geschehen, jenseits von Individualismus oder Solipsismus auf der einen und Kollektivismus auf der anderen Seite, immer schon vermittelt, und zwar wiederum so, dass keine höhere Synthese verwirklicht wird, sondern der eine und der andere Pol in einem lebendigen, zeitlich sich entfaltenden und immer auch sich verändernden Verhältnis zueinander stehen. Diese Vermittlung von Einzelem und Gemeinschaft zeigt noch einmal die sprachliche Gestalt des rituellen Geschehens. Denn auch in der Sprache sind Individuum und Gemeinschaft miteinander immer schon vermittelt. Es gibt keine Privatsprachen, also keine Sprachen, die nur ein einzelner Mensch sprechen könnte. Selbst wer eine Sprache erfindet, unternimmt dies mit Blick auf andere, die ihn verstehen können sollen. Gleichzeitig ist die Sprache nicht einfach ein Phänomen, das allein von einer Gemeinschaft der Sprechenden, ihren Konventionen und den von ihr festgelegten Regeln her zu verstehen wäre. Dann gäbe es keine Sprachgeschichte. Denn diese Geschichte lebt davon, dass Sprache je neu gesprochen wird, dass – in anderen Worten – jeder Sprecher als er selbst die mit anderen geteilte Sprache spricht. Und wo je neu gesprochen wird, da wird auch immer anders, mit je eigenem Akzent und Zungenschlag gesprochen, denn der Sprecher bringt sich selbst – im Spiel der Sprache – als Person in das Geschehen des Sprechens mit ein. Nur als eine solche lebendige Vermittlung von Einzelem und Allgemeinem, von Individuum und Gemeinschaft kann Sprache gesprochen werden – und kann ein Ritual vollzogen werden.

8. *Kontroverse Rituale*

Rituale, so dürfte sich gezeigt haben, sind nicht einfach etwas, das sich von außen beobachten ließe. Sie sind auch nicht einfach nur freie Handlungen des Menschen. Sie ereignen oder vollziehen sich. Es hat sich gezeigt, dass ihr Geschehen engstens mit dem Geschehen des Menschseins verknüpft ist. Da aber der Mensch ein bleibend kontroverses und sich selbst immer wieder

fremd und fraglich werdendes Wesen ist, da also wer und was er ist nicht einfach ungeklärt oder unklärbar wäre, sondern offen ist und nur in dieser Offenheit überhaupt zur Sprache gebracht werden kann, ist auch dem rituellen Geschehen eine offene und damit auch kontroverse Natur eingeschrieben. Rituale sind daher auch Kristallisationspunkte der Kontroversen über die Frage, wer der Mensch denn eigentlich ist. Daher verwundert es nicht, dass insbesondere über Rituale kontrovers gesprochen wird und dass sich Verschiebungen im Selbstverständnis des Menschen auch im rituellen Geschehen zeigen. Lang überlieferte Gestalten von Ritualen können innerhalb weniger Jahrzehnte ihre Kraft verlieren, während alternative Rituale sich in kürzester Zeit entwickeln und die Plätze alt und leblos gewordener Rituale einnehmen können. Nur begrenzt lassen sich kraftlos gewordene Rituale wiederbeleben. Denn ob sie noch lebendig sind oder nicht mehr, ist wie auch ihr Entstehen keine Frage des Machens oder Planens. Die Lebendigkeit von Ritualen, dass sie wirklich geschehen, ist menschlicher Verfügung entzogen. Ihr Geschehen ereignet sich, wie deutlich geworden sein dürfte, weil Rituale letztlich aus dem Unvordenklichen kommen, jenem Nicht-Ort jenseits und vor dem Denken und Planen, und ins Unvordenkliche eines ganz Anderen als des Gedankens und des Geplanten weisen. Wo es sich nicht ereignet, herrscht oft nur die bloße Gewohnheit, eine reine Routine, die Wiederholung desselben, die kein Anderes erscheinen lässt, sondern auf sich selbst hin konzentriert und die Welt in ihren Zwang hinein einengt, ohne einen Horizont von Sinn eröffnen zu können. Wo es sich aber ereignet, spielt sich dem Menschen Sinn zu, manchmal nur für eine kleine Weile, ein anderes Mal für ein ganzes Leben.



THOMAS QUARTIER · NIJMEGEN

EINE LITURGISCHE SPIRITUALITÄT DER TRAUER

Moderne Trauerrituale und monastische Kontrapunkte

Die Niederlande sind in ritueller Hinsicht ein Land scheinbarer Gegensätze. Durch die starke Säkularisierung scheinen kirchliche Riten auf dem Rückzug zu sein, es ist von einer Erosion des liturgischen Lebens die Rede. Zugleich ist eine große rituelle Kreativität zu beobachten, die sich in der Konfrontation mit dem Tod am deutlichsten entfaltet. Es scheint ein Paradox zu sein: zu Allerseelen finden viele Veranstaltungen auch außerhalb des kirchlichen Rahmens statt, zu denen zahlreiche Menschen kommen, manche sind Kirchenmitglieder, manche nicht. Trauerrituale werden damit zu einem bevorzugten Ort des allgemeinen rituellen «Revivals», das in den Niederlanden seit Mitte der neunziger Jahre durch große öffentliche Bestattungen, die in den Medien übertragen wurden, ausgelöst wurde.¹ So bemerkenswert die Tatsache, dass ein kirchlicher Gedenktag auch von kirchenfernen Menschen besucht wird, als solche ist, erstaunt es doch noch mehr, dass die klassische liturgische Ordnung zu diesem Gedenktag einem neuen, oft von Künstlern gestalteten Repertoire gewichen ist. Verschiedene «Anbieter» stellen unterschiedliche Repertoires des Totengedenkens zur Verfügung. Der Kreativität sind scheinbar keine Grenzen gesetzt.

Ein gutes Beispiel ist ein Kunstwerk mit dem Titel «Erinnerdinge», das bei einem Allerseelen-Abend auf einem staatlichen Friedhof in Nordholland installiert wurde. Die Besucher wurden zur aktiven Mitwirkung eingeladen. In schuhkartongroßen Fächern, die ein Künstler geschaffen hatte, konnten Hinterbliebene Objekte eines lieben Verstorbenen ausstellen. Diese Objekte konnten von zuhause mitgebracht oder aus einem bunten Sammelsurium von Alltagsgegenständen, die auf großen Tischen lagen, gewählt werden. Alle Fächer zusammen ergaben eine Wand, in der die Toten quasi präsent waren.² Der Grundsatz war, im künstlerischen Rahmen dem Leben des Ver-

THOMAS QUARTIER, geb. 1972, lehrt Ritual- und Liturgiewissenschaft an der Radboud Universität Nijmegen (NL) und ist Gastprofessor für Rituelle und Monastische Studien an der Katholischen Universität Leuven (B) und dem päpstlichen Athenäum Sant' Anselmo in Rom (I). Er ist Oblate der Abtei St. Willibrord in Doetinchem (NL).



storbenen gerecht zu werden. Die Teilnehmer erfuhren es als ihre rituelle Pflicht, die Erinnerung wach zu halten, wie ich in vielen Konversationen, die sich um das Kunstwerk herum abspielten, vernommen habe.

In diesem und anderen Kunstwerken geht es darum, «das Leben der Verstorbenen zu feiern und die Stimmen der Toten klingen zu lassen», wie die Künstlerin Ida van der Lee, die viele dieser Abende organisiert, sagt. Kurzum: man bleibt mit ihnen verbunden auch über den Tod hinaus. Die Gestaltung ist dabei ausschließlich auf die irdische Existenz des Verstorbenen gerichtet, sie geschieht individuell, und es bedarf scheinbar keiner transzendenten Deutungsmuster, um die Gegenwart der Toten erfahren zu können. Das Gedenken wird zu einem persönlichen, innerweltlichen Kontakt zum Verstorbenen. Zugleich stellt sich jedoch die Frage, ob man dem Bedürfnis der Trauernden auf diese Art und Weise wirklich vollständig gerecht wird. Gibt es nicht eine Sehnsucht, die das irdische Leben eines Menschen übersteigt? Stellt sich nicht doch auch die Frage nach kollektiven Mustern, nach transzendtem Bezug und nach einer anderen Art des Gedenkens, die sich nicht nur auf die irdische Existenz des Toten bezieht? Zwar mag die individuelle, innerweltlich orientierte Allerseelenfeier dem rituellen Bedürfnis der Trauernden entgegenkommen. Entspricht sie jedoch auch ihrem spirituellen Bedürfnis?³ Hier stellt sich beinahe automatisch die Frage nach einer lebendigen liturgischen Gestaltung der Trauer, die aus dem reichen Schatz transzendenter Symbolik schöpft. Um diesen Schatz erschließen zu können, bedarf es der *liturgischen Spiritualität*.

Natürlich, die neue Art der Allerseelenrituale ist auch aus einer Schiefelage heraus entstanden, in die kirchliche liturgische Repertoires geraten waren. Die unpersönlichen Formen des Totengedenkens, bei denen der Einzelne kaum einen Platz zu haben schien, sprachen viele Menschen nicht mehr an. Was liturgisch bei der unpersönlichen Bestattung begann, die den modernen Bedürfnissen nicht mehr zu entsprechen schien und in der Praxis einer großen Vielfalt wich,⁴ übersetzte sich eins zu eins auf die Trauerbräuche. Die einheitlichen Chrysanthemen, die man zu Allerseelen an jeder Ecke kaufen konnte, wichen sehr individuellen Verzierungen des Grabes, bis hin zu «Friedhofsmoden», die mehr vom Gartencenter bestimmt wurden als von einer traditionellen Ordnung. Ein anderes Beispiel ist die kollektive Art, wie für Verstorbene gebetet wurde. Wenn man «eine Messe für einen Verstorbenen lesen ließ», war dieser ein Name in einer Liste von anderen Namen. Man fühlte sich kaum mit dem einzelnen Verstorbenen verbunden. Schließlich wurde noch der beinahe ausschließliche Bezug auf das Leben nach dem Tod nicht mehr geteilt, der manche zu der Überzeugung kommen ließ, dass es vielleicht auch ein «Leben vor dem Tod gebe». Sicherlich trugen diese z.T. erstarrten Formen und einseitigen Akzentuierungen nicht zur anthropologischen Verankerung der kirchlichen Trauerrituale bei.⁵ Hat

aber nicht die eine Einseitigkeit dann die andere abgelöst? Ist nicht eine einseitige, zur Zeremonie erstarrte Tradition ebenso wenig spirituell im Sinne der gelebten Liturgie und damit den Bedürfnissen der Trauernden angemessen wie die immanente Variante auf dem staatlichen Friedhof?

Die Suche nach einer Synthese könnte gerade die Kraft des rituellen Handelns sein, und so bietet gerade die Spiritualität, in der Leben und Glauben verbunden werden, vielleicht eine Perspektive. Ein mögliches Anzeichen dafür ist, dass in den letzten Jahren auch einige niederländische Klöster zu Allerseelen ihre Pforten öffnen. So bot auch eine Benediktinerabtei die Möglichkeit, nachmittags ins Kloster zu kommen, besinnlich mit anderen Besuchern beisammen zu sein, sich die eigenen Geschichten über Verstorbene und die mit der Trauer verbundenen Emotionen zu erzählen und sich abends in das Totengedenken im monastischen Rahmen einzugliedern.⁶ In diesem liturgischen Totengedenken am Abend geschahen keine überraschenden Dinge, wenn man mit der katholischen Liturgie vertraut war: Jeder zündete eine Kerze für seinen Verstorbenen an und nannte den Namen, evtl. ergänzt durch eine persönliche Bitte. Der Unterschied zu Andachten zum Totendenken, wie sie in vielen niederländischen Pfarrgemeinden stattfinden, war jedoch, dass während der Besinnung am Nachmittag durchaus persönliche Erinnerung gepflegt wurde – im Gespräch der Teilnehmer untereinander. Der klösterliche Kontext intensivierte den Teilnehmern zufolge die Offenheit und die Empfänglichkeit. Hier war ein Rahmen, in dem Spiritualität tatsächlich gelebt wird. Ist die klösterliche Art des Umgangs mit der Trauer vielleicht ein Kontrapunkt zu einseitigen Arten des rituellen Totengedenkens? Und wird darin vielleicht eine Spiritualität erfahrbar, die die Gegensätze zwischen den zuvor beschriebenen rituellen Repertoires übersteigt?

Meines Erachtens zeichnet sich hier eine Grundlage für ein authentisches rituelles Handeln in der Trauer ab, nämlich eine gelebte liturgische Spiritualität. In diesem Beitrag wird zu erkunden sein, wie dieser Begriff der rituellen Vielfalt eine liturgische Dimension verleihen kann. Freilich ist es in komplexen gesellschaftlichen Kontexten keineswegs eindeutig, was man unter liturgischer Spiritualität versteht. Durch die Prozesse der Säkularisierung und der Individualisierung ist die Erfahrungsdimension des rituellen Handelns in transzendenter Perspektive sicher nicht für jeden dieselbe, manchmal vielleicht auch nicht vorhanden. Ich werde mich im Folgenden daher in zweierlei Hinsicht beschränken. Erstens konzentriere ich mich auf die Niederlande, da es sich hier um ein stark säkularisiertes Land handelt, in dem die rituellen Extreme wie gesagt deutlich sichtbar werden. Für den Kontrapunkt konzentriere ich mich zweitens auf die benediktinische Tradition, da es sich dabei um eine liturgisch geprägte Form der Spiritualität handelt. Beide Beschränkungen bedeuten keineswegs, dass man nicht auch

andere Bereiche erschließen kann, ja muss, wenn man sich der liturgischen Spiritualität bei Tod und Trauer widmen will. Die Impressionen aus den Niederlanden sind aber sicherlich auch anderswo erhellend.

Eine erste wichtige Frage, die es zu beantworten gilt, lautet, was man unter einem rituellen Umgang mit der Trauer verstehen kann. Dieser werde ich mich im ersten Abschnitt aus Sicht der Ritualwissenschaft nähern (1). Darüber hinaus ist es die Frage, wie dieser rituelle Umgang von heutigen Trauernden erfahren wird. Im zweiten Abschnitt werde ich einige empirische Eindrücke beschreiben, die heutiges rituelles Erleben der Trauer in den Niederlanden betreffen (2). Ausgehend von diesem Ist-Zustand kann man aus spiritueller Sicht die Frage stellen, ob es vielleicht Modelle gibt, die, quasi als Kontrapunkt, bereichernd oder ergänzend wirken können. Im dritten Abschnitt werde ich daher versuchen, Elemente aus der benediktinischen Spiritualität zu finden (3). Im vierten Abschnitt unternehme ich schließlich den Versuch, einen Impuls zur liturgischen Spiritualität der Trauer zu entwickeln, indem ich ihre symbolische Dimension als mögliche Synthese beschreibe, um die Kraft des liturgischen Handelns an diesem Scheideweg des Lebens zu erschließen (4).

1. Umgehen mit Trauer – rituelle Zugänge

Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer ist ein Bereich, in dem das rituelle Repertoire einer jeden Kultur wesentlich bestimmt wird. An keinem anderen Wendepunkt des Lebens trifft man ein solches Ausmaß an ritueller Blüte, zugleich aber auch Not. Es mag sein, dass die Endlichkeit des Lebens Menschen zwangsläufig an die Grenzen der Machbarkeit und Handlungsfähigkeit führt. Gerade dann ist rituelles Handeln eine Brücke, die es Sterbenden wie Trauernden ermöglicht, die Lücken, die die Endlichkeit reißt, zu überbrücken. Anders ausgedrückt: jede Kultur entwickelt Handlungsmuster, die den Umgang mit Kontingenz regulieren, ja überhaupt erst ermöglichen. Die Trauerrituale sind die vielleicht am wenigsten reflektierten Formen dieser Handlungsmuster. Die im vorigen Abschnitt angedeuteten Beispiele legen jedoch die Vermutung nahe, dass es gerade die Trauerrituale sind, die Menschen in einer längeren Phase des Übergangs einen Halt bieten, wenn Selbstverständlichkeiten nicht mehr vorhanden sind und neue Perspektiven sich vielleicht noch nicht eröffnet haben.

Eine Grundlage für das Verständnis der beschriebenen Beispiele für Veranstaltungen zu Allerseelen ist, sie als ritualisierte Art des Umgangs mit den Toten zu sehen, die einerseits Öffnungen bietet, aber auch sinnentleert werden kann. Wenn man aus rituologischer Sicht die Frage nach Trauerritualen stellt, so sind die klassischen Theorien nach wie vor ergiebig. Die Theorie

der «Übergangsriten», die Arnold van Gennep Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte, beinhaltet interessante Anknüpfungspunkte. Erstens ist nach van Gennep die Struktur eines Übergangsritus immer vorgegeben, besteht sie doch aus den Phasen der Trennung, der Transformation und der Integration. Zweitens muss man speziell bei der Trauer bedenken, dass van Gennep den Prozess des Übergangs in zweifacher Weise auffasst: einerseits als Übergang des Menschen, dessen Leben sein natürliches Ende gefunden hat, und andererseits der Menschen in seiner Umgebung, der Trauernden.⁷

Die Struktur des Ritus öffnet bei Trauerritualen somit den Raum, in dem der Verstorbene eine neue Daseinsform annimmt und in dem die Hinterbliebenen diese zusammen mit ihrer eigenen neuen Position im Leben inszenieren. Die Verwirrung und Erschütterung, die dabei entsteht («Anti-Struktur»), wird vom Ritus in solche Bahnen gelenkt, dass der Trauernde in der Lage ist, sein Verhältnis zum Verstorbenen neu zu definieren, seine soziale Position inmitten seiner Mitmenschen zu finden und schließlich in einen größeren Bedeutungszusammenhang einzutreten («Struktur»). Bei diesem letzten Punkt wird deutlich, dass es der Handlungs- und Deutungsmuster bedarf, will man in der Lage sein, die ersten beiden Beziehungen (zum Verstorbenen und den signifikanten Anderen) neu zu finden. Der Anthropologe Robert Hertz hat darauf hingewiesen, dass es gerade die materielle Inszenierung im Ritus ist, die den spirituellen Übergang erst zugänglich macht und an den natürlichen bindet. Folgen wir diesen klassischen Ansätzen, so ist es die Funktion des Trauerrituals, drei Transformationen für die Teilnehmer zu vollziehen: erstens wird das Verhältnis zum Verstorbenen transformiert, zweitens zu den Mitmenschen, den anderen Teilnehmern am Ritual, und drittens zum Daseinsgrund, zu Gott, wenn man vom christlichen Trauerritual ausgeht.

Bei diesen Transformationen deuten sich die Einseitigkeiten, die ich im vorigen Abschnitt aus dem rituellen Feld in den Niederlanden beschrieben habe, an. Man kann die Frage stellen, ob z.B. bei den «Erinnerdingen» tatsächlich eine Transformation stattfindet, was die Relation zum Verstorbenen angeht. Wird er nicht eher festgehalten? Ebenfalls kann man die Frage stellen, welche Art von sozialem Gefüge im Ritual entsteht. Geht es tatsächlich um eine Transformation signifikanter Relationen, oder ist eher von einem stark individualisierten Ausdruck die Rede, der weniger Gemeinschaft voraussetzt oder gar neu konstituiert? Drittens legt die Frage nach dem Daseinsgrund in Zeiten, wo Gott aus den säkularen Trauerritualen gewichen zu sein scheint, die Vermutung nahe, dass sich in diesem existentiellen Bereich keine Transformation vollzieht. Es könnte dann der Eindruck entstehen, die säkularen Rituale klammerten sich am Verstorbenen fest, seien individualistisch und ihrer sinnstiftenden Dimension beraubt.

Gleiche Bedenken kann man auch vernehmen, wenn es um einige Formen des kirchlichen Totengedenkens geht, die manchmal zur Zeremonie erstarrt waren. Die bereits erwähnte Form, die wenig Raum für individuellen Ausdruck und persönliche Gefühle lässt, wird als unpersönlich wahrgenommen. Man habe keine Möglichkeit, die Beziehung zum Verstorbenen zu transformieren, da man ihn sofort loslassen müsse. Zweitens besteht die Sorge, dass man so stark im Kollektiv aufgehe, dass es zu keiner Neuordnung angesichts des Todes kommen könne, keine Transformation der signifikanten Beziehungen stattfinde. Drittens sei das Gedenken so auf das Jenseits gerichtet, dass es kaum eine Möglichkeit gebe, sich zu diesem göttlichen Daseinsgrund wirklich neu zu verhalten und in der eigenen Relation zu Gott transformiert zu werden.

Beide Eindrücke, die aus ganz unterschiedlichen Richtungen kommen, sind natürlich einseitig. Man kann jedoch sagen, dass die Verbindung zwischen rituellem Repertoire als Vergegenwärtigung einer Tradition und dem heutigen Leben offensichtlich für manche fehlt. Genau darin liegt der Mangel an Spiritualität, der das Ritual entweder in der Lebenswelt der Teilnehmer oder aber einer traditionellen Welt, zu der sie keinen direkten Zugang haben, gefangen hält. Es ist eine Eigenschaft der liturgischen Spiritualität der Trauer, dass sie die Brücke zum Verstorbenen, zu den anderen und zu Gott als Beziehungsgeschehen erlebbar macht.⁸ Wenn diese Spiritualität sich tatsächlich im Ritus verdichtet und konkretisiert, dann ist der Begriff der «liturgischen Spiritualität» angemessen, bedeutet doch das Wort «liturgisch», dass im «Werk des Volkes» Gott zu den Menschen kommt.⁹

Liturgische Spiritualität bedeutet somit, dass sowohl die Lebenswelt des Menschen als auch ihr Daseinsgrund zum Teil des Handelns werden. Konkret wird dann im liturgisch spirituellen Trauererleben der Verstorbene sowohl in seiner Position in der menschlichen Lebenswelt als auch im Sinne eines Weiterlebens nach dem Tod präsent. Die signifikanten Anderen sind nicht nur als zufällige Weggefährten anwesend, sondern auch als Mitglieder derselben Gemeinschaft, die eine Hoffnung angesichts des Todes kultiviert. Und Gott ist sowohl in der menschlichen Erfahrung als auch in der überlieferten Tradition als Ausdruck dieser Tradition zugegen.

Alle Einseitigkeiten, seien sie einer Orientierungslosigkeit oder einem Traditionalismus geschuldet (beides war und ist in den Niederlanden, wie wir gesehen haben, zu beobachten), sind also in diesem Sinne nicht liturgisch spirituell. Erst ein durchlebtes rituelles Repertoire, das wiedererkennbar und zugleich für Transzendenz offen ist, kann liturgische Spiritualität verkörpern. Wie ich bereits sagte, ist meine Vermutung – eingegeben durch die Klöster, die in den Niederlanden Trauerrituale anbieten –, dass die benediktinische Tradition hier vielleicht wertvolle Anknüpfungspunkte bieten kann.

Bevor ich mich dieser jedoch zuwende, möchte ich zunächst näher auf die Wahrnehmungen von Trauernden in den Niederlanden eingehen.

2. Wahrnehmungen der Trauer – empirische Zugänge

Was sind die Wahrnehmungen und rituellen Erfahrungen von Menschen, die in den Niederlanden an Trauerritualen teilnehmen? Um diese Frage beantworten zu können, ist es erforderlich, sich den Ebenen der rituellen Transformation aus Sicht der Trauertheorie zu widmen. Es liegt nahe, dass sich auch im psychologischen Bereich die drei erwähnten Transformationen abzeichnen. Erstaunlich ist aber, dass sich hier in den letzten anderthalb Jahrzehnten signifikante Veränderungen vollzogen haben.

Beginnen wir mit der ersten Transformation, jener der Relation zum Verstorbenen. Die Emotionspsychologie weist der Trauerarbeit die Funktion zu, die Emotionen der Trauernden zu kanalisieren, so dass sie eine neue Relation zum Verstorbenen entwickeln können. Wo in der Vergangenheit sowohl in der Theorie als auch in der psychologischen Begleitung Trauernder jedoch der Akzent vor allem darauf lag, den Verstorbenen loszulassen, ist heute eher von einer andauernden Bindung die Rede («continuing bonds»). Man kann sich dabei vorstellen, dass der Therapeut aus dem ersten Modell sogar ein Ritual mit dem Klienten inszenierte, in dem Objekte des Verstorbenen buchstäblich begraben wurden. Neuere Formen werden eben jene Objekte nun gerade im Leben der Trauernden kultivieren, z.B. auf einem kleinen «Hausaltar».¹⁰ Die neue Erkenntnis der andauernden Bindung an den Verstorbenen trägt, so die Vertreter dieser Richtung, eher den tatsächlichen Emotionen der Trauernden Rechnung. Das Beispiel der «Erinnerdinge» scheint in die zweite Richtung zu weisen, wohingegen das abrupte Loslassen dem zur Zeremonie erstarrten «alten» Ritual zu ähneln scheint. Wie wird aber in der konkreten rituellen Praxis jener scheinbare Gegensatz erfahren?

Wir haben in einer Erhebung unter Teilnehmern an unterschiedlichen Trauerritualen in den Niederlanden versucht, die Wahrnehmung der direkt Betroffenen in den Blick zu nehmen. Dazu haben wir mehr als 400 Trauernde befragt.¹¹ Es zeigte sich, dass sie tatsächlich ein starkes Bedürfnis hatten, sich weiterhin mit ihren lieben Verstorbenen verbunden zu fühlen. Sie wollten dem Leben der Verstorbenen gerecht werden. Zugleich wurde das Bedürfnis danach, den Menschen loslassen zu können, jedoch keineswegs abgewiesen. Man sucht also zunächst Kontinuität in der Beziehung zum Verstorbenen, erkennt aber durchaus auch die Notwendigkeit der Diskontinuität. Man kann dieses Stimmungsbild so interpretieren, dass der Zeitgeist einer Fixierung auf die individuelle irdische Existenz in der Wahrnehmung

der Trauernden tatsächlich die Wahrnehmung bestimmt, zugleich aber auch seine Grenze kennt und bei Trauernden Zweifel darüber hervorruft, ob dadurch tatsächlich ein sinnvoller Umgang mit den Toten möglich ist. Ein Kontrapunkt scheint dann auch aus der Sicht der Trauerarbeit vonnöten.

Die zweite Transformation, die Relation zur sozialen Umgebung, den signifikanten Anderen, kennt ebenfalls verschiedene Akzente. Wo Trauerrituale in der Vergangenheit stark von sozialen Konventionen bestimmt waren, scheinen sie in der heutigen Zeit individualisiert zu sein. Trauer ist zur Privatangelegenheit geworden, und auch in den Ritualen verschob sich der Akzent von kollektiven Ritualen zu individuellen Gesten. Wo in der Vergangenheit die soziale Position der Trauernden z.B. durch schwarze Kleidung für die Dauer eines Trauerzyklus bestimmt war, ist die Individualität heute maßgeblich, sowohl was die Ausdrucksform als auch was die Dauer der Trauer betrifft. Die Individualisierung der Trauer kommt dabei jener des Sterbens nahe, die Norbert Elias bereits vermutete.¹² Lag in alten Trauer Ritualen ein Akzent auf kollektivem Erleben, das nahezu keinen individuellen Raum bot, ist heute das Bedürfnis nach Selbstbestimmung maßgeblich.

Die Trauernden in den Niederlanden, so vermuteten wir bei unserer Erhebung, würden sicherlich stärker der individuellen Gestalt der Trauerrituale zugeneigt sein, nicht der kollektiven. Das Ergebnis überraschte: man war mit jenem individuellen Charakter zwar sehr einverstanden, genauso wichtig fand man jedoch die kollektive Einbettung. Hier sehen wir noch deutlicher als bei der Relation zum Verstorbenen, dass ein Kontrapunkt zu den Bedürfnissen der Trauernden gehört. Denn im Sinne Elias' ist das Risiko einer «Vereinsamung» in einer rein individualistisch gestalteten Trauer groß.

Die dritte Relation, jene zum Daseinsgrund und Sinnhorizont, scheint sich schließlich auch stark verändert zu haben: in der Vergangenheit war dieser Sinnhorizont durch traditionelle religiöse Deutungsmuster transzendent bestimmt. Heute werden den Trauernden neue Deutungsmuster attestiert, die immanenter Art sind und den Sinn des Lebens mehr im Diesseits als im Jenseits lokalisieren.¹³ Erneut scheint diese Entwicklung eher für das Beispiel der «Erinnerdinge» zu plädieren als für «alte» Rituale, in denen die irdische Existenz wenig Raum zu bekommen schien. Die Wahrnehmung der Trauernden bestätigt diese Vermutung zunächst, ganz ähnlich wie bei der Relation zum Verstorbenen. Man ist vollkommen damit einverstanden, dass Sinngebung in der Trauer im Hier und Jetzt lokalisiert sein soll. Zugleich ist aber wiederum zu beobachten, dass die transzendenten Deutungsmuster keineswegs abgelehnt werden. Der Zweifel, der Trauernde dabei beschleicht, verlangt abermals nach einem Kontrapunkt. Es zeigt sich hier also ein keineswegs eindeutiges Bild. Trends und Zeitgeist sind zwar bestimmend für das Erleben heutiger Teilnehmer an Trauer Ritualen in den Niederlanden, aber das Verlangen nach der anderen Seite, nach der Transformation,

die eben auch das Loslassen ermöglicht, eine kollektive Einbettung bietet und transzendente Perspektiven eröffnet, ist ebenfalls lebendig.

Hier liegt ein wesentlicher Ansatz für eine liturgisch spirituelle Sicht der Trauer. Denn das rituelle Handeln erschöpft sich nie in einer bestimmten Deutung, die Psychologen, Soziologen oder Religionswissenschaftler diagnostizieren. Das Ritual entwickelt eine Dynamik, die sich einerseits aus der Situation, andererseits aber auch aus den Quellen, der Tradition speist. Eine wirklich durchlebte Ritualisierung der Trauer bedarf daher eines Rahmens, der dem Leben entspringt und Trauernden die Möglichkeit bietet, ihr eigenes Leben wie auch das Leben, den Tod und das Weiterleben ihres lieben Verstorbenen darin platzieren zu können. Dies entspricht auch dem Wechselspiel der Struktur und Antistruktur aus dem vorigen Abschnitt und bringt uns wieder zu jener Vermutung, dass eine spirituelle Tradition wie die benediktinische vielleicht einen Kontrapunkt bietet, den Trauernde neben aller zeitgemäßen Erfahrung suchen. Kein dogmatisches System, keine vorgegebene Vorschrift, sondern eine Lebenspraxis, die zum Humus für Trauerarbeit und Sinngebung im Angesicht des Verlusts werden kann.

3. Leben, Tod und Weiterleben – monastische Zugänge

In der spirituellen Begleitung von Trauernden bestätigt sich die Vermutung, dass sich gerade im Angesicht von Tod und Verlust Sinnhorizonte öffnen können, «sich Welten auftun», wie Waaijman sagt. Zugleich weist dieser jedoch darauf hin, dass oftmals das Repertoire fehle, um eben diese «Welten» zu artikulieren.¹⁴ Wenn man z.B. den Vergleich zwischen biblischen und modernen Trauer Ritualen anstellt, dann zeigt sich, dass die scheinbaren Gegensätze, die sich im vorigen Abschnitt abzeichneten, viel zu einfach sind. Auch im biblischen Denken finden sich Anknüpfungspunkte für einen kontinuierlichen Umgang mit den Toten, für individuelle Trauer und für immanente Deutungsmuster, freilich immer im Wechselspiel mit den Gegenpolen des Jenseits, der Gemeinschaft und des Gottesbezugs.¹⁵ Warum ist es dann aber so schwierig, den reichen Schatz der Tradition für Trauernde in einer säkularisierten Gesellschaft wie den Niederlanden zu erschließen? Warum ist z.B. das Bild des Himmels sehr präsent in den Interviews, die wir mit Trauernden geführt haben, nicht aber die Frohbotschaft des christlichen Himmels, der so prägend für die Sinngebung war und immer noch ist? Dies könnte damit zu tun haben, dass jene falschen Gegensätze, die sich sowohl im klassischen wie auch im modernen rituellen Handeln herauskristallisiert haben, Zugänge verstellen. Der Bedeutungsverlust der sinnstiftenden Bilder und Inhalte ist möglicherweise einer Kluft zwischen Leben und Tradition geschuldet, die vielleicht durch gelebte Spiritualität zu überbrücken ist.

Die Tatsache, dass im klösterlichen Trauerritual, von dem ich zu Beginn dieses Beitrags gesprochen habe, klassische religiöse Bilder wieder erlebbar werden, bekräftigt diese Vermutung. Dort wird offensichtlich kein Gegensatz zwischen Leben und Tradition erfahren. Der Kontrapunkt, der sowohl rituell notwendig als auch aus Sicht der Trauernden gewünscht ist, kann erklingen, wenn man einen Rahmen vorfindet, in dem – um im musikalischen Bild zu bleiben – die explosive Kraft der Fuge sich entfalten kann. Nun konnte natürlich auch die monastische Spiritualität ihre Einseitigkeiten. Die Eindrücke, dass das monastische Totengedenken ein Musterbeispiel dafür ist, dass Emotionen kaum Raum erhalten und der einzelne vollkommen im Kollektiv verschwindet, sind hinlänglich bekannt. Dennoch lohnt es sich, die Ursprünge dieser Tradition näher zu betrachten, wird darin doch eine liturgische Spiritualität entwickelt, in der Menschen seit langem leben. Die Suche nach der Synthese zwischen Leben, Tod und Leben nach dem Tod wird hier quasi zur Lebensaufgabe.¹⁶

Was beinhalten nun aber die Ursprünge dieser Tradition zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer? Es ist auffällig, dass der heilige Benedikt in seiner Regel für das monastische Leben kein Wort darüber verliert, wie man konkret mit Sterbenden und Trauernden umgehen sollte. Einer der wenigen Hinweise Benedikts auf den Umgang mit dem Tod besagt, dass man «den unberechenbaren Tod täglich vor Augen haben soll» (RB 4, 47).¹⁷ Ist dies einer Irrelevanz des individuellen Todes geschuldet? Ich denke, man kann die Tatsache, dass Benedikt es offensichtlich nicht für nötig hält, den Umgang mit dem Tod zu «regeln», auch anders deuten.

Es ist ein wichtiges Merkmal der benediktinischen Lebensweise, dass quasi alles im menschlichen Leben ritualisiert wird. Die ganze Regel ist mit rituellen Verhaltensweisen durchsetzt. Nicht nur das Gebet des Mönchs, auch seine anderen Aktivitäten dienen der Ehre Gottes und tragen liturgische Züge. Könnte es vielleicht so sein, dass der Mönchsvater dadurch Raum bieten möchte, das eigene Erleben des Todes und der Trauer sozusagen organisch aus der spirituellen Lebensweise erwachsen zu lassen? Darauf würde auch das «Memento Mori» der Mönche hindeuten, mit dem sie sich in der Vergangenheit grüßten: «Gedenke des Todes!» Wenn man den Tod angemessen im Leben verortet, formen Leben, Tod und Leben nach dem Tod tatsächlich eine Synthese. Diese ist niemals vollständig zu regeln, sondern bedarf des Erlebens, das aus der liturgischen Spiritualität entsteht. Das ganze steht übrigens keineswegs in einem beliebigen Rahmen – unmittelbar vor der bereits zitierten Passage schreibt Benedikt, man müsse «den Tag des Gerichtes fürchten, vor der Hölle erschrecken und das ewige Leben mit allem geistlichen Verlangen ersehnen» (RB 4, 44–46). Die zunächst für heutige Ohren unpopuläre Rede von Gericht und Hölle bezeichnet den Übergang, an dem sich schließlich die Sehnsucht des Menschen nach dem

Jenseits erfüllt. Und dieser Übergang ist eben nicht nur angenehm und schön. Kanalisiert sich darin nicht die negative Emotion? Erhält sie nicht Ziel und Bedeutung, und wird sie im heutigen Erleben der Trauer nicht zu oft beiseitegeschoben?¹⁸ Dann erübrigt sich eine Regelung des konkreten Verhaltens angesichts des Todes, denn der Antrieb ist eine kontinuierliche Lebenshaltung, keine konkrete Anweisung.

Dennoch musste auch im Kloster Benedikts und in seiner Umgebung konkret rituell gehandelt werden, wenn Menschen starben. Welche spirituelle Inspiration findet sich in diesem liturgischen Klima? Wenn man eine zweite Quelle zu Rate zieht, nämlich die Lebensbeschreibung, die Papst Gregor der Große im zweiten Buch seiner Dialoge dem heiligen Benedikt widmet, die *Vita Benedicti*, zeigt sich, dass die Verschränkung von Leben und Lehre tatsächlich zu einer rituellen Synthese wird, die ein Fundort für liturgische Spiritualität zur Trauer sein kann. Zu denken ist dabei zunächst an den Tod der Schwester Benedikts, der heiligen Scholastika. Als Benedikt und Scholastika sich kurz vor deren Tod zu einem geistlichen Gespräch in geschwisterlicher Zweisamkeit treffen, siegt die Liebe über die Regel. Scholastika bittet ihren geliebten Bruder, bis zum nächsten Tag bei ihr zu bleiben. Dieser lehnt mit einem Hinweis auf die Vorschrift ab, er müsse rechtzeitig zurück in seinem Kloster sein. Ein plötzlich aufziehendes Unwetter hindert ihn schließlich an der Heimkehr, und die Geschwister bleiben die Nacht über vereint. Kurz darauf stirbt Scholastika. Benedikt sieht sie in Form einer Taube in den Himmel fliegen – nicht in ihrer irdischen Gestalt, ein Zeichen der Diskontinuität. Er ist einerseits erfreut, da seine Schwester nun bei Gott ist. Andererseits verlangt er jedoch nach Kontinuität: «Er freute sich so über so große Herrlichkeit, dankte dem allmächtigen Gott mit Hymnen und Lobliedern und teilte den Brüdern ihren Tod mit. Zugleich schickte er Brüder hin, die ihren Leichnam ins Kloster bringen und in dasselbe Grab legen sollten, das er für sich vorbereitet hatte. Selbst das Grab konnte ihre Leiber nicht trennen, war doch ihr Geist immer in Gott eins gewesen» (VB 34, 1–2).¹⁹ Diese Kontinuität ist im Kontext Benedikts als revolutionär zu bezeichnen. Zunächst, weil erneut die Liebe über die Regel siegt und eine Frau im selben Grab wie ein Mönch begraben wird. Dann aber auch, weil die immanente Verbindung als Äquivalent der geistlichen gesehen wird. Die bleibende Verbindung konkretisiert sich also materiell. Damit ist neben der sozialen Einbettung – Benedikt informiert seine Brüder und lässt sie den Bestattungsritus vollziehen – eine sehr individuelle, persönliche Ebene vorhanden. Und die Liebe zwischen den Geschwistern, die eine immanente Emotion darstellt, steht direkt in einem transzendenten Referenzrahmen. Wer hätte erwartet, dass der Mönchsvater die Verbindung zu seiner Schwester in Stand hält, sie sehr persönlich erlebt und auch im Diesseits verortet, nicht nur im Jenseits? Das Leben Benedikts wird transformiert, wie Anselm

Grün bestätigt: «Das Grab ist immer auch Bild für die Verwandlung des Menschen, für die neue Geburt. Durch die Vereinigung mit seiner *anima* wird Benedikt neu geboren. Sein Beten und Tun gewinnen eine neue Qualität».²⁰

In der Kontinuität kann die Diskontinuität also nicht nur ertragen werden, was die reine Kanalisierung von Emotionen vermuten ließe, sondern sie transformiert das ganze Leben. Im individuellen Erleben kann man neue Wege zu den anderen (den «Brüdern») finden und sich ihnen gegenüber angemessen verhalten. Und im irdischen Tun erschließt sich schließlich die himmlische Herrlichkeit, für die Benedikt Gott dankt. Es ist übrigens interessant, welche liturgischen Elemente hier genannt werden. Einerseits ist dies der Umgang mit dem toten Körper, der materielle Bezug. Zugleich wird aber auch erwähnt, dass Benedikt «Hymnen und Loblieder» singt. Bis auf den heutigen Tag ist der klösterliche Umgang mit dem Tod vom Gesang geprägt. Nicht wenige Brüder und Schwestern haben mir in Gesprächen die Bedeutung der Psalmen beschrieben: «Wir leben in den Psalmen, wir sterben in den Psalmen, und wir gedenken unserer Toten in den Psalmen», so sagte mir eine Benediktinerin. Letztlich sind die Psalmen hier nichts anderes als ein liturgisches Repertoire. Da sie durch das eigene liturgische Leben quasi zur Lebensgrundlage geworden sind, eignen sie sich für ein sehr persönliches Totengedenken in transzendenter Perspektive.

Die Synthese zwischen Kontinuität und Diskontinuität, Individualität und Kollektivität und schließlich Immanenz und Transzendenz bedarf eines solchen Repertoires. Genau darauf wies Waaijman zu Beginn dieses Abschnitts hin: Es fehlt Menschen heute oftmals gerade an diesem Repertoire. Betrachten wir noch eine zweite Passage aus den Dialogen Gregors, nämlich den Tod Benedikts: «Sechs Tage vor seinem Tod ließ er sein Grab öffnen. Bald darauf befahl ihm hohes Fieber [...]. Am sechsten Tag ließ er sich von seinen Jüngern in die Kirche tragen. Dort stärkte er sich durch den Empfang des Leibes und des Blutes unseres Herrn für seinen Tod. Er ließ seine geschwächten Glieder von den Händen seiner Schüler stützen, so stand er da, die Hände zum Himmel erhoben, und hauchte unter Worten des Gebetes seinen Geist aus» (VB 37, 2).

Benedikt selber wird in der horizontalen und vertikalen Ausrichtung seines Körpers im Sterben zur Synthese: er bleibt den Jüngern verbunden, sie stützen ihn (kontinuierlich, persönlich, immanent), aber die liturgischen Gesten des eucharistischen Viatikums und des Gebets ermöglichen es ihm, stehend den Übergang zu vollziehen (diskontinuierlich, kollektiv, transzendent). Die Haltung Benedikts lässt seine Brüder nicht einfach alleine zurück, aber sie zeigt doch zugleich den Weg ins Paradies, den wir – was die Haltung betrifft – übrigens in der altmonastischen Literatur so nur bei Benedikt antreffen.²¹ Schlagen wir nun die Brücke zur Trauer, so ist auch hier die

Haltung entscheidend, und sie bedarf der liturgischen Aktualisierung durch Gebet, oder eben durch Gesang, wie Benedikt selber ihn bei Scholastikas Tod anstimmt. Liturgische Spiritualität bedeutet also, seine Lebenshaltung so zu gestalten, dass man dazu in der Lage ist, auch den Verlust buchstäblich zu tragen und mit Worten und Gesten durch ihn hindurch zum spirituellen Sinn, zum Daseinsgrund, zu Gott getragen zu werden. Ist es gerade das, was Trauernde in den heutigen Klosterritualen finden, von denen ich schon mehrfach gesprochen habe? Es bleibt nämlich die Frage, welche heutigen Haltungen nicht in der Horizontalen gefangen bleiben, aber eben auch nicht durch eine verkrampfte Vertikale unzugänglich werden, weil die Tuchfühlung fehlt, die die Brüder durchaus zu Benedikt haben. Welche Psalmen kann man heute in säkularer Gesellschaft singen, welche Gebete sprechen? Wo ist die anthropologische Wurzel zu finden, die es Menschen ermöglicht, «die Hände auf ihre Toten zu legen», so wie die Brüder Benedikts seine Gliedmaßen stützen? Es bedarf dazu, ich wiederhole es gerne, der gelebten liturgischen Spiritualität. Was Benedikt lebte, kann auch in die heutige Zeit transponiert werden – als Kontrapunkt zur modernen Trauerkultur. Einen kleinen Ausblick darauf werde ich im nächsten, abschließenden Abschnitt wagen, wenn ich über symbolische Gegenwart nachdenke.

4. *Symbolische Gegenwart – hermeneutische Zugänge*

Wenn man Klosterfriedhöfe betritt, so fällt vielen Außenstehenden die Uniformität der Gräber auf. Das eine Grab gleicht dem anderen, und es scheint keine persönliche Gestaltung zu geben. Ist hier wiederum eine Fixierung auf Diskontinuität, Kollektivität und Transzendenz zu spüren? Dies mag so scheinen. Da der heilige Benedikt aber keine Regelung dafür trifft, wie der Friedhof auszusehen hat, gibt es durchaus Unterschiede. Es bedarf dabei einerseits der persönlichen Tuchfühlung zum Symbol des Grabes, dessen Bedeutung man hermeneutisch aus den Quellen übersetzen kann, andererseits aber auch der einheitsstiftenden Wirkung des Symbolischen, die ebenfalls zur Hermeneutik gehört. Darauf weist Papst Franziskus in seinen pastoralen Betrachtungen hin, wenn er neben dem «individuellen Bewusstsein» die Bedeutung von «Symbolen der Einheit» hervorhebt, die z.B. in den Heiligen zu finden sein können.²² Solche Symbole der Einheit können auch der Trauer einen Raum bieten, in dem das individuelle Bewusstsein sich aufgehoben fühlen kann. Eine hermeneutische Sicht erschließt diesen Rahmen aus der Tradition heraus. Im heutigen benediktinischen Leben in den Niederlanden wird genau dieses symbolische Bewusstsein durchaus zeitgemäß kultiviert.

Ich möchte dazu auf ein Beispiel eingehen, das ein wenig aus dem Rahmen der stereotypen Vorstellung vom Klosterfriedhof fällt. In einer nieder-

ländischen Abtei finden sich zwar auf jedem Grab dieselben Steinkreuze, auf denen der Name des Verstorbenen, das Eintrittsdatum ins Kloster und das Sterbedatum stehen. Auffällig ist jedoch, dass auf jedem Kreuz ein unterschiedliches Emblem eingemeißelt ist. Dieses ist ein spirituelles Symbol, das kennzeichnend für den Verstorbenen ist. Wo beim ersten Grab noch ein recht allgemeines Symbol gewählt wurde, nämlich «Alpha und Omega», werden diese im Laufe der Zeit immer persönlicher. So erhielt z.B. der Künstler der Abtei, der ein Leben lang die Miniaturen Hildegard von Bingens studiert hatte, eine solche Miniatur als Emblem. Für einen anderen Bruder, der sich in der christlichen Friedensbewegung engagiert hatte, wählte man ein Friedenssymbol usw.

Die Personalisierung der Trauer wird hier also nicht an den Klostermauern abgewehrt. Wohl wird die materielle persönliche Gegenwart des Verstorbenen an seinem Grab auf spirituelle Weise transformiert. Die Symbole bringen sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität (Relation zum Verstorbenen), sowohl Individualität als auch Kollektivität (Relation zur klösterlichen Gemeinschaft), sowohl Immanenz als auch Transzendenz (Relation zu Gott) zum Ausdruck. Die symbolische Gegenwart am Trauerort des Friedhofs ist im Sinne der benediktinischen liturgischen Spiritualität eine Synthese, die sich nicht nur materiell in den Symbolen konkretisiert. Die Symbole sind der materialisierte Wiederhall des symbolischen Gedenkens und genau diese Verbindung haben wir im ersten Abschnitt als Merkmal von Trauer Ritualen gesehen. Sie sind «Symbole der Einheit».

Das Singen der Psalmen und die Gebete sind zwei Arten, wie diese materialisierte Gegenwart auch im konkreten Leben außerhalb des Trauerortes gestaltet wird. Schwestern erzählten mir, mit jeder Mitschwester einen bestimmten Psalmabschnitt zu «bewohnen», auch nach ihrem Tod. Man erkennt sich selber und die andere in einem Wort, einer Passage wieder, in die man seine gemeinsame Sehnsucht gelegt hat. Und in den betenden Momenten hat sich dies immer wieder konkretisiert. Das Stundengebet von Schwestern und Brüdern erschafft und ritualisiert sowohl die Texte als auch die Momente; dann können auch materielle Symbole entstehen. Diese dreifache Trauer Ritualisierung, die Orte, Texte und Momente umfasst, ist ein Grundgerüst für eine liturgische Spiritualität der Trauer, die sich hermeneutisch füllen lässt.

Es ist eine entscheidende Frage, welche Orte, Worte und Momente heutige Menschen für die Trauer kultivieren. Denken wir zunächst an die Orte. In den Niederlanden ähneln Friedhöfe heute manchmal einem Spielwarenladen, besonders die Kindergräber. Trauernde bringen Stofftiere zum Friedhof, als sei das Kind dort am Leben, mit dem sie, wenn es sehr jung gestorben ist, vielleicht nie haben spielen können. Der Ort wird dann nicht symbolisch transformiert, weil es eben keine spirituelle Dimension ist, die

man mit den Stofftieren erreicht. Anders als die Symbole auf den Grabkreuzen im Kloster bleibt dieses Handeln in der Kontinuität, der Individualität und der Immanenz. Die spirituelle Herausforderung liegt darin, den Ort liturgisch so zu kultivieren, dass man die Synthese aus horizontaler und vertikaler Gegenwart erfahrbar macht, wie der heilige Benedikt sie ausdrückt, wenn er stehend stirbt. Das entspricht auch den Bedürfnissen der Trauernden aus dem zweiten Abschnitt. Persönliche Symbole bedürfen einer gewissen Distanz, die doch den Bezug zur individuellen Person nicht verliert.²³ Es ist die Frage, ob dies mit allzu alltäglichen Gegenständen gelingen kann, ebenso wie man bei unpersönlichen Symbolen zweifeln kann. Zweitens kann man an die Texte denken. Auch hier gilt, dass ein Kinderlied, das bei einem Trauerritual erklingt, oft nicht die Brücke zur Diskontinuität, zum Kollektiv und zur Transzendenz schlagen kann. Texte, die jedoch keinerlei Bezug zur konkreten Situation der Trauernden haben, sind viel zu entrückt, als dass man sie gemeinsam «bewohnen» könnte. Es ist eine durchaus schwere Aufgabe für heutige Trauernde, Texte zu finden, die sie gemeinsam mit ihren Verstorbenen bewohnen können. Die Psalmen werden vielleicht nicht für jedermann zugänglich sein, aber man sollte nicht vorschnell vergessen, dass dies Texte voller Weisheit und vor allem voller Emotionen sind, die eine symbolische Gegenwart zustande bringen können, die die Grenze der Zeit übersteigt und Leben, Tod und Weiterleben überschreitet.

Zu guter Letzt die betenden Momente. Was Mönche und Nonnen tagein tagaus kultivieren, muss jeweils im persönlichen Leben verortet werden. Was ist dann aber mit «Gebet» gemeint? Dem australischen Trappisten Michael Casey zufolge ist das Gebet eine Art und Weise, Raum für eine Gegenwart zu schaffen, die die Grenzen des eigenen Lebens übersteigt.²⁴ Es geht also um Momente, in denen das Leben offen ist für die Gegenwart Gottes. In Bezug auf die lieben Verstorbenen ist es dann ein Raum, in dem eben diese Offenheit für Gott auch eine Verbundenheit mit dem Verstorbenen zulässt. Die Verbundenheit mit den signifikanten Anderen, die noch am Leben sind, ist hier gegeben wie auch der Bezug zum Daseinsgrund, zu Gott. Betende Momente sind Rituale mit liturgischer Qualität. Und Trauerrituale sind somit, wollen sie eine liturgisch spirituelle Dimension erreichen, automatisch betende Momente. Sie leben von Orten und Texten, und sicherlich auch noch vielen anderen Elementen: der Kreativität sind hier in der Tat keine Grenzen gesetzt. Allesamt sind sie – mit Papst Franziskus gesprochen – «Symbole der Einheit».

Das rege Interesse an den niederländischen Klöstern, die zu Allerseelen ihre Pforten öffnen, zeigt, dass Menschen nach Momenten verlangen, in denen sie Orte und Texte finden, die eben nicht im allzu Persönlichen stecken bleiben, eine spirituelle Gemeinschaft bieten und einen wirklich im Leben verankerten Gottesbezug. Manche finden dies zu Allerseelen im Kloster.

Die Bedeutung der liturgischen Spiritualität der Trauer reicht aber weit über die Klostermauern hinaus. Es geht um den Auftrag, den jeder Mensch hat, die eigene Trauer liturgisch zu transformieren, indem man eine symbolische Gegenwart des Verstorbenen schafft – keine Pseudoidentität und auch keine unzugängliche und unverstandene Inschrift auf einem uniformen Grabstein. Dann entsteht eine Synthese, die nicht nur reine Erinnerung ist wie die «Erinnerdinge» aus der Einführung, aber auch keine irrelevante, zur Zeremonie erstarrte Pflichtübung. Diese symbolische Synthese verbindet dann den Übergang des Verstorbenen mit jenem der Trauernden, ohne dass man den Verstorbenen krampfhaft festhalten oder zwanghaft loslassen würde. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Trauerritualen in den Niederlanden ist dann vielleicht weniger groß. Voraussetzung ist eine gelebte Spiritualität der Trauer, die – im breiten Sinne des Wortes – liturgisch ist. Denn in ihr wird eine Hoffnung kultiviert, die wirklich transformierend ist, im Hinblick auf den Verstorbenen, die anderen und Gott. Man kommt sich selbst, den anderen und Gott näher, und genau das ist Trauerarbeit aus einer liturgischen Spiritualität heraus.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Gerard LUKKEN, *Rituals in Abundance. Critical Reflections on the Place, Form and Identity of Christian Ritual in Our Culture* (Liturgia Condenda 17), Leuven 2005, 3; auch Axel MICHAELS, *Geburt – Hochzeit – Tod. Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit*, in: DERS. (Hg.), *Die neue Kraft der Rituale*. Heidelberg 2007, 237–260.

² Vgl. Ida VAN DER LEE, *Allerzielen Alom. Kunst tot herdenken*, Zoetermeer 2008.

³ Vgl. Thomas QUARTIER, *Die Grenze des Todes. Ritualisierte Religiosität im Umgang mit den Toten* (Death Studies 2), Münster 2011.

⁴ Vgl. Thomas QUARTIER, *Bridging the Gaps. An Empirical Study of Catholic Funeral Rites* (Empirische Theologie 17), Münster 2007.

⁵ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten*, in: Tijdschrift voor Theologie 40 (2000) 164–187.

⁶ Vgl. Thomas QUARTIER, *Memento Mori. Liturgische Spiritualität, monastisches Totenritual und moderne Trauerkultur*, in: Yearbook for liturgy-research 28 (2012) 223–244.

⁷ Vgl. Arnold VAN GENNEP, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Berlin 1999; auch Victor TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Chicago 1969; weiterhin: Robert HERTZ, *Death and the Right Hand*, Glencoe 1969.

⁸ Vgl. Kees WAAIJMAN, *Handboek spiritualiteit. Vormen – methoden – grondslagen*, Kampen 2010.

⁹ Thomas QUARTIER, *Liturgische Spiritualiteit. Benedictijnse impulsen*, Berne 2013; DERS., *Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben*, in: Studies in Spirituality 21 (2011) 123–147.

¹⁰ Vgl. Margret STROEBE, *Handbook of Bereavement Research and Practice: Advances in Theory and Intervention*, Washington 2008; Onno VAN DER HART, *Het gebruik van afscheidsceremonies in de rouwtherapie*, in: Jan FORTUIN (Hg.), *Afscheid nemen van onze doden*, Kampen 1988, 133–155; Riet FIDDELAERS-JASPERS, *Verhalen van rouw*, Heeze 2003.

¹¹ Die genauen Resultate der Erhebung wurden veröffentlicht in: Thomas QUARTIER, *Mourning*

Rituals Between Faith and Personalisation. Changing Ritual Repertoires on All Souls Day in the Netherlands, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 10/4 (2010) 334–350.

¹² Vgl. Norbert ELIAS, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt/M. 2002.

¹³ Vgl. Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2009, 255–264.

¹⁴ WAAIJMAN, *Handboek spiritualiteit* (s. Anm. 8), 44–45.

¹⁵ Vgl. Thomas QUARTIER – Pierre VAN HECKE, *De doden te rusten leggen. In gesprek met hedendaagse en bijbelse rouwrituelen*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 2 (2012) 125–140.

¹⁶ Vgl. Thomas QUARTIER, *Monastische Thanatologie. Lebens- und Tödessymbolik in der Regula und Vita Benedicti und ihre Bedeutung für den modernen Kontext*, in: *Studies in Spirituality* 21 (2012) 127–148.

¹⁷ *Die Regel des heiligen Benedikt*, hg. von der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 2008.

¹⁸ Vgl. Aquinata BÖCKMANN, *Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts. Teil 1: Prolog bis Kapitel 7*, St. Ottilien 2011, 256.

¹⁹ GREGOR der Große, *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2008.

²⁰ Anselm GRÜN, *Benedikt von Nursia – Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002, 32–33.

²¹ Vgl. Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Vita Benedicti*, St. Ottilien 2013, 410–411.

²² Jorge Mario BERGOGLIO, *Offener Geist und gläubiges Herz*, Freiburg 2013, 39.

²³ Vgl. Thomas QUARTIER, *Personal Symbols in Roman-Catholic Funerals in the Netherlands*, in: *Mortality* 14/2 (2009), 133–146.

²⁴ Vgl. Michael CASEY, *Towards God*, New York 1995.



JEAN-ROBERT ARMOGATHE · PARIS

«DAS IST WÜRDIG UND RECHT»

Die Liturgie und das Kirchenrecht

Dieser Beitrag wurde angeregt durch eine überraschende Feststellung: Im sogenannten *Dekret Gratians* (gegen 1150), dem grundlegenden Text für das westliche Kirchenrecht, der viele rechtstheoretische Überlegungen ausgelöst hat, finden sich zwei Abhandlungen über die Buße und über die Weihe. Was haben diese zwei theologischen Texte, die viele detaillierte rituelle Vorschriften enthalten, in einem rechtswissenschaftlichen Sammelwerk zu suchen?¹ Was hat das Kirchenrecht mit dem rituellen Vollzug der Liturgie zu tun?

Ein liturgischer Traktat im Dekret Gratians

Stellen wir zunächst das *Dekret Gratians* kurz vor.² Der unter diesem Titel bekannte Text wurde, zusammen mit den zugehörigen Kommentaren (den *Dekretalen*) zur Grundlage für das, was man seit dem 16. Jahrhundert als *Corpus Iuris Canonici* kennt. Als «Konkordanz diskordanter Kanones» (wie Gratian sein Werk zutreffend benannt hat) setzt es sich aus heterogenen Teilen zusammen. Für gewöhnlich zählt man deren drei. Am Ende des Zweiten und im ganzen Dritten Teil finden sich die zwei erwähnten liturgischen und theologischen Abhandlungen. Mit diesen Texten haben sich die Rechtshistoriker bisher wenig befaßt; sie schienen ihnen eher theologischer als rechtlicher Natur zu sein. Das ist jedoch eine etwas vorschnelle Einschätzung. Als erstes wäre zu fragen: Warum haben Gratian und seine Nachfolger es für nötig befunden, in ihre Sammlung rechtlicher Fragen zwei liturgische Abhandlungen aufzunehmen?

JEAN-ROBERT ARMOGATHE, geb. 1947, ist Priester des Erzbistums Paris, emeritierter Directeur d'études der École pratique des hautes études und Studentenseelsorger. Er war für die Histoire générale du christianisme der Presse Universitaire de France verantwortlich und ist Redaktionsmitglied und Vorsitzender der französischen Ausgabe der Communio und assistiert Kard. Scola bei der internationalen Koordination.



Was beinhalten sie? Es gibt darin zwar zahlreiche Ausführungen über die richtige Lehre; doch die Texte zielen offensichtlich darauf ab, Gesetze für die richtige Feier der Sakramente vorzuschreiben und gewissermaßen *das Ritual festzulegen*. Die Gesetze sind jedoch nicht willkürlich; sie stützen sich auf die Heilige Schrift und auf das kirchliche Glaubensbekenntnis. Die rechtliche Tragweite der Abschnitte über das Bußsakrament ist unbestritten; ich möchte jedoch vor allem die andere Abhandlung ins Auge fassen, die den dritten Teil des *Decretum Gratiani* ausmacht: «Über die Weihe» (*consecratio*). Die Glossatoren haben schon seit langem bemerkt, welch große Zurückhaltung Gratian sich gerade in dieser Abhandlung auferlegt; persönlich äußert er sich nur kurz an zwei Stellen.

Was versteht er unter Weihe? Man erkennt bald, dass er darunter jedes Handeln versteht, das Heiliges in die Weltwirklichkeit einführen will, vor allem im Sakrament der Eucharistie. Angefangen von der Weihe der Kirchen als Ort der Feier geht er weiter zur Weihe des Altars, der Gefäße und der Tücher, sodann zum Zelebranten, zu den Gaben, zur Kommunion der Gläubigen, zur Gegenwart Christi in der Eucharistie, zur Taufe und zum Heiligen Geist. Sein Vorgehen ist folgerichtig: Es führt vom Materiellsten und Geringsten, dem steinern Gebäude, zur feiernden Gemeinde, dann zu Christus und zu dem in Christus getauften Gläubigen und schließlich zum Heiligen Geist.

Stufe für Stufe werden die rituellen Vorschriften ausdrücklich miteinander verknüpft, was um so erstaunlicher ist als Gratian sie aus mehreren unterschiedlichen und oft zeitlich weit auseinander liegenden Quellen zusammengestellt hat. So verbietet der Kanon 38 des ersten Abschnitts, dass Laien das Holz (oder das Gebälk) einer geweihten Kirche gebrauchen (was einem Hyginus zugeschriebenen Dekret entnommen ist, der von ungefähr 136 bis 140 Bischof von Rom war). Die römischen Revisoren des Textes (1582) stellen fest, die ursprüngliche Lesart habe gelautet: «das geweihte Holz einer Kirche», doch genaue Leser³ hätten das Manuskript verbessert. Denn tatsächlich wird die Kirche, nicht die Baumaterialien geweiht; diese verdanken ihre Ehrenstellung (sie müssen zum Bau einer anderen Kirche oder eines Klosters dienen oder verbrannt werden) erst der Weihe des ganzen Gebäudes. Das gleiche gilt für die Materialien der geweihten Gefäße (Kanones 44 und 45).

Ein weiteres Beispiel betrifft die Altartücher. Ein Kanon hält fest, dass das Korporale nicht aus Seide oder aus gefärbtem Tuch sein soll, sondern aus reinem Leinen.⁴ Weshalb? Würde der gesunde Menschenverstand nicht raten, den Leib Christi eher auf einen wertvolleren Stoff zu legen als auf das bloße Leinen? *Consulto omnium...*: «Nach allgemeiner Ansicht» schrieb Papst Sylvester I. († 335), dem dieser Kanon zugeschrieben wird. Und er gibt den Grund dafür an: «da der Leib unseres Herrn in einem Leinentuch aus rei-

nem Leinen begraben wurde [...]». Die Glossen präzisieren noch weiter: Das Leinen muß rein sein, das heißt «unangetastet und ohne Flecken», und das Korporale wird aus irdischem Leinen hergestellt und gewoben (*terreno lino procreato atque contexto*), weil, wie die Glosse sagt, «das Leinen durch viele Schläge gebleicht wurde, wie Christus durch vielerlei Bedrängnisse⁵ zur Herrlichkeit gelangte und wie auch die Gläubigen nur durch vielerlei Bedrängnisse⁶ zur Herrlichkeit gelangen.» Dieses Leinen wird irdisch genannt, «weil Christus im Schoß der Jungfrau wahres sterbliches und leidensfähiges Fleisch angenommen hat.»⁷ Die Formulierung des Kanons verweist auf den theologischen Grund für die rituelle Vorschrift, und die Bemerkungen der Glossatoren zeigen, dass diese «ätiologische» Deutung (über Begründung und Motivation des Kanons) schon von den ersten Kommentatoren sehr wohl verstanden worden ist.

Auf ein anderes Beispiel hat Pierre Legendre hingewiesen.⁸ Es betrifft das Taufritual.⁹ Der Kanon sieht vor (indem er den Anfang des *De sacramentis* von Ambrosius zitiert¹⁰), dass der Bischof bei der Taufe die Nasenlöcher des Taufbewerbers berührt, aber seinen Mund nicht berühren darf. Der Text gibt zunächst ein Rätsel auf: «wegen der Herrlichkeit der Gabe und des Werks (*propter gloriam muneris et operis*) berührt der Bischof nicht den Mund, sondern die Nasenlöcher, damit er [der Taufbewerber] den Wohlgeruch der ewigen Frömmigkeit wahrnehme.» Die Revisoren der römischen Ausgabe (*Correctores Romani*, 1582) haben den Text geändert und die bei der Sakramentspendung tatsächlich gesprochenen Worte eingefügt: «Warum die Nasenlöcher? Damit Du den Wohlgeruch [...] wahrnehmen kannst.» Zunächst ist dazu zu bemerken, dass schon Gratian seine ambrosianische Quelle abgeändert hat, indem er *Herrlichkeit* statt *Gnade* sagt. Doch der Text wurde dadurch nicht verständlicher, weshalb eine Flut von Glossen ihm einen Sinn abzugewinnen suchte.

Es ist leicht einzusehen, dass der Ritus den Gestus Christi gegenüber dem Taubstummen nachahmen oder wiederholen soll (Mk 7, 32–37: «Er legte ihm die Finger in die Ohren und berührte dann die Zunge des Mannes mit Speichel»). Es ist der Effata-Ritus, wie er auch heute noch in der Taufliturgie vollzogen werden kann.¹¹ Der Kanon spricht jedoch nur von den Ohren und den Nasenlöchern. «Weshalb die Nasenlöcher?» Die Verfasser der Glossen legen eine stimmige theologische Deutung vor: Die Ohren werden selbstverständlich berührt, um das Wort Gottes zu hören, und die Nasenlöcher, um den Wohlgeruch wahrzunehmen; doch der Mund wird nicht berührt *wegen der Gabe (munus) und dem Werk (opus)*. Darunter ist die Eucharistie (*munus*) zu verstehen und die Predigt (*opus*). Der Neugetaufte ist sozusagen noch passiv; er muß durch die Firmung befähigt werden, das Evangelium zu verkünden, und durch die Erstkommunion, den Leib Christi zu empfangen. Die Ersetzung des Ausdrucks *Gnade* durch *Herrlichkeit*

weist auf die «herrliche Gabe» (*munus gloriosum*) der Eucharistie und auf das «herrliche Werk» (*opus gloriosum*) der Predigt hin. Eine Glosse zitiert sogar den heidnischen Schriftsteller Ovid über die Überlegenheit des Menschen dank seiner aufrechten Haltung.¹² Diese Glossen würden einen längeren Kommentar verdienen; hier ist nur festzuhalten, dass das Dekret an einen Ritus, das Effata, erinnert und ihn festlegt, nicht mehr als genaue Wiederholung des Tuns Christi am Taubstummen, sondern mit einer theologisch begründeten Abänderung. Auch hier wird ein Ritual rechtlich festgelegt.

Diese beiden Beispiele und nicht wenige andere Kanones können meines Erachtens zeigen, dass das Gesetz auch Bestimmungen enthält, die die Lehre betreffen; es ist keineswegs willkürlich, sondern stützt sich auf die Vernunft und auf die Überlieferung.¹³

Wenn das Recht den Ritus festlegt

Rechtsnormen in der Liturgie könnten falsch verstanden werden als eine Art Legalismus. Die ursprüngliche Würde des Rechts besteht jedoch darin, dass *das Recht die Kunst des Guten und des Gerechten* ist.¹⁴ Im Dialog zwischen dem Priester und der Gemeinde, der das eucharistische Hochgebet einleitet, werden die Gläubigen eingeladen, Gott Dank zu sagen, und sie antworten: «Das ist würdig und recht», auf Latein: «*Dignum et justum est*».¹⁵ Zu Beginn der Präfation nimmt der Priester die beiden Ausdrücke wieder auf: «In Wahrheit ist es würdig und recht...» (*Vere dignum et justum est, aequum et salutare*): Gott in einer liturgischen Handlung zu danken ist ein Akt der Gerechtigkeit. «Würdig und recht», das heißt: Es entspricht der Würde des betenden Menschen und es läßt Gott, dem das Lobgebet gilt, sein Recht zukommen. Man kann die zwei Paare von Adjektiven, *dignum et justum*, *aequum et salutare* als eine rhetorische Formel, ein Hendiadyoin¹⁶ verstehen. Zwei Grundbegriffe des Rechts, Recht und Gerechtigkeit, werden hier parallel zu einander gebraucht: Das Recht bürgt für die Würde und die Gerechtigkeit führt zum Heil.¹⁷

Das Protokoll der Ankündigung der Amtsübernahme des Augustinus als Bischof von Hippo (26. September 426) bestätigt unsere Deutung. Es hält auch die zustimmenden Zurufe des versammelten Volkes fest.¹⁸ Zwanzig mal ruft das Volk im Blick auf seinen Bischof: «Er ist würdig und recht», *dignus et justus est*, und im Verlauf der Rede Augustins hört man noch mehrmals einen Zuruf, neben einem zustimmenden *fiat*, *fiat* auch die Form im Neutrum: *Das ist würdig und recht!*¹⁹

Seiner Etymologie zufolge ist der Ritus etwas, das bewirkt, dass alles in rechter Ordnung und im richtigen Zusammenhang geschieht.²⁰ Es gibt keine Gesellschaft ohne Riten; denn der Ritus ordnet an und weist

den gesellschaftlich Handelnden ihren rechten Platz zu.²¹ Darüber hinaus schreibt der Ritus den richtigen Handlungsablauf, ein Ritual vor. Der rituell Handelnde tut nicht irgend etwas, er handelt nicht nach eigenem Ermessen. Ein Ritus setzt Regeln voraus und einen geordneten Rahmen. Ein Ritual besteht aus einer Abfolge von Handlungen in festgefügt Rollen. Der Ritus ist dann und erst dann vollzogen, wenn ganz bestimmte Handlungen ausgeführt und ganz bestimmte Worte gesprochen sind.²² Sie sind befohlen und nicht nur empfohlen; es sind *Gesetze* und nicht bloß *Regeln*. Deshalb kann und muß im Kirchenrecht auch vom Ritus die Rede sein.

Die lex orandi, das Recht des Rituals.

Jeder Ritus beruht auf einer Wiederholung – man denke nur an das, was der Fuchs im *Petit Prince* Antoine de Saint-Exupéry von den Jägern sagt. Deshalb konnte man dem Ritus vorwerfen, er sei festgefahren, er unterdrücke jede Eigeninitiative, er ersetze echtes gottesdienstliches Erleben durch Banalität, die Feier verliere an Authentizität etc. Alle diese Vorwürfe weisen die gleiche grundlegende Schwäche auf: Sie übersehen die anthropologischen (und gemeinschaftlichen) Voraussetzungen, die eine Liturgie überhaupt erst möglich machen, und engen dabei das gottesdienstliche Tun auf Einzelinitiativen und persönliches Erleben ein.

Beschränken wir uns in unseren Überlegungen auf den Katholizismus und auf den römischen Ritus. Schon da läßt sich feststellen, wie sehr der richtige Vollzug des Rituals zwei Grunddimensionen jeder Liturgie verstärken kann: ihre vertikale Dimension – die Handelnden (*acteurs*) sind nicht die Initianten (*auteurs*) –, und zugleich die horizontale, gemeinschaftliche Dimension – die Hauptbeteiligten handeln nicht selbst, und doch nimmt die Gemeinde nicht nur zuschauend am Geschehen teil. Das liturgische Geschehen wird oft als Spiel oder als Schauspiel beschrieben. Das «Spiel» ist ein Tun, das nicht rational auf einen Zweck ausgerichtet ist und dessen Ablauf (*process*) nicht unmittelbar etwas bewirkt. Das liturgische Handeln unterscheidet sich insofern vom Spiel als es eine Wirkung zur Folge hat, eine Wirkung, die zwar nicht wahrnehmbar ist und geheimnisvoll bleibt. Was die Liturgie mit dem *Schauspiel* verbindet, ist leichter einzusehen. Jeder Ritus setzt einen oder mehrere Handelnde, «Akteure», voraus und immer auch Zuschauer. (Es gibt wenige geheime Rituale, aber auch da wissen die Zuschauer, was sich hinter dem Vorhang abspielen soll, wie zum Beispiel das Weihrauchopfer vor der Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels.)

In beiden Fällen braucht es Regeln: Spielregeln und eine Wegleitung oder ein Szenario für das Schauspiel. Damit die Zuschauer dem Geschehen folgen können – in unserem Fall für ihre «aktive Teilnahme» – müssen

sie diese Regeln kennen. Der festgelegte Ablauf der Liturgie, die bekannte Symbolkraft der Gebärden, der Sinn fester Formeln soll zu solcher aktiver Teilnahme verhelfen. Die einzige Möglichkeit, die «Zuschauer» in das liturgische Geschehen einzubeziehen und ihnen eine aktive Teilnahme zu ermöglichen, besteht in der Einhaltung der allen bekannten Regeln. Eine aktive Teilnahme setzt voraus, dass die Teilnehmenden den Ablauf der Zeremonien mitvollziehen und die Gebärden und Worte verstehen können.

Ein Dokument vom 15. März 1964, das Mgr. Annibale Bugnini ausgearbeitet und Papst Paul VI. vorgelegt hat, sah die Abfassung eines *Codex iuris liturgici*, eines Kirchenrechts für die Liturgie vor.²³ Es scheint, dass der Plan bald aufgegeben wurde, wahrscheinlich im Hinblick auf die Ausarbeitung des neuen *Codex iuris canonici*²⁴ und angesichts des vereinten Widerstandes von Liturgikern und Kanonisten. Tatsächlich hatte der *Codex* von 1917 im Dritten Teil seines III. Buches (can. 1255–1306) ausführlich und mit vielen Einzelschriften über den Gottesdienst gehandelt. Die päpstliche Kommission für die Revision des Kirchenrechts schloß jedoch die Liturgie ausdrücklich aus und verwies statt dessen auf die Einführungstexte zu den neuen liturgischen Büchern.²⁵ Wie Kardinal De Paolis bemerkt, «verweist der Ausdruck *liturgisches Recht* nicht auf ein Recht, das andere Rechtskraft hätte als das kanonische Recht, es wird nur im Blick auf seinen Gegenstand «liturgisch» genannt.»²⁶ Der neue *Codex* von 1983 enthält in seinem IV. Buch *Der Heiligungsdienst der Kirche* drei Teile: a. Die Sakramente, b. Sonstige Formen des Gottesdienstes, c. Heilige Orte und heilige Zeiten. Unter den allgemeinen Normen des Kirchenrechts von 1983 hält can. 2 fest: «Der CIC normiert in der Regel nicht die in der Liturgie einzuhaltenden Riten. Die Vorschriften in den liturgischen Büchern bleiben weiterhin verbindlich, sofern sie den Normen des CIC nicht widersprechen.»

Man stellt jedoch fest, dass schon die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* das Wort «Ritus» in verschiedenem Sinn gebraucht hat, in der Einzahl und in der Mehrzahl: sie spricht von den ostkirchlichen Riten, von der Ordnung «der Texte und der Riten» (SC 21) und davon, «dass in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind» (SC 35). Das Dritte Kapitel spricht von einem «Ritus für die Profess und die Erneuerung der Gelübde» und vom «Ritus der Exsequien», wobei «Ritus» das Ganze eines Sakraments oder Sakramentales bezeichnet. Manchmal wird der Ritus als Handlung vom Wort unterschieden («Ritus und Formeln des Bußsakraments», SC 72), anderswo wird beides zusammengefaßt («Der Ritus der Weihen soll sowohl bezüglich der Zeremonien wie auch der Texte überarbeitet werden.»)²⁷

Diese verschiedenen, manchmal gegensätzlichen Aussageweisen erlauben keine genaue Definition des Ritus, die doch für eine rechtliche Regelung unerlässlich wäre. Man hat gelegentlich daran gedacht, von einer

Mysterientheologie oder von der Sakramententheologie aus eine Theologie des Ritus oder der Ritualität auszuarbeiten. Das Unternehmen scheint mir ebenso undurchführbar wie der gleichzeitige Versuch (1965–1980²⁸), der Kirche ein «Grundgesetz» (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) zu geben.²⁹ Im einen wie im andern Fall wollte man die Grundlage des Glaubens gesondert herausstellen und sie in einem Rechtsbuch festhalten – man wollte sozusagen eine Theologie der Theologie ausarbeiten. Ein solches Unternehmen müßte jedoch nicht nur die anthropologischen, soziologischen und psychologischen Aspekte der menschlichen Ritualität beachten; es müßte als wesentlichen Bestandteil auch ihre rechtliche Dimension einbeziehen, weil «die liturgischen Handlungen nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche» sind, «die das ›Sakrament der Einheit‹ ist» (SC 26). Es müßte, mit andern Worten, die rechtliche Dimension der Liturgie als Grundlage für Sein und Wirken der Kirche bedenken.³⁰ Das wäre nicht unmöglich; denn das Lehramt selbst denkt in dieser Richtung: «Die Liturgie geht den ganzen Leib der Kirche an. Deshalb ist es niemandem erlaubt, auch nicht dem Priester noch irgend einer Gruppe, ihr etwas hinzuzufügen, wegzunehmen oder nach eigenem Gutdünken zu ändern. Die Treue zu den Riten und zu den authentischen Texten der Liturgie ist eine Forderung der ›Lex orandi‹, die mit der ›Lex credendi‹ stets übereinstimmen muß. Die mangelnde Treue in diesem Punkt kann auch die Gültigkeit der Sakramente berühren.»³¹

Die genaue Beobachtung der Riten ist deshalb kein Formalismus; sie gehört zum Wesen des liturgischen Tuns im «ganzen Leib der Kirche». Der Ausdruck *lex orandi* weist auf eine Sammlung von Rechtsnormen und Rechtsauslegungen hin.³² Eine solche ist notwendig zur Sicherung der *communio*, der Übereinstimmung des Ritus mit einem gemeinsamen Formular, einer allgemein gültigen Rubrik.³³ Wie der neue Codex sagt, wird man fortan die Anweisungen für die liturgischen Feiern in den Einführungen zu den einzelnen liturgischen Büchern suchen müssen.³⁴

In forma Christi, in forma Ecclesiae

Kommen wir zum Schluß nochmals auf den Dritten Teil des *Decretum Gratiani* zurück. Im Kanon 39 der IV. Abteilung zitiert es einen Text Augustins über die Taufe.³⁵ Der Bischof von Hippo will dartun, dass die christliche Taufe gültig ist, wer auch immer sie spendet. Er vergleicht dafür die von Johannes dem Täufer und die von Judas Getauften. Die einen wurden wiedergetauft, die andern nicht, weil sie, auch aus der Hand des Judas, die Taufe Christi empfangen hatten: «Wenn Judas getauft hat, hat er die Taufe Christi gespendet, während die von Johannes gespendete Taufe nur die Johannes-taufe war.»

Die Glossatoren überbieten sich hier mit Erklärungen, zunächst um darzulegen, wie die Taufe Christi schon vor Ostern provisorisch gespendet werden konnte, um dann durch das Osterereignis beglaubigt zu werden. Sie erklären aber auch, dass der Unterschied zwischen den beiden Taufen, jener des Täufers und jener des Judas, in der *forma* bestand: Judas taufte *in forma Christi*, indem er die richtigen Worte aussprach: «Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes». Dieser Ritus ließ die Heilskraft des Sakraments wirksam werden, die der Täufer nicht vermitteln konnte, so heilig sein Leben und seine Lehre sonst auch waren. Die Gültigkeit der von Judas gespendeten Taufe ergibt sich somit aus seiner Treue zum Ritus, *in forma Christi* (anderswo auch: *in forma Ecclesiae*). Das Ritual garantiert die Übereinstimmung des Tuns und der Worte des Spendenden, wer immer er sei, mit dem von Jesus seiner Kirche übergebenen Sakrament.

Die *lex orandi* ist somit von leerem Ritualismus ebenso weit entfernt wie von liturgischer Willkür. Sie ist ein *Gesetz*, das heißt eine allgemeingültige Vorschrift. In dieser Hinsicht bietet sie keinen Raum für private Initiativen. Doch sie betrifft das *Gebet*, und dieses ist gleichzeitig ein öffentliches und ein ganz persönliches Tun. «Wenn ihr betet», sagt Jesus zu seinen Jüngern, bevor er sie das *Vater Unser* lehrt, «sprecht so» (Lk 11, 2). Christus selbst leitet so das Beten der Seinen an. Der Ritus ist mehr als eine Hohlform, eine Rubrik; er ist das Herzstück der Liturgie. Das «würdige und rechte» Tun, das man Gott in der Liturgie widmet, erfließt seinerseits aus der Gerechtigkeit Gottes, die er uns in Christus erwiesen hat und die zum Gesetz wird, das unser Beten und mit ihm den Glauben bestimmt.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

¹ Der große Rechtshistoriker Rudolf Sohm (1841–1917) vertrat die Meinung, das alte Kirchenrecht sei bis zu Gratian vor allem liturgischer Natur gewesen, in unmittelbarem Bezug zur Kirche als Mysterium; seit Gratian und unter dem Einfluß der großen Kanonisten auf dem Papstthron, von Alexander III (1159–1181) bis Innozenz IV (1243–1254), habe dann der organisatorische Aspekt die Oberhand gewonnen (vgl. die Diskussion dieser Meinung in einem Artikel von Yves CONGAR, *R. Sohm nous interpelle encore*, in: *Recherches de sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973) 263–294).

² Ich benutze die klassische Ausgabe von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1879–1881 (in Neudruck Union NJ 2000, der auch aus dem Internet heruntergeladen werden kann). Für die Glossen benütze ich die Ausgabe des *Corpus iuris canonici*, Lyon 1671, in 3 Foliobänden.

³ BURCHARD VON WORMS († 1025) und YVO VON CHARTRES († 1116).

⁴ *Dekret III*, d. I, can. 46: *Consulto omnium*.

⁵ *Pressuris multis*: damit wird auf das Bild der mystischen Kelter angespielt, in der Christus ausgepreßt wird.

⁶ Ein zweite Glosse verweist hier auf den Kanon *Salvator (predicit)*, in dem Papst Urban II. (1042–1099) im Blick auf die Simonie von den vielen Prüfungen spricht, die die Kirche bedrängen.

⁷ Eine zweite Glosse verweist auf den Kanon *Qui episcopus*, das Glaubensbekenntnis der Bischöfe, das dem 4. Konzil von Karthago (Ende 4. Jahrhundert) zugeschrieben wird.

⁸ Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris 1999, 262–263.

⁹ Dekret III, d. 4, can. 69: *Propter gloriam*.

¹⁰ I,1 (*Patrologia Latina*, Bd. 16, col. 418–419). Der Text des Ambrosius liest: *propter gratiam operis et muneris*, «wegen der Gnade des Tuns und der Gabe», und nicht: *propter gloriam*..., «wegen der Herrlichkeit».

¹¹ Er wurde jedoch im Rituale von 1969 abgeändert. Vom Speichel wird nichts mehr gesagt, und der Priester berührt die Ohren und den Mund, und nicht mehr die Ohren und die Nase (*Rituale Romanum* § 65 oder 101; *Die Feier der Kindertaufe*, nr. 69 und 112). Die *Praenotanda generalia* und die Rubriken erklären, dass der Effata-Ritus fakultativ ist. Der *Ritus extraordinarius* sieht vor: «Der Priester nimmt ein wenig Speichel und berührt damit die Ohren und die Nasenlöcher des Kindes.» Mgr. BUGNINI berichtet, dass die Diskussion über die Beibehaltung des Effata-Ritus «sehr angeregt» war (*Op.cit.* s. unten Anm. 23, 592).

¹² *Metamorphosen* I,1, v. 84–86: «Und da in Staub vorwärts die anderen Leben hinabschaun,/ Gab er dem Menschen erhabenen Blick, und den Himmel betrachten/ Lehret' er ihn, und empor zum Gestirn aufheben das Antlitz» (Übertragung von Übertragung von Johann Heinrich Voss).

¹³ Es macht wenig Sinn, den festgefahrenen Gesetzen die Spontaneität der Gewohnheit (*consuetudo*) entgegenzuhalten. Beide entspringen dem Recht (*ius*) und die *consuetudo* muß, wie das Recht sagt, *vernunftgemäß und vorgeschrieben* sein. Sie hat nur Autorität, weil und wo das Gesetz Lücken hat, und sie beruht auf den gleichen natürlichen Voraussetzungen, die das Gesetz verpflichtend machen.

¹⁴ Nach der Definition des großen römischen Rechtsgelehrten ULPIAN (170–228): *Jus est ars boni et aequi*.

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 227 (*PL* 38,1100): «Legt auch ihr Zeugnis ab, indem ihr sagt: Es ist würdig und recht».

¹⁶ Dabei wird ein Gedanke durch zwei Worte ausgedrückt, die durch «und» miteinander verbunden sind, und nicht durch ein Substantiv, dem ein Adjektiv oder eine nähere Bestimmung beigefügt ist.

¹⁷ Weil es im Deutschen keine adäquat differenzierende Übersetzung von *justum* (das Richtige) und *aequum* (das Angemessene) gibt, hat das deutsche Messbuch das zweite Begriffspaar unterdrückt (Anm. d. Übers.).

¹⁸ Das Protokoll findet sich im *Brief* 213 (*CSEL*, 57, 375f), auf den J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, Wien 1948, 135 (Anm. 11), hinweist.

¹⁹ Ebd.

²⁰ «Ritus» soll aus der indogermanischen Wurzel **ar-* abgeleitet sein, die den Gedanken der Ordnung, des Zurechtrückens, der Anpassung ausdrückt (E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européens*, Bd. 2, Paris 1969, 101). Von der gleichen Wurzel sollen *artus*, das Gelenk, *ars*, die Kunst, und sogar *ordo*, Ordnung oder Anordnung abstammen. In der lateinischen Liturgie sind *ritus* und *ordo* oft gleichbedeutend und auswechselbar.

²¹ Oder, um mit Émile DURKHEIM zu sprechen, die gemeinsamen Riten öffnen einem jeden den Zugang zum Sein und zur Einflußkraft der Gesellschaft (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912).

²² So V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago 1969, oder auch ALBERT PIETTE, *Le fait religieux*, Paris 2003.

²³ A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948–1975), Rom 1997 (2., überarbeitete Aufl.), 78. Nach P.M. GY, *Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 184, stammt der Ausdruck «liturgisches Kirchenrecht» aus dem 18. Jahrhundert, aus dem Umkreis Benedikts XV. (F.A. ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis*, Rom 1776).

²⁴ Vgl. zwei wichtige Studien: JULIO MANZANARES, *La liturgie dans le nouveau Code de droit canonique*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 537–560 (online verfügbar), und P.-M. GY, *Les changements dans les Praenotanda des livres liturgiques*, in: *Notitiae* 9 (1983) 556–561.

²⁵ *Communicationes* 4 (1972) 60–61, und 5 (1973) 42–43. Can. 838 des neuen Kirchenrechts legt fest, wem das Recht der Veröffentlichung und der Anpassung zusteht (Hl. Stuhl, Bischofskonferenzen, Diözesanbischöfe). Sein erster Abschnitt rezitiert nr. 26 der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*.

²⁶ VELASIO DE PAOLIS, *Commento al codice di diritto canonico. Le norme generali (Libro I, can. 1–203)*, Rom 2000, 249 (Anm. 5).

²⁷ Die deutsche Übersetzung korrigiert: «Die Liturgie für die Weihen soll nach Ritus und Text überarbeitet werden» (Anm. d. Übers.).

²⁸ Papst Paul VI. hatte der Kommission für die Reform des Kirchenrechts aufgetragen, ein *ius constitutum Ecclesiae* auszuarbeiten (Ansprache vom 20. November 1965). Das Projekt wurde 1981 aufgegeben; einige Artikel fanden Eingang in die Codices des lateinischen und des orientalischen Kirchenrechts.

²⁹ D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991, 421: *Textus emendatus* von 1970; 472: *Schema postremum*.

³⁰ «Die Grundlage jedes Rechts findet sich in den Sakramenten», schreibt THOMAS VON AQUIN, *In Sent. IV*, d. 7, 9, 1, q. 1, a. 1, ad 1. Pater GY, der den Text zitiert (in: *La Maison-Dieu* 112 (1972) 21) führt auch einen Text von Karl BARTH an: «Eben darum wird sich ihr Kirchenrecht von seiner Wurzel her als *liturgisches*: (1) vom Gottesdienst her ordnendes, (2) in ihm immer wieder zu findendes und (3) ihn seinerseits ordnendes Recht verstehen müssen» (*Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 1955, 791).

³¹ Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. vom 4. Dezember 1988 *Vigésimus Quintus Annus* zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* über die Heilige Liturgie. Teil III *Leitlinien für die Erneuerung des liturgischen Lebens*, mit Hinweis auf *Sacrosanctum Concilium*, nr. 26 und 22 (online verfügbar).

³² *Legem credendi lex statuat supplicandi* («Das Gesetz des Betens soll das Gesetz des Glaubens bestimmen») schrieb ein Laie, Prosper von Aquitanien, schon im 5. Jahrhundert (DH 246).

³³ Vgl. dazu Péter ERDÖ, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique*, Paris 2009.

³⁴ Weil die deutsche Fassung des Römischen Messbuchs 2002 noch nicht erscheinen konnte, wurde seine Grundordnung schon vorab veröffentlicht, ohne rechtlich verbindlich zu sein: *Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage)*, Bonn 2007 (Anm. d. Übers.).

³⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *Tractatus in Johannem*, V, 6 (CCSL 36).

WOLFGANG REUTER · VALLENDAR

«WIE RITUALE ABGEHEN»

Rituelle Kompetenz in Sport und Kirche

Seit Menschengedenken werden Rituale begangen. Will man ihre Rolle oder ihre Funktion kurz umschreiben, so kann man sagen, dass sie in den Wandlungen und Übergängen des Lebens Halt und Orientierung geben. Sie vermitteln Zusammengehörigkeit und somit durchaus auch ein Gefühl der Beheimatung. Riten und Rituale haben zu allen Zeiten für die Religionen eine besondere Rolle gespielt und sie gehören natürlich von Beginn an «zum zentralen Handlungsrepertoire der Kirche – nicht nur, aber besonders in ihren gottesdienstlichen Vollzügen».¹ Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Kirchen wie auch die Religionen ein exklusives Monopol auf Rituale und rituelle Kompetenz hätten. Vielmehr haben die Rituale ihren Ort in unterschiedlichsten Kontexten,² wobei auch der Sport und insbesondere der Fußball nicht ausgenommen sind.

1. Rituelle Vielfalt – Rituelle Konkurrenz?

Ein einziger Blick in die religiöse wie auch in die esoterische Szene der Gegenwart zeigt an, dass Riten, Rituale und Symbole – und zwar in den religiösen Rahmen weit überschreitender Art und Weise – in aller Munde sind. Sie gehören zu unserem Alltag. Die Medien leben davon. Der entsprechende Büchermarkt wie auch der Esoterikhandel – beide sind längst nicht mehr überschaubar – haben beste Konjunktur. Neben einer Vielzahl von Büchern werden hier sämtliche Materialien zur Vorbereitung und Durchführung von Riten und Ritualen angeboten. Auch die Aus- und Weiterbildungsszene profitiert – und die Assoziation zu «Profit» ist hier durchaus passend – von der alten und zugleich immer neuen Sehnsucht nach dem Ritualen.³ Die Sehnsucht nach dem Ritualen zeigt sich auf vielen

WOLFGANG REUTER, geb. 1955, ist Privatdozent für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar; Seelsorger für Menschen mit psychischen Erkrankungen und Behinderung; Psychoanalytiker in eigener Praxis.

Ebenen gesellschaftlichen Lebens, besonders eindrücklich im Kontext gesellschaftlicher und kirchlicher Großereignisse. Sie ist im politischen Feld bei Debatten, Demonstrationen, Streiks oder Parteitag in ganz ähnlicher Weise lebendig und wirksam wie – zunehmend – in medial vermarkteten Sportereignissen. Dabei ist zu beobachten, dass die Kompetenz zur Durchführung von Ritualen längst nicht mehr exklusiv in der Hand besonders Eingeweihter – Schamanen, Propheten, Priester oder Zelebranten – liegt. An ihre Stelle treten säkulare, mehr oder weniger ausgebildete Fachleute oder durch ihr Charisma begabte Anleiter für das Ritual. Event-Manager sind nicht nur auf Parteitagen und bei großen Sportereignissen gefragt, sondern auch bei kirchlichen Großveranstaltungen wie Weltjugendtagen, Kirchen- und Katholikentagen. Ihr Einsatz im kirchlichen Handlungsfeld führt nun allerdings nicht zwingend dazu, dass die Kirchen als ein Raum für rituelle Erfahrung besonders in den Vordergrund träten. Mit ihren traditionellen und gewachsenen Ritualen an den Lebenswenden, wie auch im inneren Bereich liturgischen Feiern sprechen sie im Alltag immer weniger Menschen an. Bemühungen, den kirchlichen Gottesdienstraum durch neue Rituale und entsprechende Handreichungen zu beleben, sind bei weitem nicht so erfolgreich wie neue Rituale außerhalb des kirchlichen Raumes. Zu nahezu allen Anlässen des alltäglichen Lebens sehen sich die Kirchen heute mit ritueller Konkurrenz von außen konfrontiert.⁴ Dies wirft Fragen auf: Was macht die Rituale gegenwärtig gerade außerhalb es kirchlichen Raumes so attraktiv? Wie kam es eigentlich zum «Auswandern» der Riten und Rituale aus dem kirchlichen Raum? Haben die Verantwortlichen im Raum der Kirche(n) hier den Anschluss verpasst?

2. Alltagserfahrungen – oder: Rituale im Alltagsbewusstsein

Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, sie geben einen klaren Hinweis auf das alte und zugleich immer wieder neue Interesse der Menschen an Riten und Ritualen. Eine kleine Szene aus dem Alltag soll dies verdeutlichen:

In den Tagen zwischen dem Rücktritt Benedikts XVI. und der Wahl von Papst Franziskus kommt es in der Cafeteria am Düsseldorfer LVR-Klinikum immer wieder zu intensiven Gesprächen über die neue Situation. So auch am Tag nach der Einführung des Papstes. Viele hatten die Feier direkt verfolgt oder aber abends in Zusammenfassungen das Wichtigste mitbekommen. Grundtenor der Kommentare bei Tisch war neben den Reaktionen auf die Person des Papstes und auf das, was er sagt und wie er das tut, vorrangig die «Show», die «Inszenierung» und die «Größe des Events». «Da habt Ihr in Rom echt was drauf», sagt ein Krankenpfleger zum katholischen Klinikseelsorger. Eine Mitarbeiterin der Verwaltung ist angetan von der «großartigen rituellen Inszenierung und der

Show». Sie habe sich sehr an die Eröffnung und den Abschluss der olympischen Sommerspiele in London erinnert. Das sei damals auch «sehr schön gewesen». Jetzt wird die Diskussion heiß. Mit dem Hinweis, man könne doch nicht so ein «Event» wie die Papsteinführung mit Olympischen Spielen vergleichen, macht sich ein durchaus kirchlich engagierter Arzt vom Nachbartisch stark für Differenzierung und Unterscheidung in der Sache. Eine evangelische Seelsorge-Kollegin stimmt zu und bekräftigt, dass «so eine rituelle Kompetenz, wie da in Rom, den meisten evangelischen Kirchen fehle». Das sei schon was Gutes, wenn man es nur richtig nutze. «Längst überholt» sei das, und «alles andere als zeitgemäß», so steuert eine Ergotherapeutin bei. Ihre 15-jährige Tochter war vor wenigen Wochen – «freiwillig»(!) – zur Firmung gegangen. Mutter und Tochter fanden das Ritual «einfach nur öde». Von der Feier der Firmung will sie gar nicht mehr reden, das habe sie abgehakt. Stattdessen spricht sie von einer ganz anderen Erfahrung: «Da müsst Ihr mal ins Stadion zu Fortuna oder zur DEG gehen, dann erlebt Ihr mal wirklich, wie Rituale abgehen».

Die rituelle Kompetenz der katholischen Kirche wird hier durchaus unterschiedlich bewertet. Dass es um sie und das gesellschaftlich-mediale Interesse daran nicht nur schlecht steht, darf an dieser Stelle festgehalten werden. Anlässlich kirchlicher Großereignisse, wie zuletzt beim Wechsel im Amt des Papstes, wird dies immer wieder offenkundig. Bei derartigen Anlässen tritt die rituell-liturgische Dimension kirchlichen Feiern besonders in den Blick der Öffentlichkeit. Die Kirche entfaltet ihre entsprechende Kompetenz und die ganze Welt wird zur «Zeugin einer ungeahnten medialen Präsenz katholischer ritueller Praxis». Über die Medien erleben wir, dass die Feiern aus Rom in der Lage sind, Menschen zu beeindrucken und sie in den Bann des rituellen Geschehens zu ziehen. Dies wirft Fragen auf. Sind die Menschen dabei Zeugen eines gar nicht mal so schlecht inszenierten Megaevents, das als «Massenphänomen» die «Schaulust» einfach gut bedient? Erliegt eine große Zahl der Teilnehmer auf dem Petersplatz, wie auch zu Hause an den Fernsehern, hier schlichtweg einer «allgemeinen Faszination» für Rituale aller Art oder kommt in der Mitfeier dessen, was dort geschieht, auch religiöse Erfahrung, eventuell gar Glaubenserfahrung und damit «eine dezidiert christliche Motivation» mit ins Spiel?⁵

Angesichts ritueller Konkurrenz auf dem Markt drängt sich allerdings auch die Frage auf, ob kirchliche Rituale überhaupt noch in der Lage sind, Erfahrung zu vermitteln und ob sie dafür noch gebraucht werden? Es wäre auch zu fragen, ob es in den medial vermittelten Ritualen überhaupt um Erfahrungen geht und wenn ja, um welche? Die Aussage der Ergotherapeutin – «da müsst ihr mal ins Stadion gehen», um zu erleben, «wie Rituale abgehen» – scheint ja einen Trend der Gegenwart zu treffen, demzufolge die rituelle Kompetenz, die einst die Kirchen und die Religion auszeichnete, längst auch auf andere Bühnen oder Spiel-Felder, so beispielsweise zum Sport, ausgewandert ist. Riten und Rituale sind keinesfalls «out». Sie

sind, dies zeigt auch der kleine Gesprächsausschnitt, gegenwärtig durchaus gefragt, aber sie scheinen aus dem kirchlichen in den säkularen Raum ausgewandert zu sein und erleben an neuen Orten und in anderen Zusammenhängen eine blühende Renaissance. Dies mutet durchaus ein wenig paradox an. In einer Zeit, in der wir mit Hilfe der neuen Medien schon lange in der Lage sind, jeden virtuellen Raum bewusst zu durchschreiten und Wirklichkeit durch den Austausch von Information rational zu gestalten, erleben wir dieses Aufleben des Symbolischen wie auch des Rituellen, ohne das der Mensch nur schwer leben kann.⁶

3. Rituale und rituelle Kompetenz – anthropologische Grundkonstanten

Rituale ziehen sich durch das Leben des einzelnen Menschen wie auch durch das der ganzen Menschheit. Jeder Mensch beginnt alsbald nach seiner Geburt eigene Symbole und Rituale zu entwickeln, später greift er auch auf tradierte Rituale zurück. Wir können von einer geradezu angeborenen rituellen Kompetenz sprechen, die das Leben und Überleben im Chaos des Seins und in der beziehungsreichen Spannung von Bindung und Trennung überhaupt erst sichert und ermöglicht. Der Psychoanalytiker Donald W. Winnicott hat in seiner Objektbeziehungstheorie hierzu Erhellendes beigetragen. Er beschreibt die Fähigkeit des Säuglings, die Erfahrungen vorübergehender Abwesenheit der Mutter und weiterer wichtiger Beziehungspersonen trotz des damit einhergehenden Schreckens erträglich zu gestalten. Anstatt passiv in der Angst vor Verlassenheit zu versinken, wird das Kind noch in der vor-sprachlichen Zeit seiner Entwicklung kreativ und entwickelt unter Zuhilfenahme der Übergangsobjekte (Nuckel, Teddy, Daumen, Bettzipfel ...) und der Übertragung eine ganz und gar verlässliche Erfahrung ihrer Anwesenheit. Hierbei handelt es sich um eine «symbolische Erfahrung», denn real ist die Mutter ja abwesend. So entwickelt das Kind einen ganz eigenen inneren Raum, in dem es das drohende Chaos seines erst kurzen Lebens symbolisch und rituell gestaltet und kreativ bewältigt. Aus der Perspektive der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen haben Rituale und rituelle Kompetenz ihren Ursprung in dieser frühen Lebensphase.⁷

Rituale und rituelle Kompetenz haben ihren Ursprung nun allerdings nicht nur am Beginn des Lebens eines jeden einzelnen Menschen (ontogenetisch). Er liegt vielmehr auch am Beginn der Geschichte der ganzen Menschheit (phylogenetisch) und geht wohl wiederum weit zurück in die Phasen ihrer vor-sprachlichen Entwicklungsstufen. Jürgen Habermas hat unlängst aufgezeigt, dass mythische Erzählungen und rituelle Praktiken in einer ursprünglich «archaischen Einheit» selbst den Religionen noch voraus

liegen und letztlich zu deren Konstitution geführt haben.⁸ Dies besagt nichts Anderes, als dass die rituellen Praktiken der Menschheit bedeutend älter sein dürften, als jede manifeste Form und Gestalt von Religion und deren sprachliche Ausdrucksformen.⁹ Dies wiederum ließe den Schluss zu, dass es sich bei den Ritualen um nicht-religiöse, symbolische Interaktionsformen des Menschen handelt. Ohne den Zusammenhang von mythischen Erzählungen und rituellen Praktiken hier nun tiefer zu erörtern oder zu entwickeln, sei an dieser Stelle doch festgehalten, dass die mythischen Erzählungen «im Medium der voll ausgebildeten Sprache etwas von dem Sinn» bergen, den Riten bereits in den eigenen ikonischen Darstellungsformen der Musik, des Tanzes, der Pantomime und der Körperbemalung, also in wahrnehmbaren Gesten und Bildern, *performativ* und damit *nicht-sprachlich* ausdrücken. Eignen sich die Mythen zu einer narrativ-«kognitiven Verarbeitung des Weltgeschehens» so erreichen die Riten diese durch ihre performative Dynamik, die in «der Ausführung von genau schematisierten und wiederholten Handlungen» ihren Ausdruck findet.

Wenn wir heute von der Vielfalt der Riten und Rituale sprechen und angesichts gegenwärtiger ritueller Praxis vor einem nahezu unüberschaubaren Feld stehen, so erscheint die Rückbindung an den – vermeintlichen – Ursprung des Rituellen hilfreich, lässt sie doch in aller Pluriformität einen gemeinsamen Nenner aufscheinen: Die rituelle Praxis der Menschheit hat ihren Ursprung bereits in vor-sprachlicher Zeit. Als sinnlich-symbolische Interaktionsformen diene sie – unabhängig von sprachlich-diskursiver Kompetenz – der «Bannung von Unheil» sowie der «Beschwörung von Heil», dies jeweils in Hinblick auf «die Bewältigung kritischer Situationen» wie auch hinsichtlich der «Gewährung lebenswichtiger Funktionen».¹⁰ Bei den Ritualen handelt es sich aus phylogenetischer wie auch aus ontogenetischer Perspektive um anthropologische Grundkonstanten, um ur-menschliche, interaktionsgebundene symbolische Handlungen zum Zwecke der Welterschließung und Weltbewältigung.

Dass dieser Grundkonsens gegenwärtig sicherlich zu sehr unterschiedlichen Konkretisierungen führen wird, liegt auf der Hand. Rituale nun angesichts gegenwärtiger Pluralität unter profanen, religiösen oder christlichen Aspekten und Leitideen gegeneinander auszuspielen, wäre der falsche Ansatz. Stattdessen könnte es aus praktisch-theologischer Perspektive darum gehen, die «symbolisch-rituelle Verfasstheit menschlicher Existenz wie des Glaubens» herauszustellen und diesbezügliche Gemeinsamkeiten und Differenzen aufzuzeigen.¹¹

Als Fazit dieser kurzen anthropologischen Vergewisserung können wir festhalten: Der Mensch braucht Rituale, ohne sie kann er nicht leben. Er strebt danach, er gestaltet und verändert sie, um mit den vielfältigen Herausforderungen des Lebens soweit als möglich zu Recht zu kommen. Sie be-

gleiten seine Entwicklung seit frühester Zeit, sie geben dem Leben Struktur und Halt, begleiten Übergänge. In Verbindung mit dem deutenden Mythos bieten sie Deutehorizonte für alle wichtigen Fragen des Lebens und über die Grenzen des Lebens hinaus. Als sinnlich-symbolisch inszenierte, performative Lebensdeutung ermöglichen Rituale dem Menschen die notwendige Geborgenheit im Chaos des Lebens und inspirieren zugleich zu neuen und gewagten Aufbrüchen. Sie vermitteln Sicherheit, Halt, Schutz und Zusammengehörigkeit und sie strukturieren das Leben gerade dadurch, dass sie den Menschen in seinen wichtigsten Entwicklungsschritten – Geburt, Heirat, Tod – wie auch in der Lebensdynamik von Bindung und Trennung begleiten. Insofern sind sie lebensnotwendig und heilsam. Wo sie im gesellschaftlichen Kontext ausfallen, also nicht mehr erlebt und erfahren werden, müssen wir mit einer Vielzahl von Symptomen rechnen. Symptome entwickeln und entfalten sich aber auch dort, wo Rituale ihrer ursprünglichen Bedeutung und Dynamik beraubt und in Folge dessen standardisiert oder banalisiert begangen werden.

4. Die verschiedenen Bühnen ritueller Praxis

Ohne Rituale ist das Leben nicht zu bewältigen. Das wissen auch die Kirchen. Allerdings scheint es so, dass sie ihren Monopolanspruch – wenn es einen Solchen denn je gab – und ihre Kompetenzen in Hinblick auf die Rituale längst verspielt haben. Dafür gibt es viele Erklärungen. So gelten in der Einschätzung Eckhard Biegers¹² der stagnierende und zurückgehende Kirchenbesuch und die «Entritualisierung der Gottesdienste», vor der schon Alfred Lorenzer am Beginn der 80er Jahre warnte,¹³ als zwei Gründe von vielen, die erklären, warum Rituale gegenwärtig nicht mehr innerhalb, sondern eher außerhalb des kirchlichen Kontextes große Konjunktur haben. Rituelle Kompetenz zeigt sich heute in vielen unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen, darunter vorzugsweise auch auf der Bühne des Sports. Anstelle der Kirchen, so die These Eckhard Biegers, übernimmt der Sport, und hier insbesondere der Fußball, die gesellschaftlich höchst wichtige Aufgabe der Bewahrung und Entwicklung von Riten. Anders als seinerzeit die Kirchen bediene heute der Sport in besonderer Weise das rituelle Grundbedürfnis des Menschen. Es steht also tatsächlich die spannende Frage im Raum, ob die Kirchen in Hinblick auf die rituellen Grundbedürfnisse des Menschen ihre durchaus gegebene rituelle Kompetenz nicht schon längst verspielt oder gar verloren haben. Oder ist es eher so, dass mit dem medial vermarkteten Sport ein durchaus kompetenter Mitbewerber auf dem religiös-rituellen Markt agiert, der die Bedürfnisse der Menschen – gerade in der Masse – eher befriedigt, als dies im rituell-liturgischen Raum

der Kirchen überhaupt nur möglich ist? Existiert neben den traditionell überlieferten Religionen so etwas wie eine «Fußball-Religion»?

Diese Frage ist alles Andere als abwegig. In unserer Gegenwart, die durch «die Erosion der Bindekräfte der traditionellen Milieus und der sozialen Basis der Kirchen» geprägt ist, liegt es geradezu auf der Hand, «dass alternative Institutionen», wie beispielsweise der Sport, «mit ihren Orientierung und Sinn stiftenden und kulturschöpferischen Potentialen» als Mitbewerber auf dem Markt des rituellen Lebens und ritueller Erfahrung auftreten und eine durchaus ernst zu nehmende Konkurrenz darstellen. Im Sport, und zwar im medial inszenierten wie auch im Vereinssport auf lokaler Ebene, werden Rituale übernommen oder neu entwickelt und in großem Konsens praktiziert. Gerade die kollektiven Rituale des Sports, insbesondere die etablierte «Memorialkultur im Fußballsport», die bis in die ritualisierte Begräbnispraxis hineinwirkt, zeigen an, dass sich die Wirkkraft der Riten zu jeder Zeit natürlich auch außerhalb klassischer religiöser Milieus entfaltet und es wird nicht zu Unrecht diskutiert, ob nicht gerade der Sport – und hier allem voran der Fußball – zunehmend Funktionen erfüllt, «für die traditionell die Religionen zuständig waren».¹⁴

5. Die «Fußballreligion» und ihre Rituale

Dies prüft man nun am Besten, indem man sich auf diese anderen Spielfelder ritueller Praxis begibt. Dazu bietet sich im Jahr der Erfolge deutscher Mannschaften in der Champions League sowie ein Jahr vor dem nun endgültig als Ziel vorgegebenen Gewinn der Weltmeisterschaft im Jahre 2014 der Fußball in besonderer Weise an. Die rituelle Dimension eines Bundesligaspiels, einer der Höchstformen fußballerischer Begeisterung, erschließt sich nahezu wie von selbst. Analogien zu den rituellen Feiern der Kirche bis hin zur Feier der Messe lassen sich schnell aufzeigen.¹⁵

Wenn es auch längst nicht mehr nur am Sonntag stattfindet, so sind die Spieltage, nicht nur der Bundesliga, doch Höhepunkte der Woche, zu denen die «Fan-Gemeinde» pilgert, um sich regelmäßig und nahezu vollzählig in den postmodernen Kathedralen des Sportes und der Freizeitkultur zu versammeln. In der hier zusammenkommenden Gemeinschaft der Anhänger gleichen Bekenntnisses huldigen sie ihren Göttern, den Fußball-Göttern, und bekennen sich in der Feier dieses «Hochamtes» zu ihnen. In der Tat finden wir in der Struktur eines Fußballspiels viele Riten und rituelle Praktiken wieder, die wir aus der liturgisch-rituellen Dimension kirchlichen Lebens, bis hin zum feierlichen Hochamt, kennen. Wie zu jeder ordentlichen Liturgie, so gehört auch zum Fußballspiel der von festlicher Musik und Gesang begleitete große Ein- und Auszug der Zelebranten, die sich gerne, von

kleinen Ministranten begleitet, auf die Bühne des Spieles geleiten lassen. Ritualisierte und dem liturgischen Ablauf durchaus verwandte Begrüßungen und Verabschiedungen von Zelebranten und mitfeiernder Gemeinde sind ebenso anzutreffen wie Elemente, wie wir sie aus dem Proprium und Ordinarium der kirchlichen Liturgie kennen. Auch im Fußballstadion sind der Fußball-Gemeinde – je nach Ablauf des Spieles – immer wiederkehrende Gesänge sehr wohl vertraut. In gelebter *participatio actuosa* gestaltet sie so ihre Hochämter mit. Daneben gibt es ein großes Repertoire variabler Liedrufe und Gemeindegesänge bis hin zu unverzichtbaren Hymnen. Die rituelle Dimension des Fußballs wird neben den schon genannten noch anhand vieler anderer Faktoren offenkundig. Nicht nur die Hauptakteure auf dem Platz tragen eine nur für diesen Zweck reservierte Kleidung. Auch die Fangemeinde schmückt sich je nach Grad der Zugehörigkeit mit – dem Anlass entsprechenden – speziellen Kleidungsstücken in den Farben ihres Vereins, die das Zusammengehören im Verein als «Wahlfamilie» betonen und Unterschiede kaum zulassen. Der weiteren Identifikation dienen Fahnen, Banner und Transparente. Die aus anderen Kulturen und Religionen bekannte Bemalung des Gesichtes oder des ganzen Körpers mit den Farben des Vereins ist längst schon eine vertraute Praxis geworden. Auch die Tätowierungen der Spieler wie – zunehmend – vieler Zuschauer sind nicht nur eine moderne Zeiterscheinung. Ursprünglich im rituellen Kontext verwurzelt, vermittelt die Praxis der Tätowierung heute zwischen unserer Gegenwart und anderen Kulturen und Zeitepochen. Nicht nur im Fußball sind sie, wie Markwart Herzog aufzeigt, durchaus als «ein unüberschaubar buntes und vielfältiges Set der «cultural performances» anzusehen. Ein großes Repertoire körpersprachlicher Gesten und an Elemente des Tanzes erinnernde ritualisierte Abläufe der Hauptakteure, wie auch die gestischen und akustischen Antworten der Gemeindemitglieder und deren «theatralische Choreographien» auf den Rängen gehören ebenso zum Ablauf.¹⁶ Die Höhepunkte eines jeden Spieles werden durch die Verwendung von Weihrauch und Inszenz in Gestalt von «Bengalos» begleitet, die trotz aller Verbote und Kontrollen immer wieder zum Einsatz kommen.

Die rituelle Dimension dieses Sportes kommt nicht nur in der Feier des fußballerischen Hochamtes zum Ausdruck. Im Zeit-Raum zwischen den Spielen bringen die intensiv identifizierten Gemeindemitglieder ihre Verbundenheit mit der gesamten Fußball-Gemeinde durch «Hausaltäre» zum Ausdruck, an denen Devotionalien wie Vereinssymbole, Eintrittskarten oder Autogramme der Zugehörigkeit zur *Community* Ausdruck verleihen. Unterschiedliche Gemeindegruppen – Fanclubs – treffen sich zwischen den Spielen zu ritualisierten Zusammenkünften, die es neu Hinzukommenden zunächst erst einmal schwer machen, hier Fuß zu fassen. Erst nach diversen Initiationsritualen gehört man wirklich dazu. So entstehen durch die Fan-

und Vereinskultur in und um die Fußballvereine herum soziale Milieus und Lebens-Räume mit einem hohen Identifikationsgrad, der sich gerade auch über rituelle Praktiken und Praktiken des kollektiven Gedächtnisses konstituiert.¹⁷

6. Der Deutehorizont: Kriterium der Unterscheidung

Es besteht kein Zweifel: Der Markt der Riten und Rituale hat sich ausgeweitet. Wer erfahren will, «wie Rituale abgehen», welche Wirkung sie auf den Einzelnen wie auch auf die Masse haben, kann das durchaus im Sportstadion wie auch bei gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Anlässen näher beobachten und miterleben. In den vielfältigen rituellen Vollzügen aus unterschiedlichen Kontexten lassen sich sowohl Analogien und Parallelen, als auch Unterschiede und Differenzen feststellen. So dürfte es aus psychologischer, insbesondere aus tiefenpsychologischer Perspektive eine spannende Frage sein, die aufscheinenden Parallelen zwischen den Ritualen der Fußballreligion und kirchlichen Ritualen näher daraufhin zu untersuchen, inwieweit es sich bei den geschilderten rituellen Vollzügen jeweils um Regressionsphänomene im konstruktiven Sinne und damit im Dienste des Ich handelt. Rituelle Kompetenz wäre in diesem Zusammenhang dahingehend zu entfalten, das Ritual als ein Ich-stützendes und entwicklungsförderliches Regressionsphänomen zu verstehen und es dementsprechend in Praxis umzusetzen. Dies setzt voraus, seinen Nutzen wie auch die Gefahr seines Missbrauchs – siehe hierzu als krasses Negativbeispiel die gesamte Palette der Propaganda des Dritten Reiches – kritisch in den Blick zu nehmen. Geht es um Nutzen versus Gefahr und damit zuletzt um eine heilsame Praxis rituellen Handelns, so kommt nun mit dem Deutehorizont ein wichtiges Kriterium der Unterscheidung in den Blick. Die Rituale haben, wie dargestellt, in ihrer Tiefenstruktur und von ihrer Entwicklungsgeschichte her gemeinsame Wurzeln. Sie unterscheiden sich jedoch durch den jeweiligen Deutehorizont des Bekenntnisses und der Kontexte, in denen sie begangen werden und aus denen heraus sie sich entwickelt haben. So geht es bei den dargestellten rituellen Inszenierungen rund um den Fußballsport um die tiefgehende emotionale Erfahrung der «Verbundenheit mit einem Fußballclub, der die Biographie der Fans maßgeblich bestimmt und auf ihrem irdischen Lebensweg zu einem Sinn stiftenden Lebensinhalt werden kann».¹⁸ Identität und Alltagspraxis der einzelnen Mitglieder der Fan-Gemeinde sind voll und ganz auf die Verbundenheit mit dem Verein, auf die Zugehörigkeit zur Community im Feld und Kontext des Fußballs, ausgerichtet. Die Deutehorizonte und Inszenierungen der Religionen, insbesondere der jüdisch-christliche Deutehorizont mit dem in Jesus Christus als Gekreuzigt-

Auferstandenem begründeten Inkarnations- und Transzendenzbezug, eröffnen mit der damit einhergehenden Verheißung eines Daseins über den Tod hinaus eine andere Perspektive. Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass der jüdisch-christliche Deutehorizont nicht nur eine communionale Verbundenheit untereinander postuliert (Bindungsparadigma), sondern in den rituellen Inszenierungen den Erfahrungen von Differenziertheit, Alterität und Getrenntheit Ausdruck verleiht (Getrenntheitsparadigma). In den rituellen Inszenierungen im Sportstadion steht die Erfahrung von Verbundenheit und Zusammengehören im Vordergrund. Im Unterschied hierzu inszenieren die Rituale im religiösen, primär im jüdisch-christlichen Raum, die Erfahrung von Verbundenheit *und* Getrenntheit. Im Ritus, in der Feier der Messe, kommt dies besonders zum Ausdruck. Hier wird die dichteste Form der Verbundenheit untereinander und mit dem die Einheit stiftenden Herrn (*communio*) rituell begangen, dies jedoch unter Einbeziehung der Erfahrung von Trennung und Sendung (*missio*). Mit der Doppelstruktur von «Communio als Missio»¹⁹ und deren Grundlegung in der Erfahrung von Bindung und Trennung ist der jüdisch-christliche Deutehorizont kirchlich-ritueller Praxis treffend umschrieben. Er greift zurück auf die biblischen Ur-Mythen von Paradies und Exodus, in denen die anthropologischen Grundkonstanten von Bindung und Trennung im Zusammenhang mit dem jüdisch-christlichen Gottesbekenntnis in vielen Varianten immer wieder neu thematisiert sind.

7. Rituale im Spannungsfeld von Alltag, Religiosität und Christianität

Auf den unterschiedlichen Bühnen und Spielfeldern ritueller Praxis und ritueller Erfahrung hat sich längst eine ungemein große und nahezu unüberschaubare Vielfalt gelebter Rituale etabliert. Sie ähneln einander und sie unterscheiden sich voneinander. Sie sind nicht einfach vom Sportstadion in andere Kontexte transferierbar, wie auch der Transfer aus dem kirchlichen Raum auf andere Spielfelder nur begrenzt möglich ist. Versucht man diese Vielfalt für die Überlegungen an dieser Stelle ein wenig zu ordnen und zu systematisieren, so können wir die beiden Pole eines nicht zu unterschätzenden Spannungsbogens für ein praktisch-theologisch durchdachtes christliches Ritualverständnis herausstellen: eine «allgemein menschliche Ritualität einerseits» und das «christliche Ritual in seiner Gewordenheit andererseits».²⁰ Gemeinsam ist dem Ritual auf allen Bühnen die Vermittlungsfunktion. Die Rituale im Fußballstadion vermitteln ein Gefühl der Geborgenheit, des Zusammengehörens und der Gemeinschaft. Sie begleiten, strukturieren und deuten Übergänge und drücken dies in durchaus sinnlich-symbolischer Art und Weise aus. Trotz dieser grundlegenden Gemeinsamkeiten kommt dem

Ritual im religiösen wie speziell im christlich-kirchlichen Kontext eine andere Funktion zu als den Ritualen im Sport. In ihrer performativen Struktur vermitteln sie zwischen Alltagserfahrungen der Menschen und deren religiösen und christlichen Deutehorizonten.

Es versteht sich von selbst, dass – nicht nur angesichts gegenwärtig virulenter, neuer religiöser Bewegungen und Manifestationen – «Religiosität und Christianität» nicht einfach undifferenziert als Ein und Dasselbe verstanden werden können.²¹ So ist mit dem Begriff der «Religiosität» gemeint, dass der Mensch danach strebt, sein Leben auf die Erfahrung der Transzendenz hin zu deuten. Der Begriff der «Christianität» mit seinem Bezug zu einer dezidierten «Lebensentscheidung für die Person Jesu als des Christus» setzt einen eindeutig anderen Akzent. Andreas Odenthal hat in seinen ritualtheoretischen Überlegungen aus der Perspektive der Liturgiewissenschaft der grundlegenden Ritualfähigkeit des Menschen den Bereich der «Religiosität» zugeordnet. Der «Christianität» hingegen weist er die Liturgiefähigkeit zu. Jegliche Überlegungen zum Ritual und zu ritueller Erfahrung sind folglich im Spannungsfeld menschlicher Erfahrung, Religiosität und Christianität anzusiedeln, wobei zu beachten ist, dass die hier aufgezeigten Größen in der Regel nicht klar getrennt, sondern eher gemischt vorkommen.²²

8. *Ausblick*

Angesichts der aufgezeigten Konkurrenz auf dem Markt der Rituale, tun die Kirchen gut daran, sich im gerade aufgezeigten Spannungsfeld von menschlicher Erfahrung, Religiosität und Christianität ihrer eigenen rituellen Kompetenz neu zu vergewissern. Dabei gilt es, die rituelle Kompetenz der Menschen als anthropologische Grundkonstante ernst zu nehmen und im Zusammenspiel der performativen und narrativen Dimensionen des Rituals sowohl alt bewährte als auch neue rituelle Räume zu eröffnen, die sich den Fragen der Weltbewältigung und Lebensraumgestaltung der Menschen von heute stellen. Die Kirchen könnten in einer Wiederaneignung der dem Menschen seit Beginn seiner Existenz vertrauten sinnlich-symbolischen Dimensionen des Lebens ihre doktrinär-theoretische Einseitigkeit aufheben und mit einer performativ-narrativen Praxis neue Begegnungs- und Lebensräume eröffnen.²³ Wo ihnen dies gelingt, müssen die Menschen nicht erst ins Fußballstadion oder in andere Lebensräume ausweichen, um zu erleben, «wie Rituale abgehen».

ANMERKUNGEN

¹ Johann POCK, *Das Gasthaus – ein Ort der Seelsorge und ein Lernort für die Kirche*, in: *Diakonia* 44 (2013) 5.

² Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Riten und Rituale der Postmoderne*. Ein Beitrag für die Bertelsmann-Stiftung, Erfurt 2007; Online-Publikation: <http://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Liturgiewissenschaft/KranemannRitenRitualePostmoderne.pdf>.

³ Siehe <http://www.schule-fuer-rituale.ch>.

⁴ Vgl. Charlotte FRANK, *Neue Rituale. Weltliche Zeremonien zu Geburt, Hochzeit und Tod sind im Trend: Die Kirchen bekommen Konkurrenz zu allen Anlässen*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 75, Ostern, 30./31.März/1. April (2013) 9.

⁵ Vgl. Andreas ODENTHAL, *Ritueller Erfahrung. Thesen zu einer praktisch-theologischen Liturgiewissenschaft*, in: *ThQ* 188 (2008) 34.

⁶ Vgl. Dieter FUNKE, Art. *Symbol/Ritual*, in: Christof BÄUMLER – Norbert METTE (Hg.), *Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven*, Düsseldorf 1987, 379.

⁷ Siehe Donald D. WINNICOTT, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart ⁸1995. Siehe auch Andreas ODENTHAL, *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, Stuttgart 2002, 155–160.

⁸ Vgl. Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 77–95.

⁹ Von kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten ausgehend sieht Habermas «im Ritus die gegenüber mythischen Erzählungen ältere Stufe des symbolischen Ausdrucks» (ebd., 82).

¹⁰ HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm 8), 79–81.

¹¹ Vgl. ODENTHAL, *Ritueller Erfahrung* (s. Anm 5), 44–46.

¹² Eckhard BIEGER, *Fußballreligion*, Online-Publikation: http://www.kath.de/lexika/fussballreligion/unheilbar_rituell_religioes.html.

¹³ Alfred LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt/M. 1981.

¹⁴ Markwart HERZOG, *Erinnern, Gedenken und Vergessen im Fußballsport*, in: DERS. (Hg.), *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens* (= Irrseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, hg. von Markwart HERZOG und Sylvia HEUDECKER), Schwabenakademie Irrsee, Band 17, Stuttgart 2013, 15–61.

¹⁵ Siehe zum Folgenden Eckhard BIEGER, *Die Fußball-Religion*, Online-Publikation: <http://www.kath.de/religionundfussball/fussballgemeinde.htm>. Siehe auch <http://www.kath.de/lexika/fussballreligion>.

¹⁶ Vgl. HERZOG, *Erinnern* (s. Anm 14), 20, siehe dort auch Anm. 30.

¹⁷ Vgl. ebd., 54–61.

¹⁸ Ebd., 30.

¹⁹ Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Stuttgart ⁵2007, 400–410; Siehe auch Wolfgang REUTER, *Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung*, Stuttgart 2012, 171–173.

²⁰ Vgl. ODENTHAL, *Ritueller Erfahrung* (s. Anm 5), 34.

²¹ Vgl. Gottfried BITTER, *Religiosität und Christianität. Religionspädagogische Überlegungen zu ihrem wechselseitigen Verhältnis*, in: Hermann KOCHANEK (Hg.), *Religion und Glauben in der Postmoderne* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 46), Nettetal 1996, 129–150.

²² Vgl. ODENTHAL, *Ritueller Erfahrung* (s. Anm 5), 34.

²³ Vgl. Wolfgang REUTER, *Heilsame Seelsorge. Ein psychoanalytisch orientierter Ansatz von Seelsorge mit psychisch Kranken*, Münster 2004, 132f. Siehe auch Walter FÜRST, *Praktisch-theologische Urteilskraft. Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 417–537.



KURT KOCH · ROM

EIN KONSEQUENTER PAPST DES KONZILS

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. und das Zweite Vatikanum

1. Das Konzil als roter Faden in der Biographie Benedikts XVI.

Das Zweite Vatikanische Konzil «will nichts anderes als den Menschen der jetzigen geschichtlichen Stunde das Zeugnis von Jesus Christus geben. Nach dem Beispiel des hl. Paulus, der um Christi willen «allen alles geworden» ist (1 Kor 9, 22), will sie (sc. die Heilige Synode) den Menschen von heute Zeitgenossin sein; denn der Herr Jesus Christus selbst ist nicht nur «Christus gestern», sondern Christus «heute (...) und in Ewigkeit» (Hebr 13, 8). Das Konzil will der Erneuerung des inneren Lebens der Kirche dienen, so wie Gott sie schenken will.» Mit diesen Worten hat der Konzilsberater Joseph Ratzinger in seinem Entwurf einer Einleitungskonstitution, die er im Jahre 1962 verfasst hat, Sinn, Sendung und Ziel des unmittelbar bevorstehenden Zweiten Vatikanischen Konzils umschrieben.¹ In seiner Homilie bei der Eröffnung des Jahres des Glaubens zur Erinnerung an die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor fünfzig Jahren hat Papst Benedikt XVI. dessen damalige Sendung mit den Worten umschrieben, ihm sei die große Aufgabe zugewiesen gewesen, «die Wahrheit und die Schönheit des Glaubens im Heute unserer Zeit erstrahlen zu lassen, ohne sie den Ansprüchen der Gegenwart zu opfern, noch sie an die Vergangenheit gefesselt zu halten: Im Glauben schwingt die ewige Gegenwart Gottes mit, die über die Zeit hinausreicht und dennoch von uns nur in unserem unwiederholbaren Heute aufgenommen werden kann.»²

Beide Stellungnahmen kurz vor Beginn und fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils sind in der Sinnrichtung weitestgehend identisch und zeigen eine durchgehende Kontinuität in der Einschätzung des universalkirchlich bedeutsamen Ereignisses des Zweiten Vatikanums bei Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Diese Sicht kreist um die zwei entscheidenden Pole der Erneuerung und des *aggiornamento*: Die Kirche bedarf erstens immer der Erneuerung, und zwar vor allem ihres inneren Lebens aus der Kernmitte des Glaubens heraus. Und zu dieser stets notwendigen Erneuerung gehört zweitens die Anpassung der Vermittlung des kirchlichen Glaubens an die Umstände der jeweiligen Zeit, in der die Kirche lebt, und zwar in der Überzeugung, dass das Christentum entschieden im Heute stehen muss, wenn es eine gestaltende Kraft auch für die Zukunft sein will.

KURT KARDINAL KOCH, geb. 1950, 1989–1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern, 1995–2010 Bischof von Basel, 2007–2009 Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, seit 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.



Überblickt man die fünfzig Jahre, die zwischen den beiden Stellungnahmen zum Konzil liegen, kann man die von Papst Benedikt XVI. geforderte «Hermeneutik der Reform» bei der Interpretation und Rezeption des Konzils in seiner eigenen Biographie bestätigt finden.³ Sie lässt sich nun auch im Überblick verifizieren anhand der beiden vorliegenden Bände «Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils» im Rahmen der «Gesammelten Schriften» von Joseph Ratzinger, in denen alle seine Beiträge zum Konzil in sechs Teilen gesammelt sind: erstens seine Arbeiten am Vorabend des Konzils, zweitens seine Mitarbeit bei der Vorbereitung, sein Mitwirken bei verschiedenen Konzilsdokumenten und beim Entwerfen der Konzilsreden von Kardinal Josef Frings, drittens bei der Berichterstattung und Begleitung des Konzils, viertens bei der Zusammenarbeit mit Kardinal Josef Frings, fünftens bei der Kommentierung wichtiger Konzilsdokumente und sechstens bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2. Joseph Ratzingers Beitrag zur Vorbereitung des Konzils

Es ist natürlich im vorgegebenen Rahmen nicht möglich, alle auf 1240 Seiten gesammelten Beiträge und Reflexionen Joseph Ratzingers zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine umfassende Synthese zusammenzuführen. Wir müssen uns auf die wesentlichen Grundzüge beschränken.⁴ Dabei lohnt es sich, die Aufmerksamkeit zunächst darauf zu lenken, wie Joseph Ratzinger die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils vor seiner Eröffnung gesehen hat. Die Wahrnehmung dieser Sicht wird sich als hilfreich für das Verständnis der theologischen Einschätzung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch den späteren Konzilsperitus und erst recht den späteren Kardinal und Papst erweisen. Dies gilt vor allem im Blick auf drei Grundlinien im theologischen Denken Joseph Ratzingers, die bereits vor dem Konzil deutlich greifbar sind.

Kirche als concilium oder als communio?

Die erste Erinnerung bezieht sich auf die grundlegende theologische Fragestellung, was ein Konzil überhaupt ist und welchen Dienst es im Leben der Kirche zu erfüllen hat. Diese Frage hat Joseph Ratzinger vor allem in einer Auseinandersetzung mit der Theorie Hans Küngs geklärt, der – ausgehend von der etymologischen Annahme, dass sich hinter den altsprachlichen Bezeichnungen für Kirche (*ekklesia*) und für Konzil (*concilium*) dieselbe Sprachwurzel auffinden lasse, nämlich *kalein* und *concalare*, was «herausrufen» und «zusammenrufen» bedeute – eine fundamentale Sinngleichheit und geradezu Identität von Kirche und Konzil behauptet hat, und zwar in dem Sinne, die Kirche sei ihrem Wesen nach das beständige Konzil Gottes in der Welt. Die Kirche ist für Küng das von Gott zusammengerufene Konzil, genauer «ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung», während jene Wirklichkeit, die man ekklesiologisch als «Konzil» bezeichnet, «ökumenisches Konzil aus menschlicher Berufung» ist und sein Wesen darin hat, Repräsentation des «ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung» zu sein. Daraus zog Hans Küng den Schluss, Aufbau und Form eines Konzils müssten aus Aufbau und Form der Kirche abgeleitet werden und es dürfe deshalb keineswegs nur als Bischofsversammlung verstanden werden.⁵ Demgegenüber hat Joseph Ratzinger in seinem umfangreichen Beitrag «Zur Theologie des Konzils» nachgewiesen,⁶ dass Küngs

etymologische Herleitung nicht stimme, insofern weder in der lateinischen Bibel noch bei den Kirchenvätern das Wort *concilium* die Übersetzung von *ekklesia*, sondern das Äquivalent zu *synhedrion* sei. Er hat deshalb die Theorie Küngs als «Vereinfachung» beurteilt, «die dem Traditionsbefund nicht gerecht werden kann, in ihrem Ergebnis aber auf eine ganz zentrale Frage nach dem Grundverständnis von Kirche hinausläuft». ⁷ Weil der «Radius des Konzils weit enger» als «der der Kirche insgesamt» ist, ⁸ stellt das Konzil in den Augen Joseph Ratzingers zwar einen wichtigen Lebensvollzug der Kirche dar, wohingegen die Kirche mehr als Konzil ist und tiefer reicht.

«Die Kirche hält Konzile, sie *ist* Communio.» ⁹ In dieser prägnanten Kurzformel lässt sich die kritische Auseinandersetzung Joseph Ratzingers mit Hans Küng in den sechziger Jahren verdichten. Während für Hans Küng Kirche und Konzil deckungsgleich sind, ist für Joseph Ratzinger «Communio» jenes Wort, das das eigentliche Wesen der Kirche zum Ausdruck bringt. Dieser grundlegende Unterschied im Kirchenverständnis hat nicht nur die Vorkonzilszeit geprägt, sondern ist auch in der Rezeption des Konzils bis auf den heutigen Tag wirksam geblieben. Die kontroverse Interpretation und Rezeption des Konzils hinsichtlich des Kirchenverständnisses ist dabei am deutlichsten greifbar in den Namen von zwei theologischen Zeitschriften, die nach dem Konzil ins Leben gerufen worden sind. Im Jahre 1965 wurde die Zeitschrift «Concilium» begründet, die sich dezidiert als permanente Stimme des Konzils versteht und hinter der das ekklesiologische Programm Küngs steht, das Kirche und Konzil miteinander identifiziert. Als Kontrapunkt zu dieser Zeitschrift versteht sich die von Joseph Ratzinger zusammen mit seinen theologischen Freunden Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer und Jorge Medina begründete Zeitschrift, die bewusst den Namen «Communio» trägt und dem Anliegen gewidmet ist, das Erbe des Konzils auszulegen und zu entfalten, und zwar unter dem Leitwort der «Communio» ¹⁰, wie dies später die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 getan hat, die zwanzig Jahre nach Abschluss des Konzils eine Standortbestimmung der Kirche vorgenommen hat. ¹¹

Im Blick auf diese zwei Zeitschriften, hinter denen ganz unterschiedliche Ekklesiologien und Konzilsrezeptionen stehen, hat George Weigel von einer eigentlichen «Concilium-Communio-Spaltung» in der Kirche nach dem Konzil gesprochen, ¹² die bis heute weiterwirkt. Damit haben wir freilich weit vorausgegriffen, wobei dieser Vorgriff die Erkenntnis ermöglicht, dass nicht wenige Spannungen in der nachkonziliaren Zeit bereits vor dem Konzil präsent gewesen sind, sich aber in voller Schärfe erst nach dem Konzil ausgewirkt haben. Kehren wir von daher wieder in die vorkonziliare Zeit zurück und betrachten einen weiteren grundlegenden Beitrag, den Joseph Ratzinger bei der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils eingebracht hat.

Primat der Gottesfrage vor der Kirchenfrage

Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil angekündigt und einberufen hat, hat er bekanntlich kein präzises Thema und auch keine konkreten Traktanden vorgegeben; er hat vielmehr die Bischöfe in der ganzen Welt eingeladen, ihre eigenen Prioritäten vorzuschlagen, damit sich der Auftrag des Konzils aus den realen Erfahrungen des Lebens der universalen Kirche ergeben würde. In Erinnerung an die damalige Ausgangslage vor dem Konzil hat Kardinal Joseph Ratzinger

in seinem großen Vortrag über die Ekklesiologie der Dogmatischen Konstitution über die Kirche im Jubiläumsjahr 2000 den Bericht von Kardinal Josef Frings über eine Episode in der Zeit der Konzilsvorbereitung erwähnt¹³: Als in der deutschen Bischofskonferenz darüber beraten wurde, welche Themen man für das Konzil vorschlagen sollte, brachten die deutschen Bischöfe ihre Überzeugung zum Ausdruck, das Konzil müsse den abgebrochenen Faden des Ersten Vatikanischen Konzils wieder aufnehmen und eine ekklesiologische Synthese ermöglichen, deshalb müsse das Hauptthema die Kirche und das Konzil müsse ein Konzil der Kirche über die Kirche sein. Da soll der bereits alte Bischof Buchberger von Regensburg das Wort ergriffen und betont haben, das Allerwichtigste auf dem Konzil müsste sein, dass von Gott gesprochen werde. Wiewohl die anderen Bischöfe von dieser Intervention berührt gewesen seien, hätten sie sich dennoch nicht dazu durchringen können, die Gottesfrage als zentrales Thema für das Konzil vorzuschlagen.

Im Unterschied zu den deutschen Bischöfen ist Joseph Ratzinger bereits in der Zeit vor dem Konzil überzeugt gewesen, dass die Gottesfrage im Mittelpunkt des bevorstehenden Konzils zu stehen habe. Dies geht zweifellos am deutlichsten hervor aus einem Vortrag, den er kurz vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils für Kardinal Josef Frings vorbereitet und über den sich später Papst Johannes XXIII. zustimmend mit den Worten geäußert hat, in diesem Vortrag sei dargelegt worden, was er selbst auch sagen wollte.¹⁴ Der Text trug den Titel «Das Konzil und die moderne Gedankenwelt»¹⁵ und analysierte eingehend die geistige Situation der Menschheit am Vorabend des Konzils, besonders die einschneidenden Veränderungen der geistigen Lage seit dem Ersten Vatikanischen Konzil wie vor allem die neue Herausforderung durch das technische Erleben der Menschen, die damit zusammenhängende Wissenschaftsgläubigkeit und die verschiedenen vorherrschenden Ideologien. Auf dem Hintergrund dieses weiten Spektrums stellte sich der Vortrag dann der Frage, vor welchen Herausforderungen das kommende Konzil stehen werde. Deren erste nimmt Joseph Ratzinger in der Gottesfrage wahr, während er auf die Kirchenfrage erst gegen Schluss zu sprechen kommt, und zwar mit einer zweifachen Perspektive, nämlich erstens der martyrologischen, dass der Kirche in der heutigen Zeit «auch das größte Zeugnis» abgefordert werde, und zwar im «Zeugnis des Leidens», und zweitens mit der mariologischen Perspektive, dass uns in Maria «Urgestalt und Bild der mater ecclesia» begegnet.

Wie der Gedankengang zeigt, knüpfte auch Joseph Ratzinger beim Ersten Vatikanischen Konzil an. Im Unterschied zu den deutschen Bischöfen sah er aber in dieser großen Kirchenversammlung im 19. Jahrhundert in erster Linie nicht ein ekklesiologisches Konzil, sondern ein Konzil, auf dem die Gottesfrage behandelt worden war. Dementsprechend erwartete er vom Zweiten Vatikanischen Konzil, dass es das im strikten Sinn Theologische Erbe des Ersten Vatikanischen Konzils wieder aufgreifen und deshalb dem Gottesthema gewidmet sein sollte. Dieser dezidierte Primat der Gottesfrage bedeutete für Joseph Ratzinger freilich nicht, dass nicht auch von der Kirche zu handeln sein würde; er musste aber implizieren, dass alles Reden von der Kirche dem Reden von Gott ein- und untergeordnet sein muss. Auf diesem Hintergrund wird es nicht erstaunen, dass sich Joseph Ratzinger auch als Papst Benedikt XVI. immer wieder für die entschiedene Zentralität der Gottesfrage im Leben und in der Verkündigung der Kirche stark machte. Bereits als Kardinal sah er eines der größten Defizite in der Rezeptionsgeschichte des

Zweiten Vatikanischen Konzils darin, dass auf der einen Seite das Konzil eine strikt Theologische Ekklesiologie vorlegen wollte und auch verabschiedet hat, die bereits im Namen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche insofern zum Ausdruck gebracht worden ist, als mit «Lumen gentium» Christus und nicht die Kirche bezeichnet wird, dass aber auf der anderen Seite die Konzilsrezeption «dieses bestimmende Vorzeichen vor den einzelnen ekklesiologischen Aussagen übersprungen, sich auf einzelne Stichworte gestürzt» hat und damit «hinter der großen Perspektive der Konzilsväter zurückgeblieben» ist.¹⁶

Das Konzil zwischen ressourcement und aggiornamento

Den Primat des Gottesthemas haben bereits die Kirchenväter mit dem schönen Bild von Sonne und Mond zum Ausdruck gebracht¹⁷: Wie der Mond kein Licht aus sich selbst hat, sondern sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um es in die Nacht hinein strahlen zu lassen, so liegt die Sendung der Kirche, die sich nicht selbst sonnen darf, sondern damit zufrieden geben muss, Mond zu sein, darin, Christus als die wahre Sonne in die Weltnacht der Menschen hinein strahlen zu lassen. Wie Joseph Ratzinger seine Option für eine lunare Ekklesiologie dem intensiven Studium der Kirchenväter verdankt, so hat er überhaupt aus dem theologischen Gedankengut der Kirchenväter immer wieder geschöpft und auf ihre bleibende theologische Aktualität hingewiesen, weil man in ihnen nicht nur der ersten Antwort der Kirche auf das Wort des Evangeliums begegnet, sondern weil sie auch als die theologischen Lehrer der noch ungeteilten Kirche zu würdigen sind.¹⁸ Von daher hat Joseph Ratzinger auch vom Konzil erwartet, dass es mit einem mutigen Rückgriff auf die patristische Theologie die Enge des neuscholastischen Systemdenkens überwinden werde.

Dieses theologische Anliegen war damals unter der Bezeichnung «ressourcement» bekannt und gehörte in den Zusammenhang der zahlreichen Erneuerungsbewegungen wie der biblischen, liturgischen und ökumenischen Bewegung in der Katholischen Kirche nach dem Ersten Weltkrieg, die ihre Vitalität aus der Begegnung mit den Vätern gewonnen und ihre Erneuerungskraft in der Rückkehr zu den Quellen gefunden haben. Die Quellen, die man neu zum Fließen bringen wollte, hat man natürlich in erster Linie in der Heiligen Schrift vorgefunden; in der Begegnung mit der Heiligen Schrift ist man aber auch den Vätern begegnet, die in erster Linie Exegeten der Heiligen Schrift gewesen sind. Die Einkehr bei den Vätern gehört ohne Zweifel zu jener Reformbewegung, die das Zweite Vatikanische Konzil vorbereitet hat, von dem man eine tiefgreifende Erneuerung der Katholischen Kirche auf dem Weg der Revitalisierung der Quellen des Glaubens erhoffte, um auf diesem Weg ein *aggiornamento* im Sinne eines echten Dialogs mit der Welt der Moderne zu ermöglichen. Diese Reformbewegung war von der Überzeugung geleitet und getragen, dass *ressourcement* und *aggiornamento* sich wechselseitig fordern und fördern, weil ein *aggiornamento* ohne *ressourcement* nicht zu einer wirklich klugen und vor allem katholischen Kirchenerneuerung führen kann. In diesem größeren Zusammenhang sind auch Joseph Ratzingers Rückgriff auf die Kirchenväter und seine damit bekundete Überzeugung zu verorten, dass zwischen *ressourcement* und *aggiornamento* kein Gegensatz bestehen kann, weil, wie er als Papst in der Begegnung mit den Bischöfen, die am Konzil teilgenommen haben, hervorgehoben hat, das Christentum nicht als eine Angelegenheit der Ver-

gangenheit betrachtet werden darf, sondern vielmehr dazu gesandt ist, das Heute der jeweiligen Zeit in das Heute der Gegenwart Gottes hinein zu bringen.¹⁹

Demgegenüber ist vor dem Konzil aber auch eine Strömung wirksam geworden, die das Stichwort des *aggiornamento* einseitig in den Mittelpunkt gerückt hat, so dass es gleichsam an die Stelle des *ressourcement* gesetzt worden ist, und in der die Aufmerksamkeit so sehr auf die Herausforderungen der Gegenwart gerichtet worden ist, dass die Zuwendung zu den Kirchenvätern wie ein Gang in das Museum des geschichtlich Vergangenen oder bestenfalls als eine Art Romantik erschienen ist. In der Folge wurde stets entschiedener eine Kirchenreform allein zwischen der Heiligen Schrift und dem *aggiornamento* ohne das ursprüngliche *ressourcement* intendiert, was jedoch oft nicht zum Heutigwerden des Glaubens beigetragen, sondern eine umfassende Anpassung des Glaubens an den Zeitgeist gefördert hat, wie der Dominikanertheologe Aidan Nichols mit Recht feststellt: «Once aggiornamento had parted company from ressourcement, adaptation could degenerate into mere accomodation to habits of mind and behaviour in secular culture.»²⁰

Beide Strömungen sind vor und während des Konzils präsent gewesen, wobei die zweite Richtung vor allem nach dem Konzil immer mehr Gewicht erhalten hat und heute in der Öffentlichkeit als die treue Sachwalterin des Konzils gerühmt zu werden pflegt. Ablesbar ist diese Dominanz nicht zuletzt an den zahlreichen Missverständnissen, die die Forderung Papst Benedikts XVI. nach einer «Entweltlichung» der Kirche anlässlich seines Besuchs in Deutschland im Jahre 2011 ausgelöst hat. Im Blick auf dieses Postulat wurde der Papst verdächtigt, das Konzilsprogramm des *aggiornamento* zu dementieren und die vom Konzil eröffnete Weltzuwendung der Kirche rückgängig zu machen. In diesem Sinn hat beispielsweise Walter Kirchschläger eingewandt, eine Kirche, die beschlossen habe, «sich auf die ›Welt von heute‹ einzulassen», dürfe ihren Weg nicht «unter dem Signal der Entweltlichung» weitergehen.²¹ Bei einer solchen prinzipiellen Verdächtigung wird freilich ausgeblendet, dass bei Papst Benedikt von einer Verabschiedung der Kirche aus ihrer Weltverantwortung in keiner Weise die Rede sein kann,²² dass für ihn vielmehr die Entweltlichung die unabdingbare Voraussetzung gerade für eine bessere Wahrnehmung der Weltsendung der Kirche darstellt, wie er selbst in Deutschland unmissverständlich erklärt hat: «Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein.»²³ Damit hat Papst Benedikt nur wiederholt, was er bereits vor dem Konzil vertreten hat, dass *aggiornamento* und *ressourcement* unlösbar zusammen gehören und nur gemeinsam einer wahren Reform der Kirche dienen können.

Wiederum haben wir damit auf die nachkonziliare Situation und die unmittelbare Gegenwart vorgegriffen. Solche Vorausblicke erweisen sich aber als notwendig, weil sie die Kontinuität im theologischen Denken des Konzilsperitus Ratzinger und des Papstes Benedikt XVI. aufzuzeigen vermögen. Jetzt ist es aber Zeit, auf das Mitwirken Joseph Ratzingers beim Konzil selbst einzugehen. In seinen wesentlichen Beiträgen zur theologischen Ausrichtung des Konzils konnte er freilich stets auf die großen Vorarbeiten zurückgreifen, die er mit seiner Promotionsarbeit über das Kirchenverständnis des Heiligen Augustinus und mit seiner Habilitationsschrift über das Geschichts- und Offenbarungsverständnis des Heiligen

Bonaventura erbracht hatte. Denn beide Arbeiten behandeln grundlegende Themen, die auch auf dem Konzil eine wichtige Rolle gespielt haben und zu denen Joseph Ratzinger viel beigetragen hat.

3. Joseph Ratzingers Mitwirken auf dem Konzil

Der theologische Einfluss Joseph Ratzingers auf das Konzilsgeschehen ist zweifellos am deutlichsten greifbar in den nun veröffentlichten Texten, die er für Kardinal Josef Frings als Voten in der Konzilsversammlung vorbereitet hat, und zunächst in seinen Stellungnahmen zu den von der Vorbereitenden Kommission erstellten Schemata, die ihm Kardinal Frings zur Begutachtung zugestellt hatte. In seiner in Latein geschriebenen Antwort stechen vor allem die folgenden Kritikpunkte ins Auge: Die Texte sollten erstens nicht den Eindruck von aus theologischen Handbüchern entnommenen und in einem scholastischen Stil verfassten Traktaten erwecken; sie sollen vielmehr «die Sprache der Heiligen Schrift und der Kirchenväter durchklingen lassen».²⁴ Die Texte sollten zweitens auf die Sicht der nicht-katholischen Christen achten und deshalb «stets die Empfindungen und Gedanken der getrennten Brüder vor Augen haben».²⁵ Und die Texte sollten drittens «nicht vorzeitig Fragen autoritativ zu entscheiden» intendieren, die einer weiteren gründlichen theologischen Diskussion bedürfen.²⁶

Offenbarung als Person und ihre geschichtliche Vermittlung

Theologische Kritik und Neuorientierung im Konzil durch die Mitarbeit Joseph Ratzingers werden zuerst und auch am handgreiflichsten sichtbar in seiner Stellungnahme zum vorbereiteten Schema «De fontibus revelationis». Dieses Dokument hat offensichtlich auch Kardinal Frings als sehr dürftig eingeschätzt, weshalb er Joseph Ratzinger gebeten hat, am Vorabend des Konzilsbeginns in Rom vor Bischöfen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und Skandinavien dazu Stellung zu nehmen. In seinem viel beachteten Vortrag beschäftigte sich Joseph Ratzinger vor allem mit den Fragen erstens des Verhältnisses zwischen Schrift und Überlieferung, zweitens der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift und drittens des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament und empfahl aufgrund seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem vorbereiteten Schema über die Offenbarung dieses den Bischöfen zur Zurückweisung.²⁷ Dabei konnte Joseph Ratzinger auf seine intensive Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Franziskanertheologen Bonaventura zurückgreifen, dessen Offenbarungs- und Geschichtsverständnis er in seiner Habilitationsschrift präsentiert hat. Die damit gewonnene Neuorientierung der Offenbarungstheologie lässt sich in zwei Grundüberzeugungen verdichten: Die Offenbarung Gottes bezeichnet erstens vor allem den Akt, mit dem sich Gott dem Menschen in der Geschichte zeigt und sich ihm als Liebe zusagt, und nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, das verobjektivierte Ergebnis dieses Aktes. Da Gottes Offenbarung nicht einfach als Mitteilung von Wahrheiten, die sich an den menschlichen Verstand adressiert, zu verstehen ist, sondern als geschichtliches Handeln Gottes, in dem sich die Wahrheit immer deutlicher enthüllt und das vor allem eine neue Relation zwischen Gott und dem Menschen ermöglicht, gehört zum Begriff der Offenbarung zweitens von selbst auch ein Subjekt, das sie empfängt. Denn wo Offenbarung von niemandem als solche wahrgenommen wird, kann auch keine Offenbarung geschehen.

Nicht zuletzt diese Konsequenz hat dem jungen Theologen Ratzinger von Michael Schmaus, dem Zweitgutachter seiner Habilitationsschrift, den Vorwurf eines «gefährlichen Modernismus» eingetragen, «der auf die Subjektivierung des Offenbarungsbegriffs hinauslaufen müsse».²⁸ Dieses Verdikt hat dazu geführt, dass Ratzinger nur seine Untersuchung der Geschichtstheologie Bonaventuras veröffentlichten konnte,²⁹ während seine Darstellung des Offenbarungsverständnisses Bonaventuras erst im Zusammenhang der Veröffentlichung seiner «Gesammelten Schriften» erstmals erschienen ist.³⁰ Diesbezüglich hat Hansjürgen Verweyen mit Recht geurteilt, dass, wäre sie früher zugänglich gewesen, die Theologiegeschichte in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wohl anders verlaufen wäre.³¹ Denn Joseph Ratzinger hat im Licht seiner Bonaventura-Forschungen vor allem wesentlich dazu beigetragen, dass das Konzil, allerdings nach einem harten Ringen, zu einem ganzheitlichen und personalen Offenbarungsverständnis gefunden hat, demgemäß das Wort Gottes in erster Linie nicht Schrift, sondern eine personale Wirklichkeit ist: Jesus Christus als der Fleisch gewordene Sohn Gottes ist in Person das lebendige Wort Gottes. Offenbarung ist deshalb mehr als das, was geschrieben steht; sie geht der Heiligen Schrift voraus und schlägt sich in ihr nieder, ohne mit ihr einfach identisch zu sein.³²

Von daher hat Joseph Ratzinger dem für die Konzilsversammlung vorbereiteten Schema «De fontibus revelationis» vorgeworfen, Seins- und Erkenntnisordnung würden in dem Sinn nur mangelhaft voneinander unterschieden, dass Schrift und Überlieferung *für uns* Menschen zwar durchaus die Quellen zur Erkenntnis der Offenbarung sind, dass sie aber nicht *an sich* die Quellen der Offenbarung sind, die Offenbarung vielmehr die Quelle von Schrift und Überlieferung ist. Mit dieser dezidierten Vorordnung der Offenbarung als der einen Quelle gegenüber Schrift und Tradition als den geschichtlichen Übermittlungsformen der einen Offenbarung hat Joseph Ratzinger vor allem einen wesentlichen Beitrag zur theologischen Lösung des in der Tradition kontroversen Verhältnisses von Schrift und Tradition geleistet. Dieses kann nämlich weder im Sinne eines sich ausschließenden Gegensatzes, wie er mit dem protestantischen Sola-Scriptura-Prinzip behauptet wird, verstanden werden, noch im Sinne eines gleichberechtigten Nebeneinanders von Schrift und Tradition als den zwei Quellen der Offenbarung, wie es in problematischen Traditionen katholischer Theologie in der Neuzeit auffindbar ist. Gottes Offenbarung, verstanden als «Sprechen und Sicht-Selbst-Enthüllen Gottes», ist vielmehr «der unus fons, aus dem die beiden rivuli Schrift und Überlieferung hervorfleßen».³³

Aus diesem ganzheitlichen Offenbarungsverständnis ergibt sich von selbst die Konsequenz, dass das Christentum nicht – wie beispielsweise das Judentum und in anderer Weise der Islam – eine Buchreligion ist, sondern eine personale und innere Freundschaftsbeziehung mit Jesus Christus als dem lebendigen Wort Gottes, ohne die letztlich auch das Papier der Heiligen Schrift geduldig bliebe. Da die Offenbarung Gottes immer mehr ist als die Schrift, ihr Materialprinzip, da sie vor allem «Leben ist, das in der Kirche lebt und so erst die Schrift lebendig macht»,³⁴ ist nicht nur eine Konkurrenz zwischen Schrift und Tradition ausgeschlossen, sondern erhält auch und vor allem die Heilige Schrift den ihr gebührenden Lebensraum in der Kirche, den Joseph Ratzinger nicht zuletzt dadurch ermöglicht hat, dass im Mittelpunkt seiner eigenen Theologie die Exegese der Heiligen Schrift steht, die für ihn die «Seele aller Theologie»³⁵ ist.

Die Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her

Die «Kirche aus dem Worte Gottes zu erneuern, das ihr wahres Lebensbrot ist»: Mit diesen Worten hat Joseph Ratzinger in seiner Kommentierung der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* deren Grundintention zusammengefasst.³⁶ Vom ganzheitlichen Offenbarungsverständnis öffnet sich deshalb von selbst die Tür zur Betrachtung des Beitrags Joseph Ratzingers zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils.³⁷ Diesen einzubringen war vor allem möglich geworden, weil er am Ende der ersten Konzilssession zum Konzilsperitus ernannt worden ist und in dieser Eigenschaft auch an den Arbeiten jener Kommissionen teilnehmen konnte, die mit der Revision der vorbereiteten Schemata beauftragt gewesen sind.

In ekklesiologischer Hinsicht sah das Zweite Vatikanische Konzil seine Hauptaufgabe darin, die Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils zu vollenden, das wegen des Ausbruchs des Deutsch-Französischen Krieges abgebrochen werden musste, in der Folge nur den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes definieren konnte und damit Fragment geblieben war. Um den Eindruck zu überwinden oder zu korrigieren, Primat des Papstes und Kirche seien identisch, war es notwendig, die Ekklesiologie in dem Sinn theologisch zu vervollständigen, dass neben dem Primat des Nachfolgers Petri auch die Gemeinschaft der Bischöfe neu ins Licht gerückt werden musste. Dies erfolgte vor allem mit dem freilich auf dem Konzil heftig umstrittenen Begriff der «Kollegialität». Gemäß der Intention Joseph Ratzingers sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, dass das Kollegium der Bischöfe die Fortführung des Kollegiums der Zwölf darstellt, dass also nur der Bischof von Rom der Nachfolger eines bestimmten Apostels, nämlich des Petrus, ist, während alle anderen Bischöfe gemeinsam die Fortführung der Zwölf bilden. Bei diesem auf dem Konzil intensiven Ringen, die Komplementarität und damit Vollständigkeit des Leibes Christi wiederherzustellen, hat Joseph Ratzinger zweifellos einen ganz großen Einfluss ausgeübt.³⁸

Sein Beitrag bezog sich allerdings nicht nur und nicht in erster Linie auf diese ekklesiologisch-strukturellen Fragen, sondern vor allem auf die theologische Erhellung des eigentlichen Wesens der Kirche. Auch hier konnte Joseph Ratzinger auf seine patristischen Arbeiten zurückgreifen, vor allem auf seine Dissertation über den Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus,³⁹ in der Ratzinger aufgezeigt hat, dass in der Sicht der Kirchenväter Ekklesiologie und Eucharistielehre nicht zwei Traktate nebeneinander, sondern untrennbar in dem Sinne ineinander verflochten sind, dass sich auf der einen Seite die Kirche von der Eucharistie her definiert und aufbaut, und dass auf der anderen Seite die Eucharistie das Geheimnis der Kirche in sich einbirgt. Diese eucharistische Ekklesiologie und überhaupt diese gottesdienstliche Konzentration des Kirchenverständnisses hat Joseph Ratzinger später in die präzise Definition eingefangen: «Kirche entsteht immer durch Eucharistie, und anders ausgedrückt, Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaft. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung. Der Gottesdienst ist ihre Form und ihr Inhalt zugleich.»⁴⁰ In dieser Sicht ist auch das weitere theologische Anliegen Joseph Ratzingers eingeborgen, das schließlich auch Eingang in das erste Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche gefunden hat, dass die Kirche nämlich nicht nur und schon gar nicht in erster Linie eine Organisation

wie andere gesellschaftliche Organisationen ist, sondern ein lebendiger Organismus, genauerhin ein sakramentaler Leib.

Da das Leib-Sein der Kirche immer schon auf den eucharistischen Leib Christi verweist, lässt sich mit der Bezeichnung der Kirche als Leib Christi auch diejenige des Volkes Gottes verbinden. Diese Bezeichnung wurde im Konzil vor allem deshalb aufgenommen, weil damit die Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Testament in sinnvoller Weise zum Ausdruck gebracht werden kann. Auf der anderen Seite unterscheidet sich das neutestamentliche Volk Gottes nicht nur vom Volksein der weltlichen Völker, sondern auch vom Volksein Israels, und zwar durch sein Leib-Christi-Sein. Leib Christi und Volk Gottes sind folglich allein durch die Christologie miteinander verbunden, und Kirche ist nur insofern Volk Gottes, als sie es von Christus und seinem Leib her ist, den er uns in der Eucharistie schenkt und in den er uns zugleich verwandelt, oder in der einprägsamen Formulierung Ratzingers selbst: «Kirche ist Volk Gottes nur im und durch den Leib Christi.»⁴¹

Wenn die Eucharistie in die Mitte des Kirchenverständnisses hinein gehört, dann lässt sich die Kirche verstehen als ein weltweites Netz von Eucharistiegemeinschaften, in dem jede Einzelkirche, in der Eucharistie gefeiert wird, ganz Kirche ist, in der aber keine Einzelkirche die ganze Kirche sein kann, weil sie es nur in Einheit mit den anderen eucharistischen Gemeinschaften ist. Aus der eucharistischen Ekklesiologie ergibt sich deshalb von selbst die Einsicht in die eigentümliche Verfassungsstruktur der Kirche, dass sie ortskirchlich und zugleich universalkirchlich verfasst ist und für das katholische Kirchenverständnis die Verschränkung von Singular «Kirche» und Plural «Kirchen» charakteristisch ist. In dieser ekklesiologisch konstitutiven Verschränkung hat Joseph Ratzinger während des Konzils auch bereits das «ökumenische Problem als Ganzes» gegeben gesehen,⁴² wobei beim ökumenischen Problem unter dem Plural «Kirchen» freilich nicht die vielen Ortskirchen oder Schwesterkirchen, in denen die eine und universale Kirche anwesend ist, zu verstehen sind, sondern jene kirchlichen Gemeinschaften, die außerhalb der vollen Einheit der Katholischen Kirche stehen. Mit dieser Sicht hat Joseph Ratzinger wesentlich dazu beigetragen, dass das ökumenische Anliegen als im Gesamtzusammenhang des Konzils und vor allem seiner Ekklesiologie verwurzelt gesehen wird.

Mission als Wesensausdruck der Kirche

Die bisherige Darstellung könnte den Eindruck hervorrufen, Joseph Ratzinger habe sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem bei kircheninternen und ekklesial-strukturellen Fragen engagiert. Dass dies in keiner Weise zutrifft, zeigt auch seine intensive Mitarbeit am Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche «Ad gentes». Im Entwurf einer Rede für Kardinal Frings zum Schema «De missionibus» im Oktober 1965 hebt Joseph Ratzinger lobend vor allem «die tiefe und umfassende Entfaltung des theologischen Fundaments für die missionarische Tätigkeit» der Kirche hervor, die er in ihrem Wesen selbst verankert sieht. Dabei nimmt er im Leben der Kirche eine fundamentale «Krise des missionarischen Bewusstseins» wahr, angesichts derer es nicht mehr als genügend erscheint, «althergebrachte Formeln zu wiederholen», es vielmehr eine «neue Grundlegung der Missionstätigkeit» braucht, mit der gezeigt wird, «in welcher Weise die Kirche an der Sendung Christi teilhat und diese fortsetzt, so dass sie selbst immer «gesandte» und «missionarische» ist und sein muss».⁴³

Seit der Veröffentlichung der von Joseph Ratzinger für das Konzil vorbereiteten Texte wissen wir, dass er selbst für die Unterkommissionssitzung in Nemi bei Rom im Januar 1965 fundamentaltheologische Überlegungen zu einem Missionsdekret vorbereitet hatte. Diese weisen einen entschieden christozentrischen Ausgangspunkt auf. Denn die «erste und tiefste Begründung für jede Missionstheologie» liegt in seiner Sicht in der «Sendung des Sohnes vom Vater zum Heil der Welt»: Wie Christus im Johannesevangelium den Titel «der Gesandte» trägt, so ist Christus «vom Wesen her «Gesandter»». Die Sendung des Sohnes setzt sich dabei in der Kirche als dem Leib Christi fort und kann deshalb immer nur in Liebe geschehen: «Mission ist nicht eine Art Eroberungsunternehmen, um sich andere einzuverleiben. Mission-Sendung ist in erster Linie Zeugnis für die Liebe Gottes, die in Christus erschienen ist.» Und da die Mission der Kirche «Sammlung der Menschheit in die eine Liebe Gottes, die alles umfängt», ist, ist sie auch ein «Zeichen für die Einheit»: «Wie die Sünde die Menschen voneinander weg zerstreut, so sammelt der eine Glaube sie zu einem neuen Menschen.»⁴⁴ Als Papst Benedikt XVI. im Juli 2012 das Zentrum «Ad gentes» der Steyler-Missionare in Nemi, wo er eben als junger Theologe bei der Erarbeitung des Missionsdekretes mitgewirkt hatte, besucht hat, hat er die damalige Erfahrung als «vielleicht die schönste Erinnerung des gesamten Konzils» gewürdigt und nochmals die Stoßrichtung der damaligen Arbeit hervorgehoben, dass die missionarische Dynamik der Kirche nur lebt, «wenn die Freude des Evangeliums vorhanden ist, wenn wir in der Erfahrung des Guten stehen, das von Gott kommt und das sich mitteilen muss und will».⁴⁵

Wer sich das Konzilsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche vor Augen führt, wird unschwer erkennen, wie sehr die denkerische Vorarbeit Joseph Ratzingers eingeflossen ist. Denn gemäß diesem Dekret gehört die Mission zum Wesen der Kirche und sind alle Getauften mit dieser Sendung beauftragt. Das Konzil hat die ganze Kirche als «missionarisch» und das Werk der Evangelisation als eine «Grundpflicht des Gottesvolkes» bezeichnet.⁴⁶ Dass es sich zudem beim Missionsthema keineswegs um eine nebensächliche Fragestellung handelte, sondern um eine Frage, die in das Zentrum der konziliaren Anliegen gehört, kann man bereits daran ablesen, dass sich das Konzil in beinahe allen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen zum missionarischen Auftrag der Kirche geäußert hat⁴⁷: In der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* steht das Evangelium in dem Sinn im Mittelpunkt, als sich die Evangelisierung im Wort und im ganzen Leben der Kirche verwirklicht. Die Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum concilium* benennt die Liturgie als den privilegierten Ort der Verkündigung des Evangeliums. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* nimmt die besondere Sendung der Laien in der Durchdringung ihrer konkreten Lebenswelt mit dem Ferment des christlichen Evangeliums wahr. Und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* geht es zentral um das Glaubenszeugnis der Kirche in der heutigen Welt. Die Omnipräsenz des Missionsthemas in den Lehrdokumenten des Konzils ist so offensichtlich, dass Joseph Ratzinger später urteilen konnte, auf dem Konzil sei der eigentliche Gegensatz zu «konservativ» gerade nicht «progressiv» gewesen, sondern «missionarisch», und das Konzil habe überhaupt den «Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung» markiert.⁴⁸ Bei der Missionsthematik kann man dann auch am deutlichsten das Herzblut des jungen Theologen Ratzinger spüren, das bis zu

den wichtigen Anstößen von Papst Benedikt XVI. zu einer notwendigen Neuen Evangelisierung reicht.⁴⁹

4. Ratzingers Wirken bei der Rezeption des Konzils

Mit diesen Darlegungen sind freilich nur einzelne Facetten des Wirkens Josephs Ratzingers auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil genannt; weitere können unschwer aus seinen Berichten über die Konzilssessionen erschlossen werden, die damals auf großes öffentliches Interesse gestoßen sind.⁵⁰ Wichtig bleibt dabei die Feststellung, dass sich Joseph Ratzinger am Konzil leidenschaftlich und begeistert beteiligt hat, weil er mit vielen anderen von der großen Hoffnung erfüllt war, dass mit dem Konzil ein neuer Frühling in der Kirche beginnen, gleichsam ein neues Pfingsten anbrechen würde und dass man deshalb im Konzil die Schule des Heiligen Geistes sehen dürfe. Nach dem Konzil freilich haben diese großen Hoffnungen vor allem aufgrund von rapiden gesellschaftlichen Veränderungen und ihren Konsequenzen in der Kirche grundlegende Wandlungen erfahren. Wenn man Joseph Ratzingers Interventionen nach dem Konzil verstehen und gerecht würdigen will, muss man an erster Stelle eine geistesgeschichtliche Standortbestimmung des Konzils und seiner Nachgeschichte bis heute vornehmen, die durch zwei grundlegende Zäsuren gekennzeichnet ist, zu denen sich Papst Benedikt XVI. in einer Begegnung mit Priestern im Jahre 2007 eingehend geäußert hat.⁵¹

Einschneidende Zäsuren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Beim Versuch einer geschichtlichen Standortbestimmung ist davon auszugehen, dass das Konzil selbst in einer gesellschaftlichen und politischen Atmosphäre des Aufbruchs stattfinden konnte. In der Nachkriegszeit mussten nicht nur die Schrecknisse des Krieges, die furchtbaren Zerstörungen und das Drama der großen Ideologien, die die Menschen und Völker in das Inferno des Krieges gestürzt hatten, verarbeitet werden; man entdeckte vielmehr auch in neuer Weise die christlichen Wurzeln Europas, und man arbeitete mit neuen und vereinten Kräften am Wiederaufbau des zerstörten Europa mit seinen großen Idealen, für die vor allem dessen Gründungsväter wie Konrad Adenauer, Robert Schumann und Alcide de Gaspari eingetreten waren.

Als sich die Nachkriegszeit ihrem Ende zuneigte, kamen jedoch das Versagen der Menschheit und der Menschlichkeit im Zweiten Weltkrieg, die Schwächen beim Wiederaufbau Europas und das himmelschreiende Elend in der Welt erneut und erst recht zu Bewusstsein. Diese Grundstimmung provozierte den ersten großen Einbruch, den man mit der Symbolzahl 1968 zu verbinden pflegt und den Papst Benedikt XVI. als «Explosion der großen kulturellen Krise des Westens» bezeichnet hat, die von einem neuen Schub von Aufklärung, Säkularisierung und Emanzipation von überlieferten allgemein-menschlichen und christlichen Werten bestimmt gewesen ist. Da man im Sog dieser Entwicklungen die großen Hoffnungen weithin nicht mehr auf das Christentum setzte, das man mit seiner zweitausendjährigen Geschichte eher in seinem historischen Versagen wahrnahm, konnte die Überzeugung heranreifen, man müsse von ganz neuem beginnen. Im Sinne einer, wie man wähnte, wissenschaftlichen Lösung der entstandenen Probleme nahm man Zuflucht zum Marxismus mit seiner trügerischen Verheißung, mit ihm

endlich könnte jene neue Welt geschaffen werden, die die Menschen zweifellos mit Recht ersehnt hatten. Bereits in dieser ersten Phase nach dem Konzil wurde auch eine tiefgehende Spaltung innerhalb der Katholischen Kirche sichtbar: Die eine Seite identifizierte die marxistische Kulturrevolution mit dem Willen des Konzils selbst, wobei dieser nur spärlich in den Texten, wohl aber in dem hinter den Texten liegenden sogenannten «Geist des Konzils» vermeintlich ausfindig gemacht wurde. Demgegenüber erblickte die andere Seite, die bald ebenso radikal vertreten wurde, in dieser Entwicklung die Zerstörung der Kirche und suchte die Lösung der Krise im Rückgang hinter das Konzil. Angesichts dieser Polarisierung hatten ausgleichende Mittelpositionen bereits damals keinen leichten Stand.

Der zweite große Einbruch in der Nachkonzilszeit ist durch das Jahr 1989 und damit durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regimes und die mit ihm unlösbar verbundene Wende in Europa markiert. Die bestechende Eigenart dieser Wende besteht zunächst vor allem darin, dass sie ohne Krieg und beinahe ohne Blutvergießen erfolgen konnte, weshalb der damalige Kardinal Ratzinger mit Recht von einem Sieg der Wahrheit des Geistes und der Religion sprechen konnte: «Der Geist hat seine Kraft bewiesen; der Posaunenstoß der Freiheit war stärker als die Mauer, die sie in Grenzen halten wollte.»⁵² Das äußere wie innere Zerfallen der marxistischen Ideologie führte aber nicht, wie man zunächst erwarten durfte, zu einer Stärkung der gesellschaftlichen Hoffnungspotentiale, sondern eher zu ihrer nochmaligen Schwächung. Denn an die Stelle der verheißungsvollen Utopien von Machbarkeit und Fortschritt traten nicht nur neue Dystopien; das Scheitern des dogmatischen Marxismus und der Zusammenbruch des bisherigen Ostblocks stürzten vielmehr auch das utopische Denken marxistischer Prägung und letztlich die Zukunftsvisionen überhaupt in eine tiefe Krise, die ins Mark der neuzeitlichen Zivilisation und ihres Zweckoptimismus gehen musste. Die Überforderung des sogenannten wissenschaftlichen Marxismus als der großen Lösung der menschheitlichen Probleme provozierte eine weitgehende Ernüchterung. Diese Situation wurde noch dadurch verschärft, dass sich die mit der Wende von 1989 verbundene Hoffnung nicht bewahrheitete, es würde zu einer neuen Zuwendung zum Christentum und vor allem zu einer neuen Attraktivität des christlichen Glaubens in den geistig und geistlich ausgedörrten Ländern des ehemaligen Ostblocks kommen. Der Sturz der großen Hoffnungen brachte vielmehr jenes schillernde Phänomen hervor, das man als Postmoderne zu bezeichnen pflegt und in einem neuen Relativismus und Nihilismus bis hin zum Aufkommen von neuen, teilweise aggressiven und fundamentalistischen Atheismen in der Gegenwart besteht. In dieser neuen Situation stehen auch und gerade Christen vor der Herausforderung, sich in neuer Weise den tiefsten Fragen des Menschen nach seinem Menschsein und der rechten Gestaltung seines persönlichen und gesellschaftlichen Lebens zu stellen und dabei nach dem orientierenden Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fragen.

Eine Lektion aus der Konziliengeschichte

Nur bei sensibler Wahrnehmung dieser beiden Zäsuren von 1968 und 1989, die die Kirche nach dem Konzil maßgeblich geprägt haben, lassen sich die Stellungen Joseph Ratzingers in der Phase der Rezeption des Konzils verstehen und adäquat würdigen. Angesichts der problemgeladenen Situation der Kirche nach dem Konzil lag sein erster hilfreicher Beitrag im Verweis auf die geschichtliche

Erfahrung, dass Zeiten, die unmittelbar auf ein Konzil gefolgt sind, immer sehr schwierige Zeiten gewesen sind, und dass beinahe alle Konzilien zunächst Erschütterungen des kirchlichen Gleichgewichts ausgelöst haben und zu Faktoren von tiefen Krisen bis hin zu Spaltungen geworden sind. Joseph Ratzinger hat dabei vor allem an die Zeit nach dem Konzil von Nizäa im Jahre 325 erinnert, die weithin einem großen Chaos geglichen hat.⁵³ Der Kirchenvater Basilius beispielsweise hat die damalige Situation mit einer Seeschlacht bei Nacht verglichen, in der sich alle gegen alle schlagen; und er war der Meinung, in der Folge der konziliaren Dispute herrschte in der Kirche eine «entsetzliche Unordnung und Verwirrung» und ein «unaufhörliches Geschwätz». Sein Freund Gregor von Nazianz wies, als er vom Kaiser eingeladen wurde, am Ersten Konzil von Konstantinopel teilzunehmen, diese Einladung mit den Worten zurück: «Um die Wahrheit zu sagen, so halte ich dafür, dass man jedes Konzil der Bischöfe fliehen sollte, da ich einen glücklichen Ausgang noch bei keinem Konzil erlebte.»

In solchen harten Urteilen in der Geschichte nahm Joseph Ratzinger keineswegs nur vereinzelte Meinungsäußerungen wahr, sie belegen für ihn vielmehr mit besonderer Deutlichkeit einen Grundzug, den man in der Kirchengeschichte verfolgen kann und den er kurz nach dem Konzil mit den Worten artikuliert hat: «Die Paradoxie der Kirchengeschichte, in der die ganze Last des Glaubens in dieser Welt ansichtig wird, besteht darin, dass die Konzilien, die Etappen ihrer Reinigung und Einigung, zugleich auch die Etappen ihrer Spaltungen geworden sind.»⁵⁴ Es ist in der Tat als paradox zu beurteilen, dass Konzilien, die entweder zur Selbstvergewisserung des Glaubens oder zu seiner Verteidigung angesichts von verbreiteten Häresien und insofern zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit einberufen werden, offensichtlich immer auch spalterische Keime in sich tragen, die sich nach Abschluss eines Konzils auswirken werden. Als besonders schmerzliche Erscheinung ist dabei die Tatsache zu nennen, dass nach nicht wenigen Konzilien Kirchenspaltungen stattgefunden haben, weil Gruppierungen Entscheidungen, die von einem Konzil gefällt worden sind, als so neu empfunden haben, dass sie bei der bisherigen Tradition bleiben wollten, wie dies auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bei der Spaltung durch die Gemeinschaft um Erzbischof Marcel Lefebvre der Fall war.

Aus dieser kurz erinnerten Geschichte hat Joseph Ratzinger unter anderem auch die Lektion gezogen, dass die Kirchenleitung nicht immer das Äußerste getan hat, um Kirchenspaltungen zu verhindern oder eingetretene zu heilen. Hier scheint der tiefste Grund dafür auf, dass es Papst Benedikt XVI. ein so wichtiges Anliegen gewesen ist, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingetretene Kirchenspaltung zu überwinden, und dass er bis zum Äußersten gegangen ist, um den Mitgliedern der Priesterbruderschaft St. Pius X. den Weg zurück in die Gemeinschaft der Katholischen Kirche zu ermöglichen. Der Papst war sich dabei auch dessen bewusst, dass in dieser Bruderschaft irgendwann wieder Bischofsweihen stattfinden würden, womit der Bruch definitiv würde. Diesem bedrohlich nahen endgültigen Schisma wollte Papst Benedikt XVI. zuvorkommen. Sein Schritt hat freilich die erwünschte Versöhnung noch nicht bewirken können; in der Folge ist es vielmehr zu einem heftigen Kirchenstreit gekommen oder ist jener Streit vollends sichtbar geworden, der schon lange wirksam war und seinen eigentlichen Fokus im Streit um die richtige Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils hat.⁵⁵

Kriterien für Interpretation und Rezeption des Konzils

In diesem Streit um das Konzil hat Joseph Ratzinger immer wieder Stellung genommen, und zwar erstmals kurz nach Abschluss des Konzils auf dem Katholikentag in Bamberg im Jahre 1966. Bereits in seinen damaligen Darlegungen standen verhängnisvolle Entwicklungen in der Umsetzung der nachkonziliaren Liturgiereform, Gleichgewichtsstörungen im Verhältnis von Kirche und Welt und einseitige Tendenzen in der Ökumene im Vordergrund.⁵⁶ Es ist natürlich unmöglich, alle Interventionen Ratzingers angesichts der nachkonziliaren Entwicklungen in Fragen des liturgischen Lebens, des Kirchenverständnisses, des Offenbarungsbegriffs und des Weltverhältnisses der Kirche auch nur zu nennen. Dies müsste bedeuten, das gesamte theologische Werk, das Joseph Ratzinger nach dem Konzil auf seinem Fundament erarbeitet hat, darzustellen.⁵⁷ Im vorliegenden Zusammenhang muss ich mich mit einigen wenigen Feststellungen begnügen, die freilich für die Interpretation und Rezeption des Konzils in der Sicht Joseph Ratzingers von grundlegender Bedeutung sind.

An erster Stelle muss mit aller Entschiedenheit betont werden, dass Joseph Ratzinger die Ursachen für negative Entwicklungen und gefährliche Strömungen nach dem Konzil nie beim Konzil selbst gesucht hat, sondern in seiner fehlenden oder fehlgeleiteten Rezeption, die nach seiner Wahrnehmung noch gar nicht wirklich begonnen hat, wie er bereits in den siebziger Jahren festgestellt hat: «Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Annahme.»⁵⁸ Von dieser klaren Diagnose her versteht sich auch die ebenso eindeutige Therapie, die in seiner Sicht nicht darin bestehen kann, das Konzil außer Kraft zu setzen, sondern das wirkliche Konzil zu entdecken und seinen wahren Willen zu erfüllen. Verteidigung der wahren Tradition der Kirche musste für Ratzinger deshalb gerade «Verteidigung des Konzils» und seiner authentischen Dokumente bedeuten, und zwar «ohne Vorbehalte, durch die sie verkürzt werden, und ohne Eigenmächtigkeiten, durch die sie entstellt werden».⁵⁹

Von daher verstand es sich für Joseph Ratzinger zweitens von selbst, dass man auch das Zweite Vatikanische Konzil nur im Zusammenhang mit der umfassenden und lebendigen Tradition der Kirche und damit in einer bleibenden «Kontinuität» wirklich verstehen kann, «die weder Rückkehr ins Vergangene noch Flucht nach vorn, weder anachronistische Sehnsüchte noch ungerechtfertigte Ungeduld erlaubt».⁶⁰ Mit dieser Überzeugung hat er sich stets konsequent gegen eine beinahe dualistisch-manichäische Geschichtsschau gewehrt, die die Kirchengeschichte in eine Zeit vor und nach dem Konzil unterteilen und mit der Annahme verbinden will, mit dem Konzil sei eigentlich eine neue Kirche entstanden; er hat stattdessen konsequent an der auch geschichtlichen Einheit der Kirche festgehalten: «Es gibt keine *vor*- oder *nach*-konziliare Kirche. Es gibt nur eine und eine einzige Kirche, die auf dem Weg zum Herrn hin unterwegs ist, indem sie den Schatz des Glaubens, den er selbst ihr anvertraut hat, beständig vertieft und immer besser versteht.»⁶¹ Das Konzil wollte eine umfassende Erneuerung der einen Kirche, aber es wollte keine neue Kirche schaffen.

In derselben Stoßrichtung hat sich Joseph Ratzinger drittens auch stets gegen eine Trennung zwischen dem Buchstaben und dem Geist des Konzils zur Wehr gesetzt und dazu herausgefordert, zu den Texten des Konzils, gleichsam zu seinem «Buchstaben» zurück zu kehren, um seinen authentischen Geist wieder zu

finden.⁶² Buchstabe und Geist lassen sich zwar nicht strikt miteinander identifizieren, insofern ein Konzil nicht nur in der großen Tradition der Kirche verwurzelt, sondern auch nach vorne in die Zukunft, auf seine Rezeptions- und Wirkungsgeschichte hin offen ist. Dort jedoch, wo Buchstabe und Geist in einer prinzipiellen Weise voneinander getrennt werden, wird das Konzil bloß noch als Ausgangspunkt betrachtet, von dem aus in eigenmächtiger Weise eigene Ideen entwickelt und als wahre Erfüllung des Konzils ausgegeben werden. In diesem Zusammenhang hat sich Joseph Ratzinger auch verpflichtet gesehen, zwischen dem Konzil der Väter und dem Konzil der Medien oder, wie Papst Benedikt XVI. in seiner letzten großen Ansprache in seinem Pontifikat es nannte, dem «virtuellen» Konzil zu unterscheiden. Wiewohl der Papst realistisch festgestellt hat, dass in der öffentlichen Wahrnehmung das virtuelle Konzil dominierte und eine größere Wirkung entfalten konnte als das wirkliche Konzil der Väter, so hat er doch die hoffnungsvolle Überzeugung ausgesprochen, dass die Zeit gekommen ist, in der das wahre Konzil mit seiner ganzen spirituellen Kraft neu erscheint: «Allmählich verwirklicht es sich immer mehr und wird die wahre Kraft, die dann auch wahre Reform, wahre Erneuerung der Kirche ist.»⁶³

Zu dieser Entwicklung hat Joseph Ratzinger selbst insofern viel beigetragen, als er viertens stets an die großen Konstitutionen des Konzils in ihrer inneren Zusammengehörigkeit erinnert hat. In ihnen hat er die Kardinalpunkte des Konzils gesehen, die auch heute Orientierung geben. Für ihn war es dabei von entscheidender Bedeutung, dass die Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum concilium* am Anfang des Konzils stand. Damit kommt zum Ausdruck, dass am Anfang der Kirche immer die «Anbetung» und «damit Gott» steht. Dass sich die Kirche von ihrem «Auftrag, Gott zu verherrlichen», herleitet und Ekklesiologie folglich von ihrem Wesen her mit Liturgie zu tun hat, ist das Thema der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*. Die dritte Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* handelt vom lebendigen Wort Gottes, «das die Kirche zusammenruft und allzeit neu erschafft». Und «wie das von Gott empfangene Licht in die Welt hineingetragen und erst so die Verherrlichung Gottes ganz wird», ist schließlich das Thema der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*.⁶⁴ Aufgrund dieser sinnvollen Architektur des Konzils ist für Ratzinger auch evident, was das Konzil unter «aggiornamento» verstanden hat, nämlich nicht Anpassung des Glaubens an den jeweiligen Geist der Zeit, sondern das Evidentmachen der jeweiligen Aktualität der ewigen Wahrheit der christlichen Offenbarung, die nicht einen Bruch mit der Tradition, sondern ihre bleibende Vitalität bedeutet und tiefe Christusförmigkeit ermöglicht. Den wahren Sinn des *aggiornamento* fand Ratzinger nicht zufällig im theologischen Grundsatz des Heiligen Bonaventura, dass der Blick auf Christus nicht ein Blick nach rückwärts, sondern nach vorne ist: *Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*; und von daher war Ratzinger überzeugt, dass die Heiligen die eigentlichen Beförderer des *aggiornamento* sind, nämlich «Transformatoren des Evangeliums ins Heute, des Heute ins Evangelium».⁶⁵

5. Päpstliches Lehramt auf dem Fundament des Konzils

Damit haben wir bereits den Schritt in die Darstellung der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Pontifikat Papst Benedikts XVI. getan, die jetzt freilich

nicht mehr langer Ausführungen bedarf, weil sie in einer grundlegenden Kontinuität zu seiner bisherigen Sicht als Theologe und als Bischof steht. Dies wurde bereits sichtbar in der ersten Botschaft nach seiner Wahl, in der er sich unmissverständlich zum Zweiten Vatikanischen Konzil bekannte und den festen Willen bekräftigte, «dass ich mich weiter um die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils bemühen werde, auf den Spuren meiner Vorgänger und in treuer Kontinuität mit der zweitausendjährigen Tradition der Kirche». ⁶⁶

Hermeneutik des Konzils im Zeichen der Reform

Mit dem Wort «Kontinuität» ist ein entscheidendes Stichwort genannt, das im Lehramt von Papst Benedikt XVI. über das Zweite Vatikanische Konzil von grundlegender Bedeutung war. Anlässlich des 40-Jahr-Jubiläums des Abschlusses des Konzils hat er sich bei einer Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang im Jahre 2005 sehr eingehend mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auseinandergesetzt, und zwar in der Überzeugung, dass das Konzil «eine große Kraft für die stets notwendige Erneuerung der Kirche sein und immer mehr zu einer solchen Kraft werden» kann, wenn es mit Hilfe der richtigen Hermeneutik gelesen und rezipiert wird. ⁶⁷

In diesem Zusammenhang hat Papst Benedikt XVI. zwei grundverschiedene Hermeneutiken des Zweiten Vatikanischen Konzils unterschieden. Die eine bezeichnete er als «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches», weil sie davon ausgeht, dass die Dokumente des Konzils das Ergebnis von Kompromissen seien und folglich den eigentlichen «Geist des Konzils» noch nicht adäquat zum Ausdruck bringen würden; man müsse deshalb mutig über die Texte hinausgehen und dem «Geist des Konzils» zum Durchbruch verhelfen. Indem postuliert wird, man solle nicht den Texten des Konzils, sondern seinem «Geist» folgen, wird ein Bruch zwischen einer sogenannten vorkonziliaren und einer nachkonziliaren Kirche festgestellt, vor allem die Diskontinuität zwischen der Zeit vor und nach dem Konzil hervorgehoben und das Neue des sogenannten Konzilsgeistes in die Zukunft hineingeschrieben.

Wer in die heutige Situation der Kirche und ihre unmittelbare Vergangenheit hinein blickt, kann die Wirksamkeit dieser «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches» unschwer feststellen. Nicht nur in der medialen Öffentlichkeit, sondern auch bei vielen progressiven Strömungen innerhalb der Katholischen Kirche ist sie weithin wegleitend geworden. Sie nehmen das Konzil als Ende der bisherigen kirchlichen Tradition wahr, nach dem etwas Neues begonnen habe, so wenn beispielsweise Hans Küng das Konzil als «Integration des Paradigmas der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche» verstanden wissen will. Als gravierenden Bruch mit der Tradition interpretieren freilich auch die Traditionalisten das Konzil, die deshalb auch die Meinung vertreten, mit dem Konzil sei gleichsam eine neue Kirche in Erscheinung getreten, die mit der bisherigen nicht mehr identisch sei. In der Folge postulieren die Traditionalisten eine Hermeneutik der reinen und geschichtslosen Kontinuität, mit der nur diejenigen Lehren des Konzils anerkannt werden, die bereits in der Tradition auffindbar sind, während jene Lehren des Konzils abgelehnt werden, die angeblich keinen Anhalt in der Tradition haben.

Auf den ersten Blick ist es gewiss paradox, dass sowohl die progressistische als auch die traditionalistische Seite das Konzil als Traditionsbruch verstehen, wobei

der Unterschied allein darin besteht, dass die Progressisten den Bruch nach dem Konzil und die Traditionalisten mit dem Konzil ansetzen. Tiefer gesehen stehen die beiden Extrempositionen einander aber deshalb so nahe, weil sie das Konzil nicht im Gesamten der Tradition der Kirche betrachten. Beiden Positionen gegenüber hat Papst Benedikt XVI. aber den Willen der Konzilsväter mit deutlichen Worten in Erinnerung gerufen: «Die Konzilsväter konnten und wollten nicht eine neue, eine andere Kirche schaffen. Dafür hatten sie weder Vollmacht noch Auftrag. Väter des Konzils mit Stimme und Entscheidungsrecht waren sie nur als Bischöfe, das heißt auf dem Grund des Sakraments und in der Kirche des Sakraments. Sie konnten und wollten deshalb nicht einen anderen Glauben oder eine neue Kirche schaffen, sondern nur beides tiefer verstehen und so wahrhaft «erneuern». Deshalb ist eine Hermeneutik des Bruchs absurd, gegen den Geist und gegen den Willen der Konzilsväter.»⁶⁸

Gegenüber der Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches vertritt Papst Benedikt XVI. freilich keineswegs, wie ihm immer wieder unterstellt wird, eine Hermeneutik der Kontinuität. Diejenige Hermeneutik, die er allein für adäquat hält, bezeichnet er als «Hermeneutik der Reform», in der die Treue zur Tradition der Kirche ebenso ernst genommen wird wie die Dynamik, die mit den verheißungsvollen Reformen im Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben ist.⁶⁹ Demgemäß ist es dem Konzil um die Erneuerung des einen Subjekts «Kirche» gegangen, freilich unter Wahrung einer grundlegenden Kontinuität: «Die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.»⁷⁰

Was Papst Benedikt XVI. von der Kirche sagt, gilt auch und erst recht von der Liturgie als ihrem Herzen. Er hat deshalb die Hermeneutik der Reform nicht nur vor allem auf die konziliare Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform angewandt, sondern sie in erster Linie im Blick auf die nachkonziliare Liturgieentwicklung eingefordert, wenn er im Apostolischen Schreiben «Sacramentum caritatis» hervorgehoben hat, dass die vom Konzil beabsichtigten Änderungen «innerhalb der Einheit» zu verstehen sind, «die die geschichtliche Entwicklung des Ritus selbst kennzeichnet, ohne unnatürliche Brüche einzuführen».⁷¹ Nur auf dem Hintergrund seiner liturgietheologischen Überzeugung, dass es in der Liturgiegeschichte «Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch» gibt,⁷² ist auch sein *Motu proprio* «Summorum pontificum» zu verstehen, mit dem er die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der im Jahre 1970 durchgeführten Reform als «außerordentliche Form» des römischen Ritus definiert und in breiter Weise in der Kirche wieder zugelassen hat. Mit dieser Entscheidung wollte der Papst die Einheit von Innovation und Kontinuität bei der nachkonziliaren Liturgiereform zum Ausdruck bringen und die Hermeneutik der Reform exemplifizieren.⁷³

Im Licht der Hermeneutik der Reform ist das Zweite Vatikanische Konzil wie jedes andere Konzil Glied in einer Kette, die in die Tradition hinein gebunden und zugleich in die Zukunft hinein offen ist. Papst Benedikt XVI. ist deshalb überzeugt, dass überall dort, wo die Rezeption des Konzils mit dieser «Hermeneutik der Reform» erfolgt ist, neues Leben gewachsen ist und neue Früchte herangereift sind.

Ein konsequenter Papst des Konzils

Vergleicht man die Grundsatzrede von Papst Benedikt XVI. zum Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl mit der Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. am Konzilsbeginn am 11. Oktober 1962 als auch mit der Abschlussansprache von Papst Paul VI. am Konzilsende am 7. Dezember 1965, findet man dieselbe Hermeneutik und kann man eine grundlegende Kontinuität bei den Päpsten während und nach dem Konzil feststellen. Papst Benedikt XVI. hat denn auch die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. als «weise Steuermänner des Schiffes des Petrus» in der Nachkonzilszeit gewürdigt, weil sie «einerseits die Neuheit des Konzils und gleichzeitig die Einzigkeit und Kontinuität der Kirche» verteidigt haben, «die immer Kirche der Sünder und immer Ort der Gnade ist».⁷⁴ Diesen Kurs des Schiffes Petri hat Papst Benedikt XVI. ohne jeden Zweifel dadurch weitergeführt, dass eines seiner zentralen Anliegen die ebenso konsequente als auch authentische Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist.

Dies bildet schon rein äußerlich den Rahmen des ganzen Pontifikats von Benedikt XVI., das während des 40-Jahr-Gedenkens an das Ende des Konzils begonnen hat und während des 50-Jahr-Gedenkens an den Beginn des Konzils beendet worden ist. Viel bedeutsamer ist freilich der innere Rahmen, der darin sichtbar ist, dass Papst Benedikt immer wieder Bezug auf die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils genommen und sein ganzes Lehramt auf dem Konzil aufgebaut hat.⁷⁵ Dies gilt nicht nur von den grundlegenden Konstitutionen, die natürlich den entscheidenden Schwerpunkt bilden. Weil in der Sicht von Papst Benedikt XVI. das Konzil vor allem vor der Aufgabe gestanden hat, das Verhältnis zwischen der Kirche und der modernen Welt neu zu bestimmen, hat er im Laufe des Pontifikates einen immer stärkeren Akzent gerade auf jene Dokumente des Konzils gelegt, die es mit diesem Verhältnis zu tun haben, nämlich die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, die Erklärung über die Religionsfreiheit und die Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.⁷⁶ Es ist von daher gewiss auch kein Zufall, dass Papst Benedikt XVI. die Hermeneutik der Reform ausgerechnet am Thema der Religionsfreiheit exemplifiziert und dabei dargelegt hat, dass die konziliare Reform der Kirche in der Tat zunächst ein Moment der Diskontinuität vor Augen bringt, aber zugleich getragen ist von einer tiefer liegenden Kontinuität mit der Tradition der Kirche.

Benedikt XVI. wird gewiss als Papst des Konzils in die Geschichte eingehen, der zudem in einer grundlegenden Kontinuität zum Konzilspapst Johannes XXIII. steht, in dem er einmal das «letzte große Echo» von Karl Borromäus, des großen Bischofs von Mailand und konsequenten Verwirklichers des Konzils von Trient, wahrgenommen hat, weil Johannes XXIII. mit seinem Konzil intendiert hat, jenen Impuls der Reform zu erneuern, «der in Borromäus gezündet hat».⁷⁷ Das Grundanliegen, das Papst Johannes XXIII. mit dem von ihm einberufenen Konzil verfolgt hat, hat er beim Segen *Urbi et Orbi* an Weihnachten 1961 mit den tiefen Worten zum Ausdruck gebracht, er wolle alle Bischöfe des Erdkreises um sich versammeln, «um über diese einzige und heilige, diese einzig notwendige Sache zu sprechen: Das ist die Liebe der Menschen als Brüder in der Verehrung des einzigen Vaters, in der so lebendigen Teilhabe am Leben und an der Gnade Gottes». Wenn wir bedenken, dass die ganze Theologie Benedikts um die Herzmitte der Liebe, der grenzenlosen Liebe Gottes zu uns Menschen und der Liebe von uns Menschen zu

Gott und zu den Mitmenschen kreist,⁷⁸ die er in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* so gelungen verdichtet hat, dann erweist sich Benedikt XVI. in diesem elementaren Sinn als ein ganz konsequenter Papst des Zweiten Vatikanischen Konzils.

ANMERKUNGEN

¹ Joseph RATZINGER, *Introductio / Entwurf einer Einleitungskonstitution*, in: Rudolf VORDERHOLZER – Christian SCHALLER – Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* Band 4, Regensburg 2011, 11–15, zit. 12, jetzt in: Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften* (= JRGS) 7/1, 125–132.

² BENEDIKT XVI., *Predigt in der Heiligen Messe zur Eröffnung des Jahrs des Glaubens am 11. Oktober 2012*.

³ Vgl. dazu die umfangreiche Arbeit von Ralph WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012.

⁴ Vgl. Gianni VALENTE, *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013; Manuel SCHLÖGL, *Joseph Ratzinger in Münster 1963–1966*, Münster 2012.

⁵ Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg i. Br. 1962; DERS., *Kirche im Konzil*, Freiburg i. Br. 1963, bes. 41–61.

⁶ Joseph RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 143–170, jetzt in: JRGS 7/1, 92–121.

⁷ Ebd. 155.

⁸ Ebd. 159.

⁹ Joseph Kardinal RATZINGER, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament*, in: DERS., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 109–130, zit. 115.

¹⁰ Joseph Kardinal RATZINGER, *Communio – ein Programm*, in: IKaZ Communio 21 (1992) 454–463, jetzt in: JRGS 7/2, 1106–1119.

¹¹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter KASPER*, Freiburg i. Br. 1986.

¹² George WEIGEL, *Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche*, München 2006, 197.

¹³ Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution «Lumen gentium»*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107–131, bes. 107–108.

¹⁴ Vgl. BENEDIKT XVI., *Rede bei der Begegnung mit dem Klerus von Rom am 14. Februar 2013*.

¹⁵ *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt. Vortrag des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961*, in: Peter PFISTER (Hg.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen*, Regensburg 2006, 159–172, jetzt in: JRGS 7/1, 73–91.

¹⁶ RATZINGER, *Die Ekklesiologie* (s. Anm. 13), zit. 109.

¹⁷ Vgl. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, bes. 91–173.

¹⁸ Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 139–159.

¹⁹ BENEDIKT XVI., *Rede bei der Begegnung mit den Bischöfen, die am Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzil teilgenommen haben am 12. Oktober 2012*.

²⁰ Aidan NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI. An Introduction to the Theology of Josef Ratzinger*, London 2007, 239.

²¹ Walter KIRCHSCHLÄGER, *Kirche im Aufbruch. Der Weg zum Konzil*, Wien 2012, 123.

²² Vgl. Paul Josef CORDES – Manfred LÜTZ, *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung. Eine Streitschrift*, Freiburg i. Br. 2013; Kurt KOCH, *Entweltlichung und andere Versuche, das Christliche zu retten*, Augsburg 2012, bes. 13–29: Entweltlichung als Leitmotiv einer Kirchenreform.

²³ BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft im Konzerthaus Freiburg i. Br. am 25. September 2011*.

²⁴ Joseph RATZINGER, *Stellungnahmen in Latein zu den von Kardinal Cicognani übersandten Konzils-Schemata*, in: JRGS 7/1, 133–141, zit. 135.

²⁵ Ebd. 136.

²⁶ Joseph RATZINGER, *Begründung der Änderungsvorschläge zu Band I der Schemata «Constitutionum et Decretorum»* (3. Oktober 1962), in: JRGS 7/1, 142–156, zit. 149.

²⁷ Joseph RATZINGER, *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»*, in: JRGS 7/1, 157–174.

²⁸ Joseph Kardinal RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1997, 84.

²⁹ Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1955.

³⁰ Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (= JRGS 2), Freiburg i. Br. 2009. Vgl. dazu Marianne SCHLOSSER – Franz-Xaver HEIBL (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (= Ratzinger-Studien, Band 2), Regensburg 2011.

³¹ Hansjürgen VERWEYEN, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg 2010.

³² Vgl. Thomas SÖDING, *Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger*, in: Frank MEIER-HAMIDI – Ferdinand SCHUMACHER (Hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg i. Br. 2007, 12–55.

³³ Joseph RATZINGER, *Bemerkungen zum Schema «De fontibus revelationis»*, in: JRGS 7/1, 157–174, zit. 157.

³⁴ Ebd. 165.

³⁵ RATZINGER, *Aus meinem Leben* (s. Anm. 28), 64.

³⁶ Joseph RATZINGER, *Zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei verbum»*, in: JRGS 7/2, 713–791, zit. 791.

³⁷ Vgl. Maximilian Heinrich HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existenzielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium*, Frankfurt/M. 2004; Thomas WEILER, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997.

³⁸ Vgl. vor allem Joseph RATZINGER, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: JRGS 7/2, 660–695.

³⁹ Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1951.

⁴⁰ Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg 2009, 103.

⁴¹ Joseph RATZINGER, *Vorwort zur Neuauflage von Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992, XIV.

⁴² Joseph RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 51.

⁴³ Joseph RATZINGER, *Mission gehört zum Wesen der Kirche. Entwurf zur Rede vor der 145. Generalkongregation am 8. Oktober 1965 zum Schema «De missionibus»*, in: JRGS 7/1, 287–289.

⁴⁴ Joseph RATZINGER, *Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis Ecclesiae / Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche*, in: JRGS 7/1, 223–236.

⁴⁵ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Besuch des Zentrums «Ad gentes» der Steyler-Missionare in Nemi am 9. Juli 2012*.

⁴⁶ *Ad gentes* 35.

⁴⁷ Vgl. Joseph RATZINGER, *Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes* (s. Anm. 6), 376–403, jetzt in: JRGS 7, 2, 919–951.

⁴⁸ Joseph RATZINGER, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes* (s. Anm. 6), 282–301, zit. 300, jetzt in: JRGS 7, 2, 980–1112.

⁴⁹ Vgl. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE (Hg.), *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del magistero pontificio e conciliare 1939–2012*, Città del Vaticano 2012, bes. 1141–1310.

⁵⁰ Joseph RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963; DERS., *Das Konzil auf dem Weg* (s. Anm. 42); DERS., *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965; DERS., *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, jetzt in: JRGS 7/1, 296–322, 359–410, 417–472, 527–575.

⁵¹ Vgl. *Begegnung von Papst Benedikt XVI. mit dem Klerus der Diözesen Belluno-Feltre und Treviso in Aronzo di Cadore am 24. Juli 2007*. Vgl. dazu bereits Joseph Kardinal RATZINGER, *Vorwort zur Neuauflage 2000: «Einführung in das Christentum» – gestern, heute morgen*, München 2000, 9–26.

⁵² Joseph Kardinal RATZINGER, *Wendzeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln 1991, 105–106.

- ⁵³ Joseph RATZINGER, *Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre* (s. Anm. 18), 383–395, bes. 383–385, jetzt in: *JRGS* 7, 2, 1064–1078.
- ⁵⁴ Joseph RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes* (s. Anm. 6), 147–170, zit. 163, jetzt in: *JRGS* 7, 1, 92–120.
- ⁵⁵ Vgl. Kurt KOCH, *Versöhnungsversuch mit schwerwiegenden Konsequenzen. Brief an die Gläubigen zur schwierigen Situation in der Kirche heute*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg i. Br. 2009, 97–111; DERS., *Streit um das Konzil. Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation in unserer Kirche*, in: ebd., 113–128.
- ⁵⁶ Joseph RATZINGER, *Der Katholizismus nach dem Konzil*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes* (s. Anm. 6), 302–321, jetzt in: *JRGS* 7, 2, 1003–1025.
- ⁵⁷ Vgl. Kurt KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg 2010.
- ⁵⁸ Joseph RATZINGER, *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre* (s. Anm. 18), 395–411, zit. 409, jetzt in: *JRGS* 7, 2, 1040–1059.
- ⁵⁹ Joseph Kardinal RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 29.
- ⁶⁰ Ebd. 28.
- ⁶¹ Ebd. 33.
- ⁶² Vgl. Joseph Kardinal RATZINGER, *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings*, in: *IKaZ. Communio* 16 (1987) 251–265, jetzt in: *JRGS* 7, 1, 615–638.
- ⁶³ BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit dem Klerus von Rom am 14. Februar 2013*, in: *BENEDETTO XVI, Non mi sono mai sentito solo. Gli ultimi discorsi di Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2013, 36–57, zit. 57.
- ⁶⁴ RATZINGER, *Die Ekklesiologie* (s. Anm. 13), zit. 109.
- ⁶⁵ Joseph RATZINGER, *Aggiornamento. Predigt in Rom am 12. Oktober 1982*, in: *JRGS* 7, 2, 1079–1086, zit. 1080 und 1085.
- ⁶⁶ *Erste Botschaft seiner Heiligkeit Benedikt XVI. am 20. April 2005*, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI I 2005*, Città del Vaticano 2006, 1–7.
- ⁶⁷ BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005*, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI I 2005*, Città del Vaticano 2006, 1018–1032.
- ⁶⁸ BENEDIKT XVI., *Vorwort zu JRGS 7/2*, 5–9, zit. 9.
- ⁶⁹ Vgl. Kurt Kardinal KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen der Hermeneutik bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität*, in: BENEDIKT XVI. UND SEIN SCHÜLERKREIS – K. KARDINAL KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 21–50.
- ⁷⁰ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang* (s. Anm. 67), cit. 1024.
- ⁷¹ BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 3.
- ⁷² *Brief des Heiligen Vaters Papst Benedikt XVI. vom 7. Juli 2007 an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Apostolischen Schreibens Motu proprio Summorum pontificum über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform*, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI III, 2 2007*, Città del Vaticano 2008, 20–29.
- ⁷³ Vgl. Kurt Kardinal KOCH, *Die Konstitution über die Heilige Liturgie und die nachkonziliare Liturgiereform. Innovation und Kontinuität im Licht der Hermeneutik der Reform*, in: BENEDIKT XVI. UND SEIN SCHÜLERKREIS – KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 69), 69–98.
- ⁷⁴ BENEDIKT XVI., *Generalaudienz am 10. März 2010*.
- ⁷⁵ Vgl. BENEDETTO XVI, *Pensieri sul Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 2012.
- ⁷⁶ Vgl. BENEDIKT XVI., *Vorwort*, in: *JRGS* 7/1, 5–9. Vgl. auch BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Verleihung des «Benedikt XVI.-Preises» 2012 am 20. Oktober 2012*.
- ⁷⁷ Joseph RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre* (s. Anm. 18), 263–281, zit. 279.
- ⁷⁸ Vgl. Kurt Koch, *Die Offenbarung der Liebe Gottes und das Leben der Liebe in der Glaubensgemeinschaft der Kirche*, in: Michaela C. HASTETTER / Helmut HOPING (Hg.), *Ein hörendes Herz. Hinführung zur Theologie und Spiritualität von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.*, Regensburg 2012, 21–51.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

TRANSFIGURATION

Verklärung zur Kenntlichkeit

Angeboten seien hier Gedanken zur Kunst, und zwar zu heutiger, wie etwa die Werke des Bildhauers Klaus Simon, zunächst im Rückblick auf die Entdeckung von Alltags-Dingen im vergangenen Jahrhundert, von dort zur Aufmerksamkeit auf alltägliche Dinge überhaupt¹ und uns selbst in unserem Alltag. «Simon ‹vernutzt› nicht das Holz als Material zur Verwirklichung vom Werkstoff unabhängiger künstlerischer Ideen. Das Material – nicht das Holz, sondern der Baum, das konkrete Individuum, ein Lebewesen im übrigen, das noch lange lebt, selbst wenn es ‹gestorben› ist – ist zugleich sein Thema, Gegenstand seines gestalterischen Interesses, Inhalt und Ausgangspunkt der Formgebung.»² So war zu seinem Projekt ‹Morgen› im Gothaer Schlosspark 1995 dort in der Zeitung zu lesen, er habe einer ‹Eiche als Skulptur ein zweites Leben› gegeben.

«Transfiguration» – wörtlich: Hinüberformung, Umgestaltung – wird in der christlichen Tradition über die buchstäbliche Bedeutung hinaus zur Bezeichnung für die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor. Am bekanntesten ist wohl die ‹Trasfiguratione› von Raffaello Sanzio, sein letztes Gemälde, heute in den Vatikanischen Museen zu sehen. – Kunstphilosophisch kommt sicher manchem das Buch von Arthur C. Danto in den Sinn.³ Es hat mich vor dreißig Jahren fasziniert und soll auch hier zum Ausgangspunkt unseres Gedankenganges dienen.

1. Verklärung zum Kunstwerk?

Danto hat den Titel nicht erfunden, sondern einem Roman Muriel Sparks entnommen. Wie die britische Schriftstellerin ihm schrieb, hatte dabei auch sie an Kunst gedacht. Ob allerdings in seinem Sinn? Danto dachte nicht an

JÖRG SPLETT, geb. 1936, Studium der Philosophie bei Max Müller, Assistent Karl Rahners. Prof. em. für Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie München.

Lebendiges, Pflanze, Tier oder Mensch, sondern war damals beeindruckt von der Verwandlung banaler Handels-Objekte in Werke der Kunst. Es geht besonders um Andy Warhols *Brillo-Boxes*: Kartons im Supermarkt, für je zwei Dutzend Putzschwämme aus Stahlwolle. Doch zuvor erinnert er an Marcel Duchamp, «der als erster das subtile Wunder vollbrachte, Objekte der Lebenswelt [dt.] aus ihrer banalen Existenz in Kunstwerke zu verwandeln: einen Kamm, einen Flaschenständer, ein Velorad, ein Urinal» (10).

Und zum letzten Ready-made, Duchamps *Fountain* (Fontäne) von 1917, kommt nun das Taborgeschehen zu Wort: Das «Porzellangefäß lässt sich wahrnehmen als «strahlend weiß», um die Worte des Evangelisten Lukas in seinem Bericht von der ursprünglichen Verklärung zu gebrauchen (Lk 9, 29)». Allerdings geht es dem Autor nicht um «vielleicht die ästhetische Umformung einer wesentlich christlichen Lehre», dass nämlich der Geringste «in heiliger Gnade erstrahlt». Ihn fasziniert, wie eine «tiefe philosophische Originalität» zu derart banalen Dingen greift, dass sie «selbst nach der Metamorphose» sich ästhetischer Kontemplation verweigern. Was also macht aus Alltagsdingen Werke?

Wer das Buch kennt, wird um Nachsicht gebeten und mag das Folgende überschlagen. Danto greift für die Erörterung zu einem Bild, durch das Søren Kierkegaard sein Lebensgefühl veranschaulicht sieht:⁴ «Durchzug durch das Rote Meer». Eine rote Tafel (die Israeliten schon weitergezogen, die Ägypter ertrunken). Er ergänzt es (17f) durch weitere genau gleiche Stücke mit den Titeln: «Kierkegaards Stimmung», «Roter Platz» (eine Moskau-Landschaft), nochmals «Red Square» (jetzt minimalistisch: «Rotes Quadrat»), «Nirwana» (die «rote Wüste» des Samsara, das das Nirwana ist – doch ohne es zu wissen), eine von Giorgione rot grundierte Leinwand für ein nicht mehr geschaffenes Werk, schließlich eine rote Fläche (ein Reststück Fußbodenbelag?) die kein Kunstwerk ist. Einem «düsteren jungen Künstler», hier «J.» genannt, missfällt die Diskriminierung. Er trägt seinerseits ein rotes Bild bei: «Ohne Titel». Aber das beseitigt die Ausgrenzung nicht: sein Bild ist ein Werk über nichts, Dantos rotes Stück jedoch kennt keinerlei «über», ihm fehlt jegliche «aboutness» (20). «So bleibt nur noch die Wahlmöglichkeit offen, die J. nun realisiert: die umstrittene rote Fläche zum Kunstwerk zu *erklären*» (20 f).

«Welche Art von Prädikat *ist* «ein Kunstwerk» überhaupt?» (26) Danto befasst sich ausführlich mit der altehrwürdigen Mimesis-Theorie Platons wie seines Schülers Aristoteles. Dieser weist auf unser Vergnügen an sorgfältigen Nachahmungen hin, bei Dingen, die wir in der Realität nicht schätzen (35)⁵ – während bei seinem Lehrer die Gefahr von Illusion zum Thema wird.

Beim Nachahmen geht es um Darstellung, Repräsentation. Und dies in einer bezeichnenden Doppelung von «Erscheinung»: a) Gegenwart =

Dasein des Göttlichen selbst (im Ritual), b) Vergegenwärtigung seiner (auf der Bühne). Hier kommt die «psychische Distanz» einer «ästhetischen» Einstellung ins Spiel (die sich in bestimmten Fällen moralisch verbietet – 47).

Dabei wird also deutlich unterschieden – und offenbar nicht in jedem Fall einfach nur konventionell. Zwar hat J. schlicht ein Stück Auslegeware zu einem «Werk» erhoben; aber wenn sich bei einem Gemälde herausstellt, es sei statt gefertigt, rein zufällig entstanden? Dann würde eine solche Ehrung widerrufen (60f).

Nach Überlegungen zu Inhalt, Verursachung, Philosophie und Kunst ergibt sich, dass man von einer Kunst-Definition nicht erwarten darf, «dass sie uns einen Prüfstein für das Erkennen von Kunstwerken liefert» (101). Auch die ästhetische Reaktion hilft hier nicht. Sie setzt die Unterscheidung voraus und ist anders gegenüber Kunstwerken und der Schönheit bloßer Dinge (176). Da es keine Tatsachen/Beobachtungen ohne Theorie gibt, können ununterscheidbare Fakten Unterschiedlichstes bedeuten. Nach den roten Tafeln eingangs begegnen (186ff) als Ergebnis eines Künstler-Wettstreits zwei gleiche geometrische Gebilde: hochkant gestellte Rechtecke, mit jeweils einer waagerechten Querlinie in der Mitte. Das eine verbildlicht Newtons drittes Gesetz, das Reaktionsprinzip, die Gleichheit von Aktion und Reaktion, Massendruck und -gedrückt (hier von oben nach unten und umgekehrt), das andere zeigt, im Blick auf das erste Gesetz, das Trägheitsprinzip, die Bahn eines einzelnen Partikels. Statisch, flächig das eine, dynamisch, linear das andere. Solchen Deutungen voraus liegt jene Interpretation (hier vorgegeben), die ein beliebiges Objekt «in ein Werk verwandelt»: Diese «Interpretation ist so etwas wie eine Taufe, aber nicht im Sinne einer Namensgebung, sondern einer neuen Identitätsgebung, einer [Aufnahme in die] Gemeinschaft der Auserwählten» (193 – «artistic identification»). Sie ist (194) verwandt mit der magischen, mythischen – und der religiösen Identifikation (Eucharistie – 194). Die Frage nach dem Kunstwerk wird so zu der Frage danach, «wann eine Interpretation eines Dings eine künstlerische Interpretation ist» (208).

Ein Kunstwerk stellt dar, aber nicht alle Darstellungen sind ein Kunstwerk; etwa nicht Diagramme, Säulen oder Kreissegmente zur Veranschaulichung von Wahlergebnissen. Beim Werk tritt zur Information eine persönliche «Färbung» hinzu. Ihr gilt das Schlusskapitel: Metapher, Ausdruck und Stil. – Eine Metapher präsentiert ihr Sujet «und darüber hinaus die Weise, in der sie es präsentiert» (287). Und dieser Weise eignet ein bestimmter Ausdruck. Danto zitiert (295) Kenneth Clark zu Rembrandts Bild von Hendrickje Stoffels als Bathseba: «Man blickt auf die unerschrockene Formgebung ihres rundlichen, massigen Körpers, der mit solcher Liebe gesehen wird, dass er schön wird.» Im Wie des Ausdrucks schließlich zeigt der Künstler sein eigenes Wie-sein: sich selbst: «Le style est l'homme même»

(Buffon, 300). «Interessant und wesentlich an der Kunst ist also die spontane Fähigkeit des Künstlers, seine Art, die Welt zu sehen, für uns sichtbar zu machen – nicht einfach so, als ob das Gemälde wie ein Fenster wäre, sondern so, wie sie durch ihn gegeben ist» (313).⁶

Danto kehrt zur *Brillo Box* zurück. Diese Verklärung verändert nichts, macht nur Kunststrukturen bewusst, die einer historischen Entwicklung bedurften. Aus philosophischer Sicht, meint Danto, sei dieser Schritt irgendwann, so oder so sozusagen unvermeidlich gewesen, und damit zugleich witzlos und nicht mehr nötig. «Als Kunstwerk aber tut [der Karton – so der Schlusssatz], was Kunstwerke immer schon getan haben – er veräußerlicht eine Weise, die Welt zu sehen, er drückt das Innere einer kulturellen Epoche aus und bietet sich als ein Spiegel an, um unsere Könige beim Gewissen zu packen».

2. Verklärung zur Kenntlichkeit

Warhols Coup sei hier nicht diskutiert. Zu ergänzen wäre indes, dass er nicht einen der echten Kartons transfiguriert hat, in denen die *soap pads* verkauft wurden, sondern aufwändig eine große Anzahl von Nachbildungen aus Holz hat herstellen lassen, aus denen dann, nach entsprechender Farbgrundierung, durch Siebdruck Replikate («Tromp-l'œil-Skulpturen») wurden. Zur Empörung übrigens von James Harvay, von dem das Karton-Design stammte und der mit solchen Industrie-Aufträgen sein eigenes abstrakt expressionistisches Kunstschaffen finanzierte. – Ebenso wenig will ich mich mit Danto und seiner These vom Ende der Kunst auseinandersetzen.⁷

Es geht uns überhaupt nicht um die Aufregungen jener Zeit, sondern (sie freilich mit bedacht) um die Sache, also Kunst und Kunstwerk überhaupt. Verklärung bei Danto heißt, dass ein gewöhnliches Ding zum Kunstwerk geadelt wird. Was ist ein Kunstwerk? Ein Ding, in dem ein Mensch seine Weise, die Welt zu sehen, veräußerlicht? Nun verraten wir erstens unsere Weltsicht nicht allein durch Kunstwerke, sondern auch durch andere Künste: Kochkunst, Kleidung, Wohnungseinrichtung. Daher ja die bekannte Devise von Beuys, jeder Mensch sei ein Künstler. Das aber führt zu einer zweiten Frage: Warum adelt es einen Gegenstand, wenn der Mensch darin seine Weltsicht ausdrückt? Eine erste Antwort darauf läge in einer Anmerkung zu Punkt 1: Nicht jede Veräußerlichung muss eine bewusste, beabsichtigte Versichtbarung sein. Kunstwerke sollte man nur solche Dinge und Kunstschaffen nur solche Tätigkeiten nennen, die als derartige Äußerungen gedacht und beabsichtigt sind.

Aber genügt das? Gälte das nicht von jeder Wortmeldung und Einrede am Stammtisch? Von Hans-Jürgen Müller erschien 1976 das Buch «Kunst

kommt nicht von Können».⁸ Der Titel begegnet einer der häufigsten Einreden, auf die damals die neue Kunst traf: «Das kann ich auch.» Und er war natürlich nicht wörtlich, oder besser: buchstäblich zu lesen. Können bezog sich hier nämlich auf das, was den Laien an Kunstwerken beeindruckt: Handfertigkeit und erlernbare Technik. Schon auf Seite 12 des Buchs erfahren wir mit dem Autor, dass es stattdessen ums Erfinden geht. Auf sein «... ich auch» hin hat ihm nämlich der Bildhauer Hans-Peter Fitz Stift und Papier in die Hand gedrückt – mit dem Zusatz: «Aber keine Kopie von irgendetwas, das Sie kennen.» Was damit gemeint war, verstehen wir nach dem Bedachten besser als der junge künftige Galerist: Werke, die er kannte, gaben ja die Sicht ihrer Urheber wieder: wie stand es um die seine?

Es war also mitnichten darum zu tun, sich etwas auszudenken. Es musste ihm ein- und zufallen, ihm zustoßen – indem er darauf stieß (anstatt dass gegen Einfallslosigkeit sich «Kreativität» mobilisieren ließe). Der Künstler adelt, hat es geheißt; doch weder Zufall noch Belieben verleihen Adel: «Ehre, wem Ehre gebührt». Das Auge ist es, das den Maler macht, wie das Ohr den musikalischen Meister.⁹ Erfindung heißt demnach: erblicken, finden, was dem Blick der anderen bisher entgangen ist. Kunst ist Schule des Sehens.

Dazu wäre wieder einmal George MacDonald anzuführen. In seinem Jugendroman *At the back of the north wind* erklärt die schöne Dame Nordwind (der Tod) dem kleinen Diamant, was ein Poet sei:¹⁰ «ein Mann, der sich über etwas freut und nun versucht, andere Menschen an seiner Freude teilnehmen zu lassen – A poet is a man who is glad of something, and tries to make other people glad of it too.» – «Poet» heißt wörtlich «Macher» (schon Platon¹¹ spricht an, dass man den Namen einigermaßen willkürlich auf die Dichter beschränkt hat).

Es geht um eine persönliche Sicht; aber die ist keineswegs bloß subjektiv. Sie entdeckt Ungesehenes in der Realität. Um den Preis des Verdachts, nicht modern zu sein, hat Theodor W. Adorno auf Erfahrung bestanden: auf der Realität dessen, was uns trifft, im Widerspruch zu Watzlawicks These von der reinen Subjektivität der Ordnung.¹² Das gilt vom Finster-Übermächtigen: «Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden.»¹³ Es gilt ihm auch für die Schönheit in der Natur, die darum hier – nach Hegel – wiederum Gewicht erhält.¹⁴ «Je mehr Subjekt die Betrachtung [in Welt und Werk] hineinsteckt, desto glücklicher wird das Subjekt selbstvergessen der Objektivität inne».¹⁵ Und ein Kunstwerk lässt dies auch andere in den Dingen erblicken. So sehen seit den Impressionisten alle mit eigenen Augen die Farben der Schatten (wie seit den Expressionisten die Farben in einem Gesicht?).

Damit aber zeigt sich Verklärung als das Gegenteil von Überhöhung, Verschönerung, gar «Behübschung». Der Verklärte auf Tabor wurde nicht seiner Wirklichkeit enthoben, sondern vielmehr vorübergehend in deren Wahrheit offenbar. Wenn Paulus im Brief an die Philipper (2, 5–11) einen frühen Hymnus zitiert: Christus habe «es nicht (triumphierend) wie einen Raub betrachtet, sich so zu verhalten, wie es Gott entspricht, sondern hat sich selbst völlig zurückgenommen», dann lasse ich mich von Norbert Baumert belehren, dass Paulus hier nicht von der Menschwerdung des Logos in Gott handelt, «das hier nicht etwa der ewige, transzendente Sohn, sondern *Christus Jesus*, also der geschichtliche Jesus, jener, der bereits Mensch *geworden war*,» gemeint ist. Nach neueren Erkenntnissen ist sogar zu übersetzen: «Er, der in Art und Form von Gottes Wesensgestalt war, hat das Gott entsprechende Verhalten völlig als seinen rechtmäßigen Besitz (als Nicht-Raub) betrachtet. Doch nahm er sich selbst zurück, nachdem er eine Knechtsgestalt ergriffen hatte, als ein wirklicher Mensch geboren...»¹⁶

Verklärt heißt dann auch der Auferstehende (Isenheimer Altar!) und der Auferstandene, unkenntlich zunächst, «verfremdet», schließlich doch erkannt, in Emmaus wie am See (Lk 24, 13–35; Joh 21¹⁷). Verklärt – statt verheilt und verschwunden – sind insbesondere seine Wunden.

Nicht anders verhält es sich mit der ästhetischen Transfiguration. Ernst Bloch hat einmal gefragt, und diese Frage 1965 im Gespräch mit Fritz Vilmar erneut aufgenommen, ob in der Sowjetwirklichkeit sich der Marxismus etwa bis zur Kenntlichkeit verändert habe.¹⁸ In diesem Sinn hört man auch von Porträts und Porträtisten, bei ihnen seien die Dargestellten ähnlicher getroffen, als sie selbst es sich seien. Von Lucian Freud berichtet Martin Gayford den Ausspruch: «Ich möchte, dass meine Porträts die Menschen *zeigen*, statt ihnen zu *ähneln*. Es geht nicht darum, wie das Modell auszusehen, sondern das Modell zu sein.»¹⁹

Geht es aber darum, dann ist es nun doch mit dem Auge allein und bloßem Behaupten nicht getan. Ein «trockenes Versichern»²⁰ genügt nicht. Das Auge – oder vielmehr Geist und Herz, die sich seiner bedienen – bedürfen der Hand. Was der Künstler gesehen hat, will er zeigen. Und das muss er können. Für das plastische Gebilde lesen wir das in einem berühmten Sonett von Michelangelo (die beiden ersten Zeilen sprechen nochmals vom – er-findenden – Auge):

Es plant der größte Künstler keine Form
Die nicht der Marmorblock schon in sich schlösse
Mit seinem Allzuviel, und nur die Hand,
Die sich dem Geiste fügt, dringt zu ihr hin.²¹

Was aber von gehauenen Bildern gilt, gilt auch von gemalten. Selbsteigene Wirklichkeit wird weder gesucht noch erfunden, sondern entdeckt. Sie

findet sich, indem sie jemanden findet, dem sie sich aufträgt. Der Bildner aber und sein Bild zeigen dann nicht nur, was sie zeigen, sondern zugleich auch ihr Zeigen – und das Sich-Zeigen dessen, was sie derart zeigen. Will sagen: dessen Wahrheit.

3. Aufglanz der Wahrheit: Schönheit

Was ist Wahrheit? – Bekannt ist Augustins Bestimmung: «Verum mihi videtur esse id quod est – wahr sei, was ist.»²² Doch sie ruft nach Präzisierung; denn die Wörter «wahr» und «seiend» besagen doch nicht das selbe. «Wahr» hat klassischerweise zwei Bedeutungen. Zunächst meint es die Qualität einer Behauptung. Eine Aussage heißt wahr, schreibt Aristoteles, wenn sie ausspricht, was ist (bzw. verneint, was nicht ist).²³ Und das meint wohl auch, wenngleich verkürzt, Augustinus.²⁴

Eine Behauptung ist wahr, wenn zutrifft, was sie vertritt. Doch nicht jedes Urteil, das zutrifft, ist auch schon wahr. Zwar ist es dann richtig; doch zur Wahrheit des Urteils gehört, dass es nicht bloß etwas Zutreffendes feststellt, sondern damit das Beurteilte auch ihm entsprechend, sachgemäß vorstellt. Hugo Staudinger und Wolfgang Behler nennen Sätze wie «Der Mensch ist eine un stabile Fett-Eiweiß-Verbindung» als Beispiele dafür, dass richtige Aussagen das Wesentliche eher zudecken als sichtbar machen können.²⁵ Diese Verdeckung kann so weit gehen, dass nicht einmal die Summierung oder Systematisierung derartiger Richtigkeiten in die Wahrheit führt. Eine Feststellung mag also unbestreitbar richtig sein und doch nicht einmal den Namen einer Teil-Wahrheit verdienen; man könnte sie nur eine Halbwahrheit nennen, womit man bezeichnenderweise etwas anderes meint als die Hälfte der Wahrheit.

Auch dazu ein Beispiel: Berichtet jemand, Herr X habe im laufenden Jahr seine Gattin (noch) nicht geschlagen, und man erhält dann die «Zusatzinformation», er habe das in seiner langen Ehe noch niemals getan, dann stellt dies nicht bloß die Ergänzung einer Teilwahrheit dar, sondern die *Richtigstellung* einer Halbwahrheit: einer infamen Unterstellung.

Für einen vollen Wahrheitsbegriff ist indes noch eine weitere Dimension zu bedenken. Zur Subjekt-Objekt-Beziehung tritt das Subjekt-Subjekt-Verhältnis hinzu; denn in einem Urteil spricht man nicht nur über etwas oder jemanden, sondern auch stets zu jemand (und sei es man selbst).

«Das Konkrete ist die Wahrheit», «Das Wahre ist konkret», liest man bei Hegel,²⁶ und dieser nimmt damit neutestamentliche Hinweise auf. So verlangt der Epheserbrief (4, 15), wir sollten «wahrheitend in Liebe sein – ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ». Denn Wahrheit, soll sie wirklich wahr sein, muss auch in dem Sinn konkret sein, dass sie nur liebend erblickt und gesagt

werden kann. Oder anders: eine Wahrheit, die man jemandem «an den Kopf werfen» wollte, würde eben dadurch eine bloße Richtigkeit.²⁷

«Wahrheit ist stets für den Menschen und die Menschlichkeit... Denn Wahrheit ist nicht neutral; sollen Menschen in und mit Wahrheit leben können, muss sie menschlich sein, oder das Leben würde unwahrhaftig und ein Zusammenleben unmöglich.»²⁸ Darum ist nicht alles, was stimmt, auch wahr – wie gesagt; darum kann aber auch umgekehrt «eine banale Richtigkeit unvermittelt zur brisanten Wahrheit werden oder zur Waffe in ihrem Dienst» (ebd.). So die schlichte Feststellung des Kindes, dass der Kaiser nackt sei.

Wo aber ein Urteil wahr, ent- und aufdeckend ist, da ist dies ursprünglicher der Urteilende selbst. Damit sind wir aus dem Feld bloßer Sätze und Urteile in die Vieldimensionalität des Humanen gelangt: Unter Wahrheit verstehen wir nicht nur eine Eigenschaft von Sätzen; wir sprechen auch von einem wahren Freund. Das mag zunächst einmal bedeuten, jemand sei in dem Sinn aufrichtig und wahr, dass er sich gibt, wie er ist – und er zeige die Dinge wirklich so, wie er sie sieht. So schreibt Karl Rahner: «Wahrheit ist nicht zuerst das richtige Erfassen eines Sachverhalts, sondern zunächst das Vorkommenlassen des eigenen personalen Wesens, in dem man sich selbst stellt ohne Verstellung, sich annimmt und dann auch anderen gegenüber dieses wahrgenommene Wesen vorkommen lässt in Wahrhaftigkeit.»²⁹

Dann aber meint diese Rede nicht bloß, jemand zeige sich, wie er sei, sondern er sei und zeige sich als wahrer Freund. Auch hier geht es um den Zusammenfall von «Vorstellung», «Idee», und Wirklichkeit. Nur sind jetzt nicht mehr Urteil und Vorstellung wahr; sondern umgekehrt heißt die Wirklichkeit so, weil sie der Vorstellung von ihr entspricht: weil sie «ideal» ist, d.h. die Idee ihrer selbst, ihren Entwurf erfüllt. Weil sie ist, was sie sein soll.

Was also ist Wahrheit? Wahrheit meint das Offenbar-sein, oder (noch knapper und radikaler) das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden.

Entsprechend findet sich bei Augustinus dann auch die folgende Definition: «Veritas est, qua ostenditur id quod est – Wahrheit ist, wodurch sich zeigt, was ist.»³⁰ Theologisch wäre dann streng genommen nicht Gott(-Vater) Wahrheit zu nennen. Dessen Erscheinung, «Bild» (Kol 1, 14) und Für-uns-da-sein ist vielmehr der Sohn: das *Wort*. (Er legt «für die Wahrheit Zeugnis ab» (Joh 18, 37); «Ich bin die Wahrheit...» (Joh 14, 6)).

Wahrheit als Sich-zeigen, als Da-sein des Seienden, dessen, was ist. Damit hat sich freilich der Wahrheitsbegriff verändert. Kantisch gesprochen, ist das «Ding an sich», die Wirklichkeit (Hegel) «an und für sich», uns unzugänglich. Wir haben es immer nur mit «Phänomenen» zu tun: Erscheinungen. Die Phänomene sind zwar Erscheinungen nicht von nichts, sondern entspringen der «Affektion» des Subjekts durch das Ding an sich (wörtlich:

dessen Dazutun), doch ihre konkrete Gestalt verdankt sich entscheidend den vorgängigen Anschauungsformen und Stammbegriffen (= Kategorien) des Subjekts.

Hier sei nun erst einmal daran erinnert, dass man seit je gewusst hat, dass im Erkennen sich eine Übereinkunft vollzieht. Das Subjekt ist nicht schlicht passiv, sondern es empfängt. Und Empfangen (im Griechischen gibt es ein eigenes «genus verbi» dafür, das Medium) ist in gewisser Weise sogar «aktiver» als Aktionen: ab einem bestimmten Punkt der Ermüdung etwa mag einer noch stimmig reden, aber nicht mehr wirklich zuhören können.³¹ Ein traditioneller Spruch lautet: «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur – was immer aufgenommen wird, wird in der Weise des Empfängers aufgenommen.» Und das sagt nicht bloß etwas über den Erkennenden: Sich beobachtet spüren verändert Situation und Verhalten.

Erkennen war für die Alten ein Einungsvollzug;³² Erkenntnis verstanden sie gleichsam als Kind von Subjekt und Objekt: nicht einfach diese selbst, doch ihre Wirklichkeit (= von ihnen erwirkt). Im Deutschen nutzt mancher die Möglichkeit, zwischen Wirklichkeit und Realität zu unterscheiden. «Wirklichkeit» bezeichnet dann die Realität, insofern sie in der Begegnung mit dem Subjekt durch dessen Auffassungsweise mitbestimmt wird. Ist die Rose rot, wenn niemand sie anschaut? Sie (selbst) ist so, dass sie für uns, wenn wir sie anschauen, rot (als rot da) ist.

Die Neuzeit, unter Maßgabe der (mesokosmischen) Physik, die durch das Subjekt sozusagen «kürzen» konnte (wer auch immer einen Tisch maß oder wog, kam zum gleichen Ergebnis), hat diesen altbekannten Sachverhalt vergessen. Darum musste die Entdeckung, dass in der Mikrophysik unser Messen das Objekt verändert, wie ein Schock wirken. So bringt das 20. Jahrhundert Reaktionen bis hin zu einem «radikalen Konstruktivismus», der ebenso wenig dialogisch ist³³ wie vorher etwa der marxistische Abpiegelungs-Realismus.

Müssen wir – als endliche Wesen – aber beanspruchen, unser Gegenüber, die Welt überhaupt, schließlich Gott so zu erkennen, wie sie «an und für sich» sind, statt uns damit zu begnügen, sie in ihrem (wirklichen, wahren) Für-uns-Sein zu erkennen? Warum sollten wir jemand dann erst kennen, wenn wir wüssten, wie er außerhalb unseres In-einander-Blicks blickt? (Die Person als solche wird grundsätzlich nur in Selbstkundgabe offenbar.³⁴)

Den Aufglanz solcher Wahrheit, der «Wesensform», nennt Albert der Große Schönheit.³⁵ Nach Thomas von Aquin ist schön, was im Anschauen gefällt.³⁶ Das Schöne bestimmt sich nach ihm durch die drei Momente Ganzheit und Vollkommenheit, gebotene Stimmigkeit oder Zusammenklang und schließlich *claritas*, also Helligkeit, Deutlichkeit. Steckt darin dann doch der Aufglanz?³⁷

Wenn aber Schönheit die *claritas* der Wahrheit ist, wie hat dann eine abscheuliche Wahrheit zu erscheinen? Nach alter Tradition liebt es der Teufel, sich als ein Engel des Lichts zu maskieren. Wie ihn in seiner Wahrheit zeigen? – Dazu sei an einen der Texte erinnert, die vor Jahren Hans Sedlmayr unter dem Titel «Kunst und Wahrheit» zusammengestellt hat. Der Text ist seinerseits die kommentierte Erinnerung an «vier Texte zur Unterscheidung der Geister in der Kunst». ³⁸

Das erste Zitat stammt von Bonaventura: Ein Bild ist schön, wenn es 1. gut gemacht ist und 2. den, den es meint, auch gut darstellt (ein Teufelsbild ist schön, wenn es seine Abscheulichkeit gut herausbringt). ³⁹ Im zweiten Zitat kommentiert Hugo von St. Victor den Pseudo-Areopagiten Dionysius: Gott muss durch unähnliche, fremde Gestalten gelobt werden, weil ihm nichts ähnlich, er ein *totum aliud* ist. ⁴⁰

Ohne dies näher zu kommentieren, tun wir den Sprung ins Heute: «Unter Betonung der Herausarbeitung der Sichtbarkeit der Dinge als de[s] originären Ziel[s] der bildenden Kunst wird die prinzipielle Bindung der Kunst an das Schöne als *πρῶτον ψεῦδος* [proton pseudos], als Grundirrtum zurückgewiesen.» ⁴¹ In der Tat begegnet der Schönheit heute beinahe ausnahmslos nur Misstrauen und Abwehr. Adorno: «Keine Schönheit kann heute der Frage mehr ausweichen, ob sie denn auch schön sei.» ⁴² Er schreibt vom «Gestank der himmlischen Rosen». Kunst dürfe sich nicht etwa als *l'art pour l'art* in bloßen Gegensatz zur hässlichen Wirklichkeit setzen (352), als «Verschönerung des Lebens ohne dessen Veränderung» (382). Andererseits bleibt Adorno dabei: In welcher Form auch immer, gehöre zur Kunst der Hinweis auf das, was schön sei, Hinweis auf Frieden (383). Dies gewiss heute in Aufnahme des Hässlichen; doch «in der Absorption des Häßlichen ist Schönheit kräftig genug, durch ihren Widerspruch sich zu erweitern» (407). ⁴³

Stehen wir damit nicht wieder bei der klassischen Frage, ob das Schöne zu den Transzendentalien gehöre? Ob also alles schön sei? Dagegen spricht, dass Schönheit, mehr als «wahr» = erkennbar/erkannt und «gut» = wollbar/zur wollen/gewollt, ein Höhenbegriff ist. Sie meint ja nicht einfach Wahrheit, sondern deren Aufglanz.

Ein Ausweg ins pur Subjektive kommt nach dem Bisherigen nicht mehr in Betracht. ⁴⁴ Vielleicht ist hier letztlich nur theo-logisch weiterzukommen. Sogar in Doppelrichtung, will sagen: in Auf- und Abstieg. Simone Weil hat der Kirche vorgehalten, dass sie in ihrer Tradition zu wenig von der Schönheit als Weg zu Gott Gebrauch gemacht hat. Sie erschließe sich allen Menschen, gerade den Armen. ⁴⁵ In unserer Zeit ist natürlich Hans Urs v. Balthasar zu nennen. Der erste Teil seiner großen Trilogie trägt den Titel «Herrlichkeit». ⁴⁶ Und dahinter steht Gottes Urteil aus dem ersten der biblischen Bücher (Gen 1, 31): «Gott sah alles, was er gemacht hatte: והנה טוב מאד (w^chinneh-tow m^cod) – und siehe: schön sehr.» ⁴⁷

Unser Weg hat uns wieder zum Titel geführt, unter dem er steht: Transfiguration. Johannes B. Lotz zitiert im Vorwort seiner Ästhetik Wilhelm Hausenstein mit Sätzen zu Rembrandt: «Rembrandt verwandelt – und das Verwandelnkönnen ist die Mitgift des großen Künstlers. Nicht nachahmen, nicht Naturalismus! Auch nicht freihin erfinden, auf Kosten der Natur und aus alberner Verachtung des Gegenständlichen! Sondern verwandeln! Das ist die Kunst. Verwandeln...». ⁴⁸

Hausenstein meint damit das Gegenteil jener verzweifelten Ausflucht, die Friedrich Nietzsche im Blick auf Raffaels *Trasfiguratione* gesucht hat: Einzig ästhetisch sei die Welt zu rechtfertigen, also entwirklicht, zu bloßem Schein depotenziert. ⁴⁹ Die Realität sei unerträglich; sie müsse verwandelt werden in Traum. «Die Wahrheit ist häßlich: *wir haben die Kunst*, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.» ⁵⁰

Kunst ist nicht Lüge, obwohl Künstler wie Werke zu lügen vermögen: indem sie nicht bloß Schmerz und Leid, sondern auch das Böse verklären. Sedlmayr hat unter seinen Texten über Wahrheit und Kunst auch Gedanken Franz v. Baaders aufgenommen, die einen doppelten Selbstüberstieg zur Sprache bringen, einerseits Transszendenz ins Mystische, andererseits eine Transdeszendenz ins Infernal-Dämonische. Es gebe ein künstlerisches Bemühen, «um – nicht ohne Geburtswehen – das Brautkleid der himmlischen Sophia [...] auszuwirken», aber auch «den schwarzen Schleier der Hekate». ⁵¹

Tatsächlich hat auch der «zum Rühmen Bestellte» ⁵² nicht bloß zu rühmen. Der Wahrheit ist oft genug nur so die Ehre zu geben, dass man das Falsche als solches denunziert, indem man seine Lüge entlarvt und das Übel als Übel vorführt. Rühmung wird dann zur Klage, die die Befreiung verdeckter, verstellter Wahrheit einklagt.

Dazu bedarf es freilich nicht bloß (oder nicht einmal?) der Verwandlung der Welt, sondern vor allem und eigentlich der unser selbst. ⁵³

★ ★ ★

Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert,
drin sich ein Ding dir entzieht ...

...

Was sich ins Bleiben verschließt, schon *ists* das Erstarre ⁵⁴

Halten wir uns dem Wandel zwischen die Zähne,
daß er uns völlig begreift in sein schauendes Haupt. ⁵⁵

Geh in der Verwandlung aus und ein.
Was ist deine leidendste Erfahrung?
Ist dir Trinken bitter, werde Wein. ⁵⁶

ANMERKUNGEN

¹ Karl RAHNER, *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1964.

² Hans GERCKE, ASKR, in: DERS., *Klaus Simon: Skulpturen 1992–1998* (Heidelberger Kunstverein), Heidelberg 1998, 10–14, 11; ebd. 43–48: Helga WILFROTH, MORGEN – zwischen Vergänglichkeit und Wachstum; dort eingangs das Folgezitat (C. KLINGER).

³ Arthur C. DANTO, *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass. 1981. Dt.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst* (übers. v. Max LOOSER), Frankfurt/M. 1984.

⁴ Sören KIERKEGAARD, *Entweder / Oder* (übers. v. Emanuel HIRSCH), Düsseldorf 1964, I, 30 (SV I, 12).

⁵ ARISTOTELES, *Poetik*, Kap. 4, 1448b.

⁶ Danto verweist hierzu auf Ad Reinhardt, dessen schwarze Quadrate sehr ähnlich, aber, demselben Impuls entstammend, «keine Duplikate voneinander» waren (nicht anders bei den Stillleben Morandis), im Kontrast zu Chagall, «der früher einen Stil hatte, nun aber eine Manier hat...» (309).

⁷ Ich nenne dazu nur: Michael LÜTHY, *Das Ende wovon?, Kunsttheoretische Anmerkungen zu Dantos These vom Ende der Kunst*, in: Christoph MENKE – Juliane REBENTISCH (Hg.), *Kunst Fortschritt Geschichte*, Berlin 2006, 57–66.

⁸ Hans-Jürgen MÜLLER, *Kunst kommt nicht von Können. Über die Schwierigkeiten beim Umgang mit zeitgenössischer Kunst. Ein Streifzug durch die sechziger Jahre*, Stuttgart 1976.

⁹ Siehe das geflügelte Wort vom Raffael ohne Hände. Z.B. Gotthold Ephraim LESSING, *Emilia Galotti* I, 4 (Werke [Göpfert] 1996, II, 134); Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 274 (Sämtl. Werke [Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI – KStA], München 1980, 5, 228).

¹⁰ *Hinter dem Nordwind* (übers. v. Sybil Gräfin SCHÖNFELDT), Wien/München 1981, 51; Jörg SPLETT, *Erscheinung: Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, in: TheoPhil 86 (2011) 342–359, 352.

¹¹ PLATON, *Symposion* 205c.

¹² Paul WATZLAWICK, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn. Täuschung. Verstehen*, München 1980, 69.

¹³ Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung* (GS 3, hg. v. Rolf TIEDEMANN), Frankfurt/M. 1986, 31.

¹⁴ DERS., *Ästhetische Theorie* (GS 7, s. Anm. 13), 99 f.

¹⁵ Ebd. 396. 397: «Die Schwermut des Abends ist nicht die Stimmung dessen, der sie fühlt, aber sie ergreift nur den, der so sehr sich differenziert hat, so sehr Subjekt wurde, daß er nicht blind ist gegen sie.»

¹⁶ Norbert BAUMERT, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, Würzburg 2009, 294; DERS., «Kein unrechtmäßiger Besitz» – eine Litotes in *Phil 2, 6*, in: BZ 56 [2012], 113–117.

¹⁷ Siehe die paradoxe Formulierung (Joh 21, 21): «Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wussten, dass es der Herr war.»

¹⁸ *Über Ernst Bloch*, Frankfurt/M. 1968, 82–103, 85f (in der Werkausg. fehlend!).

¹⁹ Martin GAYFORD, *Mann mit blauem Schal. Ich saß für Lucian Freud. Ein Tagebuch*, Bern 2011 (übers. v. Heike REISSIG), 111 (3. 2. 2004).

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3, hg. v. Eva MOLDENHAUER – Karl Markus MICHEL), Frankfurt/M., 70.

²¹ Hugo FRIEDRICH, *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt/M. 1964, 391 (Sonett 83 [FREY]):

Non ha l'ottimo artista alcun concetto
c'un marmo solo in sè non circonscriva
col suo superchio, e solo a quelle arriva
a man che ubbidisce all'intelletto.

²² AUGUSTINUS, Sol. II, 8. – Das Folgende nimmt einen Abschnitt auf aus: Jörg SPLETT, *Es gibt die Wahrheit! Profilierungen eines philosophisch-theologischen Grundbegriffs*, in: *Was ist Wahrheit?* (Hg. Hanns-Gregor NISSING), München 2011, 35–55.

²³ ARISTOTELES, Met IV 7 (1011 b 27).

²⁴ Das erklärt, warum oft gar nicht zwischen Wirklichkeit und Wahrheit unterschieden wird. Augustinus nennt in diesem Sinn Gott selbst (= Gott-Vater) die Wahrheit, und wie er auch andere Kirchenlehrer.

²⁵ *Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt*, Paderborn ²1976, 240–246.

²⁶ HEGEL, Werke (s. Anm. 20) 17, 220; 8, 97.

²⁷ Das darf bei Diskussionen zur «Wahrheit am Krankenbett» nicht fehlen, hat aber auch für das Reden von sich selbst Bedeutung. Es gibt eine Weise schamlos-unverschämten Bekennens – etwa bei dem «Buß-Richter» Jean-Baptiste Clamence in CAMUS' Erzählung *La Chute* –, bei der man sich durch die richtige «Interpretation» des eigenen Elends davon dispensiert, sich zu ändern. – Das wäre zum Kult der «Aufrichtigkeit», nicht nur in Selbsterfahrungsgruppen, zu bedenken. Auch für das Selbstverhältnis gilt die Einsicht GOETHES: «Wenn wir die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter.» *Lehrjahre VIII*, – (Hamb. Ausgabe, ¹⁰1981, 7, 531).

²⁸ Klaus SCHWARZWÄLLER, *Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft*, Stuttgart 1976, 113f.

²⁹ MySal II 379f (Systemat. Entwurf einer Theologie der Trinität).

³⁰ *De vera religione*, 66.

³¹ Im Deutschen müssen wir hier mit «lassen» konstruieren (2 Kor 5, 20: Lasst euch mit Gott versöhnen). Doch haben wir auch «mediale» Wörter, z.B. «dulden» (im Unterschied zu «leiden [machen]»). Siehe Jörg SPLETT, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie*, Köln ⁵2010, Einführung.

³² Vgl. Gen 4, 1: Adam erkannte seine Frau.

³³ Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/München 1995.

³⁴ Dass wir so, wie wir «uns geben», ungewollt, ja wider Willen viel von uns verraten, zeigt gerade, dass wir leib-seelischen Individuen nur unvollkommen Person sind.

³⁵ Als ersten von mehreren Aspekten nennt er «splendorem formae substantialis», in: *De pulchro et bono* (zweite solutio), überliefert unter den Opuscula des Aquinaten, weil in seiner Abschrift enthalten. – Zur transzendentalen Qualität des *pulchrum* bei diesem siehe: Günther PÖLTNER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wien–Freiburg 1978. Sie mündet in die Bestimmung der Schönheit als Eröffnung des Da-seins Gottes; Johannes B. LOTZ, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren*, München 1984.

³⁶ Sth I, 5, 4 ad 1: «pulchra sunt, quae visa placent.»

³⁷ THOMAS, Sth. I, 39, 8.

³⁸ *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*, Hamburg 1958, 128–139 (*Das Problem der Wahrheit*).

³⁹ Sent. I d 31 p 2 art 1 qu 3 (Opera 1 544b, QUARACCHI)

⁴⁰ MPL 175, c 978. Dazu DE BRUYNE: «Man findet und lobt Gott mehr im Hässlichen als im Schönen. Die Empfindung des Schönen ist irdisch, die des Hässlichen erweckt ein überirdisches Heimweh...».

⁴¹ U. FRANKE zu K. FIEDLER, im Artikel «Kunst/Kunstwerk»: HWP 4, 1401.

⁴² ADORNO, Ästhetische Theorie (s. Anm. 14), 347.

⁴³ Es ist ja diese Kraft, deren Fehlen zum Kitsch führt – womit er jedoch nicht auf bloße Schwäche reduziert werden soll (so wenig wie andere Formen der Lüge). Dies jedenfalls bei einem qualifizierten Kitschbegriff, der nicht ein Stil-Niveau, sondern die Einstellung meint. Zur Etymologie des Wortes vgl. O. F. BEST, *Das verbotene Glück. Kitsch und Freiheit in der deutschen Literatur*, München 1978, 209–222. Aus der Position emanzipativer Soziologie attackiert BEST die «elitäre» und «elitistische» Verwerfung des Kitsches durch Broch, Egenter, Deschner, Killy und Giesz (226–243). Die Herleitung der verwendeten Prädikate aus Mystik und Pietismus (236f) beweist indes wenig, zumal die Perversion des Genusses (des Augustinischen «frui») zu ipsistischer Genüßlichkeit die

ästhetische wie die religiöse Erfahrung bedroht. Gewiss lässt sich fragen, ob ein rigoroses Kitsch-Verdikt nicht Ursache und Wirkung verwechselt: «Nicht Kitsch schafft die Unfreiheit, sondern Unfreiheit den Kitsch. Als Quasi-Erlösung» (239). Doch eine taugliche Antwort liegt jenseits dieser schlichten Antithese. Dazu bedarf es freilich einer Anthropologie der Freiheit, die sich nicht auf die soziologische Perspektive bourniert. Sie wird sich nicht mit BENJAMINS Definition zufrieden geben, Kitsch sei «die Seite, die das Ding dem Traume zukehrt» (241), weil es relevant verschiedene Weisen von Traum und Traumzuehr gibt. Im Hinblick auf den meisten Kaufhaus-Kitsch mag hochmoralische Empörung verfehlt, also eine «Humanisierung» des Kitschbegriffs «längst fällig» sein (242): zum Ernst des Humanen, auch und gerade angesichts der Schönheit, gehört jedoch die Frage nach dem Gewilltsein des Menschen zur Wahrheit, biblisch gesprochen: nach der Lauterkeit seines Auges (Mt 6, 22).

⁴⁴ Siehe phänomenologisch über die Objektivität der Schönheit Dietrich v. HILDEBRAND, *Ästhetik I*, Ges. Werke V, Stuttgart–Berlin u. a. 1977, Kap 1.

⁴⁵ Gerd HAEFFNER, *Simone Weils «Gottesbeweis» aus der Erfahrung des Schönen*, in: ThPh 70 (1995) 526–542; Otto BETZ, *Das Schöne als Spiegelung des Göttlichen. Konturen einer Theologie der Schönheit bei Simone Weil*, in: ABBT – MÜLLER, *Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken*, St. Ottilien 1999, 217–233; Jörg SPLETT, *Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen*, in: ΦΙΛΟΘΕΟΣ/ PHILOTHEOS 8 (2008) 311–332.

⁴⁶ Hans Urs v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. Schau der Gestalt – II, 2, II Theologie Neuer Bund, Einsiedeln 1961–1969.

⁴⁷ Neutestamentlich, und obendrein auf uns bezogen, gehört ein Wort aus dem 1 Johannesbrief hierher (3, 20): «Wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles.»

⁴⁸ LOTZ, *Ästhetik* (s. Anm. 35), 12; Wilhelm HAUSENSTEIN, *Meister und Werke*, München 1930, 108f.

⁴⁹ *Die Geburt der Tragödie*, Nr. 3 u. 4 (Versuch einer Selbstkritik, Nr. 5) KStA 1, 17, 34–40. – Das tiefe Leiden, das sich hier ausspricht, spricht sich ohne Bilder in seinem Brief vom 2. 7. 1885 an Overbeck aus, mit dem etwa Karl LÖWITZ wie Gerd-Günther GRAU ihre Nietzsche-Bücher beschlossen haben: «Mir besteht mein Leben jetzt in dem *Wunsche*, daß es mit allen Dingen *anders* stehn möge, als ich sie begreife; und daß mir Jemand *meine* «Wahrheiten» ungläubwürdig mache.» *Sämtl. Briefe* (KStA), München 1986, 7, 63. (Karl LÖWITZ, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Neuausg. Stuttgart 1956, 198; Gerd-Günther GRAU, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt/M. 1958, 289.)

⁵⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Nachlass, Frühjahr/Sommer 1888*, 16 [40] 6 (KStA 13, 500).

⁵¹ SEDLMAYR, *Kunst* (s. Anm. 38) 136 f.

⁵² Rainer Maria RILKE, *Sonette an Orpheus, 1. Teil, VII*, *Sämtl. Werke 1* (Hg. v. Ernst ZINN), Frankfurt/M. 1970ff, 735. – Siehe zu den Sonett-Zitaten: Hermann MÖRCHEN, *Rilkes Sonette an Orpheus*, Stuttgart 1958.

⁵³ «Du mußt dein Leben ändern». RILKE, *Archaischer Torso Apollos*, (SW 1, 557).

⁵⁴ *Sonette... 2. Teil, XII* (SW 1, 758).

⁵⁵ *Vergänglichkeit* (SW 2, 159).

⁵⁶ *Sonette an Orpheus, 2. Teil, XXIX* (das letzte – SW 1, 770).

ARNOLD STADLER · MESSKIRCH

DER GROSSE VERZICHT

Rast über Meßkirch, den 12. Juli 2013

Lieber Herr Professor Tück,

als der Hubschrauber abhob und in Richtung Castel Gandolfo davonflog, dachte ich, entschuldigen Sie, auch etwas an James Bond, und glücklicher machte mich dieser Anblick nicht. (Wie hätte es einem, dem nicht alles egal ist, gefallen können. Den anderen konnte es egal sein.) Doch der Schmerz, den dieser Hubschrauber auslöste, vertrieb das Fernsehbild, das sich mir einfach nur aufdrängte.

Nun aber denke ich an jenen Astronauten, der als erster den Mond betrat. Es war ein kleiner Schritt, die Hubschraubertreppe hinauf und dann erst recht in Castel Gandolfo, von der letzten Balkontür weg – ein kleiner Schritt für einen Menschen, aber ein großer für einen Papst und für die Geschichte des Papsttums. Es war auch der sichtbare Beweis für einen unerhörten Mut, eine wohlüberlegte Konsequenz eines Menschen, der eher als Geistesmensch, als Zögerer in einer schnelllebigen und turbulenten Zeit bekannt war.

Mit diesem Schritt und dieser Tat hat er Neuland betreten. Es war am letzten Tag der alten Papstgeschichte. Denn so etwas hatte es – trotz Coelestin V., der ja Rom nie betreten hatte – bisher nicht gegeben.

Zu einem zentralen Dankgottesdienst in St. Hedwig am Abend wird auch Bundeskanzlerin Merkel erwartet. – DLF, 9 Uhr 30. Als wäre es Politik.

Die Bilder, die ich da gesehen habe, schmerzten mich, gerade weil es Fernsehbilder waren, mit denen sich Benedikt XVI. aus der großen Geschichte verabschiedete. So flog ein Papst über die «Ewige Stadt» hinweg, die einst seine gewesen war. Doch nach und nach dachte ich der Bitte, die Papst Benedikt – Joseph Ratzinger dem ersten Teil seines Buches «Jesus von

ARNOLD STADLER, geb. 1954 in Meßkirch, deutscher Schriftsteller. Büchner-Preis 1999, Kleistpreis 2009; zahlreiche weitere Auszeichnungen.

Nazareth» vorausschickte, auch hier, in Sachen dieser unerhörten Begebenheit, zu folgen: «Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt».

Die Sympathie, das Mitleiden: dies gewiss. Verständnis auch. Aber verstanden hatte ich diese atemberaubende Geschichte an jenem Abend noch nicht (vielleicht immer noch nicht ganz). Ich flüchtete zu meinem Liebling Johann Sebastian Bach: «Wer nur den lieben Gott lässt walten» hörte ich und rauchte eine Romeo und Julietta dazu.

Es war kein Karneval. Es war nur am Rosenmontag.

Der Papst, seit langen Jahren in Rom, machte sich zwar keine Illusionen über das, was in diesen Tagen passierte. Aber das, was er im Vatikan erlebte, war dann doch zu viel. Er zog sich auf seinen Glauben, auf das Fundament, zurück.

Bald darauf schrieben Sie mir:

Lieber Herr Stadler,
heute komme ich mit einer Einladung für Communio auf Sie zu. In der nächsten Nummer werden aus Anlass des überraschenden Papstrücktritts einige Stimmen versammelt. Sehr gerne hätte ich von Ihnen ein Wort der Würdigung: Was ist aus Ihrer Sicht der entscheidende Impuls, den Benedikt XVI. gegeben hat. Liturgie – Schönheit des Glaubens – Jesus-Buch... Ich wäre Ihnen [...] sehr dankbar, wenn Sie mir dazu ein oder zwei Seiten schreiben könnten.
Nicht ohne Hoffnung grüßt Sie herzlich
Ihr Jan-Heiner Tück

Ich antwortete:

Lieber Professor Tück, aus Mainz, wo ich zur Sitzung der Akademie der Wiss. weile, einen herzlichen Gruß. Werde Ihnen gerne etwas schicken, die Ankündigung von Papst Benedikt betrübt mich. [...] Freilich kann ich mich in die Enttäuschung Benedikts hineinempfinden.
Herzlichen Gruß
Ihr Arnold Stadler

Ich hatte dann, seit der Bekanntgabe Benedikts XVI., dass er auf sein Amt verzichten wolle, bis zum Tag, da sein liebevoller Nachfolger auf der Loggia von St. Peter erschien, Tagebuch geführt, jeden Tag etwas aufgeschrieben, an manchen Tagen so ausführlich, dass es auch aus diesem Grund, und nicht nur wegen seiner privaten Note, die jedes Tagebuch auszeichnet, für die Veröffentlichung zu viel wäre. Zu viel und zu wenig.

Es kommt ja, ist der Text einmal geschrieben und hinausgeschickt, beim Lesen immer mehr auf den Leser an, der ist mir meist zu schnell oder ich

bin ihm zu langsam und zu viel. Wie auch immer: Ein Buch ist eine Partitur, die des Lesers bedarf, damit seine Sätze zur Gegenwart werden.

Hier geht es zunächst um den Schmerz, ausgelöst durch die Fernsehbilder aus Rom. Die einen berührte das weniger, die anderen mehr. Mich mehr.

Kirchenrechtler mögen überhaupt keinen Schmerz empfinden, so wenig wie Kritiker und Bulletinisten und die Welt der Vaticanisti, die alles ausschlichten und kommentieren und davon bequem leben, ohne jemals gelebt zu haben in der Welt, in der sich der Papst fand, als er sich zu diesem Schritt (eben kein Rückschritt, sondern ein Verzicht, der ein Schritt nach vorne ist) entschied. Dachte ich schreibend vor mich hin.

Monate vergingen. Dann dachte ich, mich wieder bei Ihnen zu melden, im Glauben, mein Beitrag habe sich durch mein Schweigen erübrigt. Ich schrieb:

Rast, den 22. April 2013

Lieber Herr Professor Tück,

es ist vielleicht zu lange her, um noch einmal auf Ihre Anfrage in Verbindung mit dem Rücktritt von Papst Benedikt XVI. zurückzukommen. Sie hatten mich ja nach ein paar Sätzen gefragt. Das war nach der spektakulären Rücktrittsankündigung für den 28.2.2013 gewesen. Ich habe (hatte) mich dann stillschweigend aufgemacht, eine Art Tagebuch zu schreiben, jeden Tag bis zum 28. Februar 2013 20 Uhr MEZ (und darüber hinaus) auf meine Weise zu dokumentieren. Mit dem Hubschrauber flog der Papst über seine Stadt hinweg, zeigte sich noch einmal am Abendfenster von Castel Gandolfo und war verschwunden. Einfach so. Dann begann die Zeit der sonderbaren – und bisher wohl einmaligen – Sedisvakanz. Und nun haben wir einen neuen Papst, der ohne rote Schuhe und Mozetta auf seiner Loggia erschien, erst einmal da stand und dann sich das Gebet um den Segen erbat, und sich mit «Gute Nacht» verabschiedete.

[...] Papst Franziskus erfreut mich nach wie vor, er ist für mich eine wunderbare Erscheinung; sein Vorgänger war das ja auch, eben auf seine Art. (Die Gebete zu Maria, die Benedikt den Kardinälen ans Herz legte, haben geholfen.)

Meine Notizen zum angekündigten Papstrücktritt orientierten sich bald an Reinhold Schneider: Sein Theaterdrama «Der große Verzicht», veröffentlicht 1950, ausgezeichnet mit dem 1. Preis der Bregenzer Festspiele 1957 und uraufgeführt durch das Ensemble des Burgtheaters bei den Festspielen in Bregenz am 18. Juli 1958, vier Monate nach dem Tod Schneiders Ostern 1958 in Freiburg, war bald mein roter Faden. Da geht es ja um den Rücktritt Coelestins, «che fece il gran rifiuto», wie Dante in seiner Göttlichen Komödie verurteilend festhält [...] – als wäre er (Dante) Gott. [...]

Joseph Ratzinger hat sich zwar – soweit ich weiß – nicht explizit mit diesem Werk Schneiders befasst, aber für mich transparent doch daraufhin, in seinem Aufsatz «Das Gewissen in der Zeit»,¹ und zwar anhand von «Las Casas vor Karl V.». Der Aufsatz Ratzingers wurde 1972 geschrieben, von einem lesenden Theologen, also vor Ratzingers Ernennung zum Erzbischof von München und Freising. Ich kann jetzt diesen Beitrag nicht referieren, nur soviel: Am Ende von «3) Las Casas und das Problem des Gewissens» in seinem Beitrag zu Reinhold Schneiders «Las Casas»-Roman, der des Dichters Grundthema, das Verhältnis von Macht und Gewissen [...] besonders eindringlich [...] gestaltet habe, kommt Ratzinger auf den Amtsverzicht Karls V. zu sprechen:

«In der Gestalt von Kaiser Karl V. begegnet ein Drittes: das Gewissen dessen, dem Macht übertragen ist und der versuchen muss, Macht verantwortlich auszuüben. Die Szene, in der der Mönch an einem kalten Abend dem müden Kaiser begegnet, der nur die Nachfolge Christi auf dem Tisch liegen hat, ist von höchster Eindruckskraft. Ihre entscheidenden Stichworte lauten: Gewissen und Kreuz. Schneider zeichnet – prophetisch an seine eigene Zeit gewandt – einen Herrscher, der nicht siegen, sondern versöhnen will. Einen Herrscher, der bereit ist, Größe abzuwerfen [...] und der die wahre Größe in der Verantwortung für den Menschen erkennt. Er zeichnet den Mächtigen, der Macht als Last und als Leiden trägt und daher Macht zu ihrem Sinn führen kann.»

In «4) Schlussbemerkung» geht es nun so weiter:

«Nur Macht, die aus dem Leiden kommt, kann Macht zum Heil sein; Macht erweist ihre Größe im Machtverzicht. Ich möchte schließen mit einer merkwürdigen Parallele zu diesen Gedanken, die ich in André Malraux' Aufzeichnung seiner letzten Gespräche mit Charles de Gaulle gefunden habe.»

Den Rest, lieber Professor Tück, finden Sie auf Seite 111 des von mir genannten «suhrkamp taschenbuch».

Ich hoffe, es geht Ihnen gut und bin mit einem herzlichen Gruß
Ihr Arnold Stadler

Da Professor Tück, wie ich weiß, ein aufmerksamer Mensch ist, kam umgehend eine Antwort. Er schrieb, dass er nach wie vor auf meinen Text warte, und wenn ich die Reinhold-Schneider-Ratzinger-Spur verfolgen wollte, so wäre ihm das sehr recht.

Und nun mache ich mich noch einmal auf folgende Weise auf. (Für eine bearbeitende Sichtung meines Reinhold-Schneider-Konvoluts reichte es allerdings nicht mehr.)

★

Unser – genauer: mein – Verstand reicht immerhin so weit, um zu erkennen, dass wir mit dem bloßen Verstand die Welt nicht verstehen können. Im Zentrum des Glaubens (auch der Gläubigen der Katholischen Kirche, auch des päpstlichen Glaubens, also des Glaubens des Papstes) steht nicht der Papst, sondern Jesus, der Christus.

Einen der schönsten, weil einleuchtendsten Sätze Benedikts habe ich im TV gehört: «Wenn die Wahrheit eine mathematische Formel wäre, würde sie sich von selbst aufdrängen. Die Wahrheit aber ist die Liebe, zu der wir Ja sagen», hörte ich ihn Weihnachten 2010 vor dem Urbi-et-Orbi-Segen sagen.

Der geborene Theologe wird, dieser Liebe folgend, niemals einen Roman schreiben, sondern wissen wollen, wie es mit Gott ist – und wenn er auch ein begnadeter Schriftsteller wäre wie John Henry Newman, Hans Urs von Balthasar oder Joseph Ratzinger, dem auch ein großer Roman hätte gelingen sein können. Dagegen die bloßen Schriftsteller, von jenen, die ich meine (liebe): Die wollen zu Zeiten beides. Und haben es doch meist nur mit der Kontingenz zu tun. Und das, was Benedikt als «Relativismus» kritisierte, war, wie der katholische Philosoph Joas meinte, auch die Kontingenz. Und doch, auch die Schriftsteller, die ich meine, haben in ihr Wams das Verlangen nach dem ganz Anderen eingenäht, wie ein Memorial, wie Pascal, mit dem freistehenden Wort Feuer in der Mitte – und vernehmen sich als Berufene. Sie schreiben, weil es sein muss. Als gehörten auch sie zu den Berufenen und hätten ein «Sprich auch du» vernommen.

Doch der Mensch ist verschieden: Das gilt auch für Schriftsteller und Päpste. Das weiß ich von den Berufungsgeschichten. Auch damals waren die Menschen und Propheten, die ja, mit wenigen Ausnahmen, auch große Schriftsteller, ja Dichter waren, schon verschieden. Jeremia will nicht: «Ich kann ja nicht reden.» Ein anderer sagt gar nichts und will nach Tarschisch fliehen. Jesaja, konfrontiert mit der Frage: «Wen soll ich senden?», weiß sogleich: «Sende mich». Und Johannes ist einfach immer dabei, muss gar nichts machen. Der Lieblingsjünger. Andere folgen einfach. Matthäus will zuerst nicht so recht. Aber dann! Auch er war ein großer Schriftsteller, Apostel und Evangelist, was scheren mich die Negationen der fundamentalistischen Bibelkritik.

Auch einer von Benedikts Vorgängern wollte partout nicht: Coelestin V. versuchte zu fliehen und brachte alle möglichen Einwände vor – nach kurzer Zeit trat er zurück. Später wurde er heiliggesprochen. Aber die Parallele mit dem Rücktritt hat auch ihre Grenzen. Denn es war das 13. Jahrhundert, Coelestin hat Rom nie betreten, und so fort. Benedikt indes lebt heute, in einer anderen Welt, und dazu nicht als Eremit, sondern als Teilhaber, der seine Gedanken millionenfach unter die Leute brachte, und wenn ich mich nicht täusche, auch am Twitterprogramm teilnahm. Und doch war und ist es

ein Leben, das im Stillen, beim Beten und Schreiben und Hören am meisten bei sich selbst war und ist.

Was Benedikt mit Coelestin vielleicht verbindet war die Schüchternheit, ein anderes als ein rein geistliches und geistiges Leben führen zu wollen. Er war frei von jeglichem Repräsentationsgelüst.

Wie Reinhold Schneider, war und ist Benedikt eher ein Martyrer als ein Repräsentant. Einer, der im Stillen – und was wäre stiller als das Lesen und Schreiben? – die allergrößte Wirkung entfaltete. Große Auftritte hat er gewissenhaft absolviert, den Jubel über sich ergehen lassen. Aber das war kein Bedürfnis. Das Bad in der Menge, das für viele, auch Päpste, ein Lebenselixier oder ein Wunschtraum war, war für ihn wohl eher eine Qual. Er ist eben kein Machtmensch. Er ist nicht der einzige Schüchterne auf der Welt. Manchmal habe ich mit ihm gelitten, wenn er hinaus musste ins Scheinwerferlicht. Er war nicht nur Stellvertreter Jesu, sondern auch der schüchternen Menschen, gleichwohl – und vielleicht gerade deswegen – mit mehr Aufmerksamkeit begabt als mancher Bühnenheld, die es ja auch auf dem Papstthron gab.

Benedikt bezog seine Autorität auch nicht aus dem geschickten Agieren. Und dass er am Ende aufgab, ist noch einmal ein Akt von Souveränität und Ausdruck von Bescheidenheit und Größe. Er lebte sein Amt ganz aus der Autorität der Schrift und dem Petrusauftrag an die Kirche. Es gab andere Päpste, die unbedingt Papst werden wollten und jeder Bundeskanzler wollte ja Bundeskanzler werden, da ein solcher Amtsbewerber naturgemäß zum Volk der Machtmenschen gehört. Papst Benedikt hat, nach dem katholischen Glauben vom Heiligen Geist dazu bestellt, seine Machtaufgabe wenn auch notgedrungen, so doch gemeistert. Solange, bis er dieses Amt auszuüben wegen schwindender Kräfte mit seinem Gewissen nicht mehr vereinbaren konnte. Weiterzuschreiben ist ihm jedoch nicht versagt, und so haben wir die Freude, in *Lumen fidei* die Kontinuität des Papsttums zu sehen. Der Text ist weithin von Benedikt, und Franziskus hat dankbar seinen schönen Namen daruntergeschrieben. Ein Mensch, der vom Lesen und Schreiben lebt, konnte fast schon «naturgemäß» nur beglückt sein von so einem Papst, der sein Leben lang las und schrieb und weiter schreibt. (So wie er auch, aber aus anderen Gründen, von seinem Nachfolger beglückt ist.)

Für mich persönlich, der ich lese und schreibe, war es wunderbar, einen Papst zu wissen, der wohl auch in der Lage gewesen wäre, jene Bücher zu schreiben, die ich las und bewunderte. Und schön, auch für mich, die Vorstellung, dass wir über einen Schatz an gemeinsamer Lektüre verfügen, angefangen mit dem Buch der Bücher, der Heiligen Schrift. Er ist einer, der die Literatur liebt, immer wieder über Bücher geschrieben hat und diesen und jenen großen Schriftsteller erwähnt. Das kann man nicht von jedem Theologen sagen. Freilich hat er am meisten über die Bücher der Bibel geschrieben, oftmals einem einzigen Wort bis auf den Grund nachgespürt.

Ich las bei Benedikt, wie schön es sein kann, im Licht der Vernunft die Texte zu lesen und ihnen zu glauben. Ich las und lese aus seinem Leben als Papst und Schriftsteller, wie schön es ist, zu glauben, und dass der Glaube schöner ist als der Unglaube, und das Ja schöner als das Nein.

Benedikt XVI. hat als «musikalisches» Vorzeichen all seiner Bücher ein «Credo, ja, ich glaube» stehen. Gerade in seinem Versuch, auch das Credo intellektuell so weit wie möglich transparent zu machen, wie es so meisterlich Joseph Ratzinger in seiner «Einführung in das Christentum» glückte, vom Konzept der Einheit von Vernunft und Glaube her.² Benedikt hat mir, einem Schriftsteller, mit seinen einleuchtenden Sätzen zeigen können, dass der Glaube etwas Schönes ist. Warum all diese schönen Sätze wegerklären? Dazu ist der Mensch nicht auf der Welt. Und schon gar nicht der glaubenswollende Mensch, der auch einen Kopf und einen Verstand hat, dazu einen Sinn für das Schöne.

Es gibt aber immer noch ganze Bücher, auch von Theologen, die manchmal auch Heilige sind, die so geschrieben haben, dass es gar nicht anders sein kann, als dass ihnen der Heilige Geist persönlich die Feder geführt hat, wie Julien Green meint; so jene Schriftsteller, welche die Evangelien verfasst haben. Oder – über die Jahrtausende verteilt – die großen Spanier, Juan de la Cruz: *in einer dunklen nacht voll liebesflammen*.

Als Papst wird er vielleicht auch die Einsamkeit erfahren haben. Doch wenn, war es eine Einsamkeit wie die der heiligen Teresa von Avila, die sagen und schreiben konnte: «Gott, du und ich, wir zwei, sind immer in der Mehrheit.» So etwas konnte auch nur einer Theologin, die eine Heilige und eine große Schriftstellerin war, einfallen.

Auch bei Papst Benedikt ist es ein Schreiben vom göttlichen Geheimnis, ein intelligentes Staunen, Ja sagen, danken und schreiben, vom Menschen für den Menschen. Das ist es, was ich bei Papst Benedikt vernahm. Es wird ihm doch niemand vorwerfen, dass er kein Medienprofi war; nur ein dummer Mensch oder ein Unmensch wird mit einem solchen Vorwurf kommen. Ich schon gar nicht, der dieselben Bücher las und liebte, also zuerst das Buch der Bücher. Und dann all die anderen. Und jedes ganz für sich. Denn auch das Lesen ist eine Sache für sich, Seite für Seite ist da der einzelne Mensch mit einem einzelnen Buch niemals allein.

Ein einziges Mal habe ich Joseph Ratzinger auch von Auge zu Auge gesehen. Das war bei der Weihe meiner Kurskollegen in Freising 1980. Das war im Herzzentrum der Kirche. Bei seiner vornehmsten Aufgabe, die Berufenen mit den Sakramenten zu versehen.

In Rom begann etwas, was mit dem Rücktritt, diesem unerhörten Schritt nach vorne, eben nicht aufhörte. Es mögen zutiefst menschliche Empfindungen und Regungen und eine nur Gott selbst bekannte Enttäuschung und auch Erschöpfung dagegewesen sein, die ihn zu diesem Schritt

bewogen. Aber nun erscheint dieser Schritt ganz frei. Es ist noch einmal ein Ja-Sagen zum Papstamt, eine Stärkung. Dieser Schritt war einer in die Zukunft. So lese ich das. Dass das Amt eben *keinen Schaden gelitten* hat und leidet, vernehme ich an der Reaktion der Welt auf seinen Nachfolger Papst Franziskus; und dass dieser sich in der lebendigen Nachfolge sieht, zeigt ja auch die Art und Weise, wie sie zusammen auf demselben Grund und Grundstück leben und schreiben. Der schriftliche Beweis liegt nun auch vor: *Lumen fidei*. Papst Franziskus hat seinen Namen unter diese Enzyklika gesetzt, welche die Handschrift seines Vorgängers trägt.

Ich bewundere den Papst für seinen Mut und sein Beispiel von historischer Dimension. Am Ende ist es eine Erklärung von einem Papst, der auch noch im Verzicht die intellektuellen Implikationen des Glaubens betont. Dieser Verzicht ist zwar eine Vernunftentscheidung. Aber: eine aufgrund des Gewissens. In der Bekanntgabe der Verzichtserklärung vom 11. Februar 2013 las ich gleich die Hauptwörter: Entscheidung, Wichtigkeit, Leben, Kirche, Gewissen, Gott, Gewissheit. Und dann auch: Leiden und Gebet. Von Rücktritt kein Wort, sondern davon: «Im Bewusstsein des Ernstes dieses Aktes erkläre ich daher mit voller Freiheit, auf das Amt des Bischofs von Rom, des Nachfolgers Petri [...] zu verzichten.» Die entscheidende Wortfolge scheint mir in diesem Zusammenhang: «Nachdem ich wiederholt mein Gewissen vor Gott geprüft habe, bin ich zur Gewissheit gelangt (dass meine Kräfte infolge des vorgerückten Alters nicht mehr geeignet sind, um in angemessener Weise den Petrusdienst auszuüben.)»

Papst Benedikt hat aus seiner Situation eine vernünftige Konsequenz gezogen. Mit Hilfe der Vernunft hat er reagiert. Was für ein Unmensch hätte einer sein müssen, um für den Schritt Benedikts kein Verständnis zu haben. Das wurde mir noch einmal am 28. Februar bewusst, als ich jede halbe Stunde in den DLF-Nachrichten das Unerhörte, das ich doch längst wusste, vernahm: *Heute abend um 20 Uhr ist der Papstthron vakant*. Die erste Reaktion (meine Nichte Laura schickte mir aus München eine SMS) war ein staunender Unglaube, bald glaubte ich es jedoch und war enttäuscht. Ich dachte auch gleich an andere, die wohl schmerzlich berührt wären. Bald setzte ein Nachdenken ein. Nun sehe ich diesen Schritt als den vielleicht größten seines Lebens.

Was würde Reinhold Schneider sagen?, dachte ich. Er wäre wohl zutiefst bewegt, als Gläubiger, anders als die Welt wie sie etwa – beispielhaft bei einem anderen Schriftsteller namens Thomas Mann – reagierte. Er, der von sich selbst sagte und schrieb: *ich bin nicht zum Martyrer geboren, sondern zum Repräsentanten*, war wie Schneider beim selben Papst Pius XII. in Audienz gewesen (*15 Minuten im Stehen*). Und dabei fielen Thomas Mann Napoleon und Goethe ein, das waren seine Bezugsgrößen. Bei Reinhold Schneider wären es wohl Coelestin, Petrus und vor allen Jesus Christus gewesen.

Reinhold Schneider gehört wahrscheinlich zu den Lieblingsschriftstellern Joseph Ratzingers, der dreißig Jahre seiner Zeit mit Schneider teilte. Es waren die jungen Jahre des Seminaristen, die dunkle Zeit des sogenannten Dritten Reichs, das beide aufgrund des Glaubens entschieden ablehnten. Bei beiden ist das Gewissen das Zentralorgan des Menschen. Gewissen und Macht: was sich als Entscheidung des Gewissens gegen die Macht äußern kann. Ein historisches Beispiel: *Der große Verzicht*. Drama. Der Rücktritt eines Papstes auf der Folie der Gegenwart: die Macht- und Gewissensfrage auf der ersten Höhe des sogenannten Kalten Krieges, fünf Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg. Das Gewissen des Einzelnen ist die größere Instanz und der Macht überlegen, so wie der Mensch, das Schilfrohr, das weiß, dass es sterben muss, dem Weltall, das ihn jederzeit zermalmen kann, überlegen ist (so sah es Pascal).

Ein Leben lang, und zwar auch aus Erfahrung, hat sich Papst Benedikt mit der Frage von Gewissen und Macht beschäftigt, so für mich beispielhaft auch in seiner verehrenden und dabei fruchtbaren Auseinandersetzung mit Reinhold Schneider unter dem Titel «Das Gewissen in der Zeit» (1972). Das war fünf Jahre, bevor er, zum Erzbischof von München und Freising berufen, in den höchsten Kreis der kirchlichen Macht aufstieg. In diesem Text geht es, wie auch in der Rücktrittserklärung, um das Gewissen.

Auch Reinhold Schneiders *Las-Casas*-Buch ist ein historischer Stoff, der, so wie «Der große Verzicht», auf die Gegenwart hin transparent gemacht wird angesichts der scheinbaren Nazi-Übermacht, eine *Defensio Publica* des menschlichen Gewissens. So wird – auf dieser Folie – die Entscheidung Benedikts zu einem geistlichen Akt, der in der Reduktion auf das *Kerngeschäft* auch des Papstes, das Gebet (siehe Ende der Erklärung!) und die geistige Dimension dieses Amtes herausstellt und rehabilitiert. Ob das die schnellen, vorschnellen Kommentatoren und Kritiker überhaupt wahrnahmen? Und wenn sie es wahrnehmen, ob sie es dann in ihr Einschätzungs- und Kritikerpotential einbringen wollen?

Das Gewissen gegen die Macht: Diese Konstellation wird von Reinhold Schneider immer wieder vergegenwärtigt; und Joseph Ratzinger berief sich darauf. Auch aus seiner am 11. Februar bekanntgegebenen Entscheidung kann ich das, diese lebenslängliche Beschäftigung, wie sie einmal auch anhand von *Las Casas* von Reinhold Schneider wie von Joseph Ratzinger vergegenwärtigt wurde, nun mit- und herauslesen. (Reinhold Schneider hat das Thema dann noch einmal in seinem *Innozenz und Franziskus* bearbeitet.)

Dieser Rücktritt ist keine eindimensionale, bloß juristisch relevante Aktion. Der Schmerz setzte ihm zu. Aber entscheidend war wohl die Einsicht, das Amt vor allem auf seinen Entscheidungsebenen nicht mehr so ausüben zu können, wie er es für notwendig hielt. Er war immer auch ein

gewissenhafter, pflichtbewusster bayerisch-katholischer Zeitgenosse. Wenn überhaupt, so ist es *einzig* ein Affront jenen in und außerhalb der Kirche gegenüber, die machtpolitisch und juristisch denken, welche die spirituelle Dimension der Kirche und ihrer Aufgabe in der Welt nicht genug würdigen oder gar verkennen. Die Entscheidung des Papstes ist ein Appell an die Besinnungsmöglichkeit und -fähigkeit des Menschen. Und Auseinandersetzung mit der Macht, die gegenüber dem Gewissen zurücktreten muss.

Auf Coelestin V. folgte einst Bonifaz VIII. – als Nachfolger eines Mannes, der seiner Arbeit barfuß und mit bloßen Händen nachging –, der mit seiner Bulle *Unam Sanctam* einen schriftlichen Ausdruck für den Macht- und Größenwahnsinn, für das Etwas-Seinwollen in der Welt formulierte, die Frage nach der (weltlichen) Macht konträr zu seinem zurückgetretenen Vorgänger entscheiden wollte und sich mit den Mächtigsten der Zeit anlegte, mit dem Anspruch, der Allermächtigste sein zu wollen: und dies mit Berufung auf die Schlüsselgewalt des Papstes, auf jene Stelle im Evangelium.

Er starb in Rom. Doch wenig später – im Jahr 1309 – siedelte sein Nachfolger Clemens V. nach Avignon über, das heißt: er wurde von einem noch Mächtigeren nach Avignon entführt; eine solche Entwicklung muss die Kirche nicht mehr fürchten. Die Verstrickung in die weltliche Macht, die zu einer zeitweisen Unterwerfung unter dieselbe führte, war mit der Rückkehr des auf dem Konzil von Konstanz im Jahr 1417 gewählten und als Papst nach Rom zurückgekehrten Martin V. noch keineswegs beendet: und mit jenen hundert Jahre später beginnenden Ereignissen, genannt Reformation, schon gar nicht.

Der große Verzicht – ein Papstrücktritt, ein Drama von Reinhold Schneider: Was für ein Tabu-Thema 1950! Benedikt hat ihn realisiert. Benedikt XVI. war als Papst auch am Grab Coelestins V., und damals gab es schon Spekulationen dieses Zeichen betreffend.

Dass er am Ende aufgab, ist noch einmal ein Akt von Souveränität und Ausdruck von Bescheidenheit und Größe. Wer sagt denn, dass er gescheitert sei, nur weil er sich in der schnellen fordernden Öffentlichkeit nicht jenes Gehör für sein geistiges Anliegen verschaffen konnte? Und nicht Herr über die Machenschaften wurde? Muss man als Papst ein Machtmensch sein? Dann wären andere, die Renaissancepäpste etwa, denen wir die Reformation verdanken, bessere Päpste gewesen.

Auch darin wirkt Benedikts Schritt so revolutionär, insofern das Papstamt, das seit Pius IX. den jeweiligen Amtsträger in schwindelnde Höhen beförderte, nun wieder auf einer brüderlichen Augenhöhe erscheinen kann. Gerade der Verzicht bewirkte eine Stärkung der geistlichen Dimension. Andere, die mehr in politischen Kategorien den Rücktritt als «Fall» beurteilen, mögen eine Schwächung und Infragestellung des Primats sehen. Ich, auf den es überhaupt nicht ankommt, verstehe indes den Heiligen Vater sehr

gut, und kann mich auch in seinen Schmerz hineinempfinden. Auch wenn er selbst die grausamen Details verschweigen muss, so lässt er doch durchblicken, dass der Abgrund an Verrat selbst einem Papst zuviel ist. Da müsste einer schon Gott sein, um das alles auszuhalten.

Gewissen und Macht: Er und kein anderer war es ja auch, der seine jungen Jahre in einer unerhört schrecklichen modernen Diktatur (die sich das Dritte Reich nannte) verbringen musste; so hatte er auch eine ganz besondere Möglichkeit, sein Gewissen zu schulen. Und mit 16 landete er mit den anderen Seminaristen als Luftwaffenhelfer.

Am 22. Februar 1943 wurden Sophie und Hans Scholl, und auch Christoph Probst, Geisteskinder von Theodor Haecker und Carl Muth, in München von einem eingeflogenen Scharfrichter zum Tode verurteilt und noch am selben Tag hingerichtet. Sie beriefen sich auf das Gewissen. In ähnlicher Bedrängnis – wie Reinhold Schneider und die Geschwister Scholl – lebte der junge Joseph Ratzinger und die Seinen, da hat er seinen ersten fundamentalen Anschauungs-Unterricht, die Macht betreffend, erhalten. Und ganz in der Nähe. Am Tag der Hinrichtung der unsterblichen Helden war der zukünftige Papst 16 Jahre alt und nur Gott weiß, was an jenem 22. Februar 1943 – es war an einem Montag – sonst noch an Dingen gewesen sein mag. Das Gewissen bleibt jedoch als strahlender Beweis seiner Überlegenheit.

«Das Gewissen in der Zeit». So heißt der Beitrag Joseph Ratzingers, Reinhold Schneiders *Las Casas* betreffend. Das Gewissen ist zwar heute so sehr aus dem öffentlichen Verkehr gezogen, dass es fast schon ein Fremdwort geworden ist. So kann es nicht verwundern, dass auch im Zusammenhang mit dem Amtsverzicht diese für den Papst so zentrale Kategorie des Handelns gar nicht in den Blick gekommen ist und alles so gesehen wird, als ginge es hier um den Rücktritt eines Präsidenten. Joseph Ratzinger schreibt am Beginn seiner Schlussbemerkung zu «Das Gewissen in der Zeit»:

«Nur Macht, die aus dem Leiden kommt, kann Macht zum Heil sein. Macht erweist ihre Größe im Machtverzicht.» Macht erreicht Größe da, wo sie sich vom Gewissen berühren lässt. Das ist das Vermächtnis Reinhold Schneiders an diese Zeit; das ist die Chance und die Aufgabe des christlichen Glaubens inmitten des Widerstreits der Mächte, in dem wir heute stehen.»

In den letzten Tagen seines Papsttums las ich das als Prophetie und Erfüllung. Reinhold Schneider hätte diesen Rücktritt Papst Benedikts aus seiner eigenen Schmerzenserfahrung verstanden; denn er war ein Mensch, dessen Osterfreude im Leben nicht ganz so groß sein konnte wie sein Karfreitagsschmerz. Dante hätte den *Gran Rifiuto* nun wohl auch gebilligt, aber vielleicht eher aufgrund seines kalkulierenden Scharfsinns.

Den Rücktritt des Papstes sehe ich als Apotheose des Gewissens. Im Herz, im Zentrum steht das Gewissen – wie Joseph Ratzinger es beschrieben hat in seinem Text zu Reinhold Schneider. So gesehen wird aus meiner anfänglichen Enttäuschung eine bleibende Bewunderung.

★ ★ ★

Benedikts Amtsverzicht fiel mitten in das Jahr des Glaubens. Folgende Stichworte hörte ich am 27.2.2013 morgens in der letzten Generalaudienz im TV: *Ich war nie allein. Freude.* Weitere Wörter waren:

Beste Entscheidung – immer für Wohl der Kirche – schwerwiegend – neu – in tiefster Gelassenheit – war immer nur für den Herrn da – Mein Leben hatte nichts Privates mehr – Ich steige nicht vom Kreuz herab, sondern ich bleibe dem Herrn auf neue Weise nahe – im Dienst des Gebets in der Nähe von St. Peter – Freude. Der Herr ist immer bei uns.

Das habe ich auch noch in den Schlussätzen von Benedikts zweitem Jesus-Buch so gelesen, die mich auch an das Schlusswort von Matthäus 28 erinnern: *Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.* Diese Botschaft bekamen nicht nur die Kardinäle, sondern auch ich, sie ist in der Abschiedsrede Benedikts bei der letzten Generalaudienz an die Gläubigen aufgehoben, die von der Freude spricht. Im Buch «Jesus von Nazareth» habe ich es noch einmal gesagt bekommen, ich, heute: *Im Glauben wissen wir, dass Jesus seine Hände segnend über uns ausgebreitet hält. Dies ist der bleibende Grund christlicher Freude.*

ANMERKUNGEN

¹ In: Carsten Peter THIEDE (Hg.), *Über Reinhold Schneider*, Frankfurt/M. (suhrkamp taschenbuch 504) 1980, 99–113.

² Mir scheint, nebenbei gesagt, dass auch Benedikt XVI. an diesem einen Buch Joseph Ratzingers weiterschreibt und weitergeschrieben hat. Mir war die Art und Weise wie hier, in «Jesus von Nazareth» Theologie betrieben wird, wie er die Heilige Schrift als Einheit sieht, wie er sie durchleuchtet, vergegenwärtigt, wie er immer wieder beim Verstehenwollen des Neuen auf das Alte zurückgreift, auf die Heilige Schrift, auf die Thora, die Propheten und die Psalmen, welche die Heilige Schrift Jesu war und ist, von der «Einführung ins Christentum» her vertraut.

HERBERT MEIER · ZÜRICH

DER SCHATTEN DES NOVALIS

Es war in einer lauen Sommernacht. Mitten im Schlaf hat mich ein Schatten geweckt. Er stand zu Füßen meines Bettes. Da liege ich halbwach, und plötzlich ist sie vor mir, eine leibhaftige Erscheinung, die ich zu kennen glaube. So hat mich neulich meine Geliebte überrascht. Sie stand schattenhaft da, ich rief nach ihr, das hat sie verscheucht. Diesmal aber sprach mich der Schatten an und sagte mir seinen Namen. Er blieb eine ganze Weile bei mir, wir kamen ins Gespräch. Es verging im Nu.

Als ich Patrick davon erzählte, zuckte er mit dem Mund, als wollte er mir sagen, nun sei ich in einem Bereich angelangt, der ihm bedenklich vorkomme.

Du solltest deine Psyche untersuchen lassen, sagte er. Solche Erscheinungen oder Halluzinationen sind pathologische Symptome. Dass du als Gedichteschreiber ohne Einbildungskraft nicht arbeiten kannst, daran zweifelt kein vernünftiger Mensch. Und dass gesteigerte Erinnerungen für dich lyrisches Material sind, ist mir auch klar. Aber was du da eben von einem Schatten erzählt hast, der mit dir spricht, lässt mich doch etwas aufhorchen.

Du wirst nachlesen können, worüber wir uns unterhalten haben, sobald ich meine Nachtgeschichte abgeschlossen habe.

Nur eines möchte ich noch wissen: Hat dein Schatten auch einen Namen?

Den verrate ich dir gerne. Novalis.

Wie bitte?

Novalis.

Der vergessene Romantiker?

Der.

Ja, das war schon immer deine Schwäche, dann und wann in eine gewesene Zeit abzutauchen.

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker. Sein Schaffen umfasst Lyrik, Prosa, Drama, Essayistik und Übersetzung. Der vorliegende Text erscheint im August 2013 im Johannes Verlag, Freiburg i. Br., in: Herbert Meier, «Im Anhauch des Windes». Gedichte und Prosa II. Mit einem Nachwort von Alois M. Haas.

Hauptsache, ich bringe etwas nach oben, was da unten vergessen lag. Dann wird Gewesenes wieder Gegenwart, und alles Gegenwärtige ist voll von Assoziationen ans Gewesene.

Ich begnüge mich mit dem, was jetzt ist, sagte er. Sehen wir uns heute Abend wieder?

Gleich danach begann ich meine Begegnung mit Novalis aufzuzeichnen. Er hatte sich auf den Sims des offenen Fensters gesetzt und sagte freundlich:

Ich nehme an, dass Sie mich kennen.

Natürlich kenne ich Sie. Mit siebzehn habe ich Ihre Hymnen an die Nacht und in Ihren Fragmenten gelesen.

Dieses Trümmerfeld meines Denkens? Wer hat noch Lust, sich darin zu ergehen?

Ich.

Das ist schön von Ihnen.

Wenn ich zum Beispiel in Ihrem Traktat vom Licht lese, Licht sei wie Leben, wirkende Wirkung, sagt mir das mehr als die ganze Lichtphysik.

Ich weiss, einem Wissenschaftler von heute kommt mein Traktat etwas zu romantisch vor.

Ihre Aussagen sind eben zum Meditieren gedacht.

Daraufhin sagte Novalis: Mir ging es stets um ein freies Nachdenken, um ein Betrachten der Dinge in verschiedenen Stimmungen. Das hält die Phantasie wach, die wissenschaftliche und die poetische.

Das eben begeistert mich, Sie sehen Wissenschaft und Poesie in einer inneren Beziehung. Über dieses Paradox streite ich mich mit meinem Freund Patrick immer wieder. An anderer Stelle sagten Sie, Licht sei etwas Offenbares und der Genius des Feuerprozesses. Das sind im Grunde philosophische Metaphern; sie zu lesen und zu verstehen, verlangt sprachliches Nachdenken.

Nach einem meiner anderen Fragmente ist das Leben selbst ein Feuerprozess. Ein Wort kann in einem Werk frei herumwandern und verändert sich durch Allusionen.

Ich erwiderte daraufhin, Schreiben sei für mich ein Spiel der Allusionen, und war überrascht von dem, was mir so plötzlich eingefallen war. So entstehen offenbar neue Einsichten ganz unmittelbar in einem Gespräch. Vor allem dort, wo wie bei mir und meinem Gast, Übereinstimmungen mitschwingen. Doch hat man nicht jeden Tag einen Novalis bei sich.

Ich fuhr fort: Ihre Sprache begeistert mich. In der Begeisterung glaubt man zu verstehen, was man vielleicht nur ahnt. Das ist mir beim Lesen Ihrer Hymnen so ergangen, und so ergeht es mir heute bei manchem Ihrer Fragmente, die im Grunde poetisch sind.

Ich sage immer, Poesie ist eine Gemütsregungskunst. Sie ist Darstellung der inneren Welt in ihrer Gesamtheit. Ihr Medium sind die Worte.

Und was meinen Sie mit dem Gemüt? Mein Freund Patrick würde sagen: Siehst du, das ist so ein sentimentaler romantischer Begriff, er klärt nichts, er vernebelt nur.

Dann fragen Sie ihn, ob er denn kein Empfindungsvermögen besitze? Ich meine jenes innere Kraftreich, dessen Offenbarungen die Worte sind.

Übrigens, in diesen letzten Tagen habe ich allerlei Beobachtungen gemacht. Ich wollte erfahren: Wer kennt denn noch meinen Namen? Es gibt doch heute diese beliebten Quizsendungen. Zwei davon habe ich mir bei Freunden angesehen. Da verrät sich auch, was von unserer Literatur noch im allgemeinen Bewusstsein ist. Wenn ein Quizmaster zum Beispiel fragen würde: Von wem stammt der Ausdruck Die blaue Blume? Verlegenes Schweigen rundum. Der eine oder andere der Befragten macht vielleicht einen dummen Witz. Ein anderer sagt, Blau sei für ihn die Farbe der Sehnsucht. Richtig, meint der Moderator, aber wer habe denn die blaue Blume sozusagen erfunden? Grosse Stille. Novalis! ruft der Moderator und gesteht, er habe es vor der Sendung auch nicht gewusst. Grosser Beifall. Das Publikum ist sichtlich beglückt, dass es mit seinem Unwissen nicht allein war.

Sie sind heute, soweit ich sehe, nur noch wenigen bekannt. Ihre Hymnen an die Nacht liest in meinem Umkreis kaum mehr jemand. Überhaupt Gedichte. Wer heute Gedichte, gar Liebesgedichte schreibt, macht ohnehin eine unzeitgemässe Figur.

Was mir auffällt, sagte daraufhin Novalis, heute haben die meisten Gedichte keinen Rhythmus mehr. Viele kommen wie banale Prosa mit willkürlichen Zeilenbrüchen daher. Dabei ist die Welt doch voll Rhythmus. Wenn einer den Rhythmus der Welt nicht mehr wahrnimmt, hat er auch die Welt nicht mehr. Ohne den rhythmischen Sinn entstehen keine Gedichte.

Das ist einer jener Sätze von Ihnen, die mir im Gedächtnis geblieben sind. Und jetzt, wo ich ihn aus Ihrem Mund höre, wird mir bewusst: Klang und Rhythmus eines Verses leiten mich. Wo mich eine Zeile stört, liegt es am Rhythmus, ich verbessere ihn und... Wissen Sie, was mir letzthin aufgegangen ist? Bei dieser Methode des Schreibens präzisieren sich die Worte und die benannten Wirklichkeiten unter der Hand.

Sehen Sie, das würde ich den rhythmischen Sinn nennen. Nun hätte ich gerne noch etwas von Ihnen gelesen.

Ich war verlegen und sagte: Darf ich Ihnen mein letztes Gedichtbuch schenken. Er aber beharrte, nein, er möchte lesen, was mir vor wenigen Augenblicken eingefallen sei.

Wie konnte er denn wissen, was mir vor dem Einschlafen eingefallen war? Er sei, als ich am Schreiben war, schon bei mir im Zimmer gewesen,

sagte er. Dort liege ein Zettel, den Zeilensprüngen nach ein Gedicht.

Ich griff nach dem Zettel und gab ihn ihm zum Lesen. Er aber wollte, dass ich laut vorlese:

*Aus manchen seiner Gedichte
scheint zuweilen ein Gesicht hervor:
es trägt den Widerglanz der Liebe –*

*Die Zeit löscht ihn nicht aus.
von ihr hat er die Hoffnung.*

Von wem hat er die Hoffnung, von der Zeit oder von der Geliebten?
Vielleicht von ihr und der Zeit.

Sehen Sie, das gefällt mir, diese schwebenden Bedeutungen. Ein gutes Gedicht endet mit einem Sprung ins Ungeahnte, sagte er und stand auf.

Ich wollte ihm noch mein Gedichtbuch nachreichen. Da war er schon durch die offene Türe gegangen.

Am Abend traf ich Patrick am Ausgang der Hochschule.

Andràs! rief er. Ich habe die halbe Nacht in den Fragmenten deines Novalis gelesen. Kennst du seinen Satz: *Die Physik ist nichts als die Lehre von der Phantasie*? Was sagst du dazu?

Am Ende hat er den Satz für uns geschrieben.

Das eben meine ich. Komm, auf das trinken wir einen Römer.

SUNRISE

Das Buch Joseph¹

Was für ein Roman! «Ich kenne einen Menschen, dessentwegen Himmel und Erde geworden sind. Der hieß Joseph», heißt es darin zeichenhaft knapp. Joseph, der in den Evangelien nur karg, freilich in seinen vier Träumen scharf gezeichnet vorkommt, wird von Patrick Roth in seltsamer, aber ergreifender Weise beleuchtet. Roth, ein gebürtiger Freiburger (*1953), lebt mittlerweile nach langem Aufenthalt in Los Angeles wieder in Mannheim; er hatte auch in seiner amerikanischen Zeit nur deutsch geschrieben und die wunderbaren Modulationen, deren die deutsche Sprache fähig ist, beibehalten. Bekannt wurde er seit den 90er Jahren durch seine «Christus-Trilogie», die, ebenfalls in verfremdeter Form, biblische Stoffe aufnimmt, nicht aber nacherzählt, sondern ganz eigen verarbeitet. Nunmehr legte er im März, auch im Umfang von über 500 Seiten gewaltig, einen großen Roman über Joseph von Nazareth vor.

Bleiben wir zunächst bei der Sprache: Sie ist gehalten im hohen Ton der biblischen Erzählungen, aber nicht künstlich archaisierend, sondern am Klang der Psalmen, der eindringlich-knappen Melodie der Evangelisten, der lutherischen Wortkraft geschult. Wie wohltuend, keine Fremdwörter zu lesen, sondern über Wörter nachdenken zu müssen, die zum Beispiel heißen «Ragebild» – anstelle von Monument.

Dann der Aufbau des Romans: Er ist keine ausschmückende Nacherzählung des Matthäus und Lukas, sondern eine freie Erfindung, welche manche von deren Bausteinen einbezieht. Und so wird der biblische Joseph, gemeinsam mit dem Kind Jesus, aus der gewohnten Bildlichkeit geholt und – ja, in eine Unheimlichkeit des Schicksals gestellt, die bis zur letzten Zeile die Spannung, den Schauer vor dem Unbegreiflichen wachhält. Das schließt die Frage nach der Stimmigkeit des angedeuteten Gottesbildes nicht aus, aber die Verfremdung hat Biss, sie weckt das Alte Testament zu bedrohlichem Leben. Ähnliches gelang Thomas Mann mit seinem Roman über den ägyptischen Joseph (1933–1948), der Schuld und Gnade auf bedrängende Weise verwebte.

So wird Joseph von Nazareth eingeführt durch eine Tat, die bis zum Ende des Romans Folgen hat. Er schneidet einen bis zur Ohnmacht blutig geschlagenen ägyptischen Sklaven vom Baum, verbirgt ihn in einer nazarenischen Trockenzisterne und überlässt ihn der Sorge seiner kleinen Verlobten, muß sich selbst aber vor

der Rache des römischen Sklavenhalters verbergen. Auf der Flucht in die Heimat am See Genezareth kommen die Erinnerungen hoch: an seine erste Frau und den ersten kleinen Sohn Jesus, der den Händen des Vaters Joseph durch einen unerwarteten Wellenschlag entrissen wurde und in die Tiefe sank; die Mutter starb vor Kummer. So ruft diese erste unschuldig-schuldige Tat nach Lösung. Und nun beginnen die Träume: Joseph muß im Traum selbst in die Tiefe, an allen Väterbildern vorbei bis zu Adam, auch bis zur Tiefe einer Grube, in die eine Leiter, nein, ein Kreuz gerammt ist. Dafür gibt es keine Deutung, vielmehr muß Joseph ein weiteres Wirrsal durchstehen: Maria eröffnet ihm nach der Rückkehr ihre Schwangerschaft, geheimnisvoll verwoben mit dem geschlagenen Ägypter, in dessen Nähe in der Zisterne sie etwas Unsagbares erfuhr. Joseph übernimmt das Geheimnisvolle, ohne zu verstehen. Im Zeitsprung erfolgt zwölf Jahre später die Wanderung der Familie zum Tempel – und Roth spielt hier mit jüdischen Berichten vom Verlieren und Wiederfinden der Thorarolle im alten Jerusalemer Tempel, kreuzt sie mit dem schrecklichen Verlust des jungen Sohnes. Auf Befragen des Vaters berichtet der Wiedergefundene auf dem Heimweg vom Erlebten: Er habe eine Kreuzigung außerhalb der Stadt gesehen, und, verfolgt von den Augen des Gepeinigten, sei er in den Tempel geflohen, in die Bergung also. Wunderbar, wie darin mittelbar das Auffinden der Thorarolle mit dem Auffinden Jesu ins Spiel gebracht wird.

Anstößig im religiösen Sinn kann der Roman werden, wenn es um die Mitte der Erzählung geht: Gott fordert von Joseph das Opfer des halbwüchsigen Jesus. Roth erzählt durchdringend von der erbarmungslosen Stimme, die die Forderung wiederholt, von der inneren Sperre Josephs, der die Opferung Isaaks dann zwar bis zum Gang auf den Berg, bis zur Bindung Jesu und der Mitnahme des Messers nachahmt, aber nur darauf sinnt, das Letzte nicht zu vollziehen (auch in Erinnerung an seinen ersten kleinen Sohn). In der Tat wird das Opfer durch einen doppelten Überfall verhindert: durch angreifende Löwen und durch eine Räuberbande, die den verletzten Mann unter Rücklassung seiner blutigen Kleider mitschleppt. Sohn und Mutter Maria halten Joseph für getötet; der geplante «Mord» am Sohn wird nicht aufgedeckt. Aber Joseph muß – wegen seines Ungehorsams? – durch grausame Stufen absteigen: zur Knechtschaft bei den Räubern, ins Stummsein, letztlich in die Blindheit – und noch als alter Blinder schleppt er Steine weg von einem frisch ausgehobenen Grab außerhalb von Jerusalem, das auch einem

Joseph gehört, dem von Arimathäa. Seine Geschichte erzählt er nebenbei einer Weberin, die das Leichentuch für diesen Joseph zu weben hat. Und so hat diese Weberin das Leben Josephs bewahrt, hineingewoben gleichsam in das Tuch, das dann den Leichnam eines Gekreuzigten aufnehmen soll und gefaltet in dem neuen Grab liegenbleibt. In der fertigen Grabkammer riecht Joseph aber auch den Geruch gebackenen Brots, von Wein und von Früchten. Denn in der Grube steht auch überraschend ein «Tisch der Generationen», angefertigt aus einem Baum, entsprossen aus Adams rechter Hand. Adam wartet nämlich schon mit den anderen Vätern der Vorzeit im Grab. Und dorthin kommt endlich ein von allen Ersehnter: «Alle erheben sich, die Tafel erhebt sich. Alles ersteht lebendig, den lebendig Gekommenen zu grüßen. Da ist Abendmahl und ist Hochzeit und des Wartens ein Ende..»

Welch ein Roman! Schaudererregend sind viele der Widerfahrnisse, die Joseph immer tiefer in das Unbegreifliche hineinstoßen, bis er auch leibhaft stumm und blind wird – ein Gezeichneter des Herrn. Aber der Schauder ist hilfreich, stört er doch das allzu Gezähmte am biblischen Bericht, einschließlich der Kreuzigung, auf. Das Blut der Gefolterten beginnt nun wirklich zu kleben, die Schreie der Gehetzten ersticken unter Schlägen, die Menge weidet sich am (alltäglichen) Spektakel des langsamen Sterbens der Opfer – wir kommen zurück in eine Welt ohne Menschenrechte, ohne Mitleid, auf die Ebene instinktiver Selbststrettung. Wenige durchbrechen diesen Automatismus, Joseph ist einer von ihnen. Statt den Sohn zu töten, gibt er sein eigenes Leben. Nicht auf einmal: grausam langsam und immer noch tiefer ausgelöscht versinkt er.

Zweifellos geht dabei manches theologisch nicht auf. Die Forderung an Abraham, wiederholt an Joseph, bleibt verstörend in ihrer Un-Logik. Aber die Welt des Alten Testaments, unterlegt von der römischen Sklavenhaltergesellschaft, kommt bedrängend nah; ebenso nah kommt die Unerbittlichkeit eines Schicksals, das in den Machtbereich Gottes gerät. Darin löst es sich auch am Ende, in Bildern ungreifbarer Hoffnung, mitten im Grab.

Nochmals: Vieles ist schrecklich zu lesen, *tremendum*. Aber es fügt dem allzu harmlos Gehörten und Gewohnten den Stachel einer Bitterkeit hinzu, die wie Bitterkräuter wirkt: reinigend, die Sinne öffnend. Tiefer als viele gutgemeinte Dialoge zwischen Juden und Christen leuchtet das Buch in die gemeinsame eine jüdische Wurzel des Christentums hinein, ohne herablassende Pädagogik, einfach durch stimmiges, erschütterndes Erzählen. Und sprachlich schön, bis in die

Verwendung der klassischen Rechtschrift hinein.

Das Buch ähnelt keineswegs den bekannten biblischen Nacherzählungen und Dramatisierungen. Sein Stoff ist fast gänzlich erfunden, seine Theologie schwer einzuordnen; sie wird sogar nicht wenige christliche Leser befremden. Aber der biblische Joseph ist aus seiner randständigen Bedeutung zu einem Abraham geworden, der wie dieser ein Unverstandenes bestehen muß und bei allem, was an ihm in Scherben zerbricht, bestanden hat. Stoff also einer *divina tragoedia*, die unter der Hand tief Berührendes zu sagen weiß.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Erlangen

¹ Patrick ROTH, *Sunrise. Das Buch Joseph*, Wallstein Verlag, Göttingen 2012. 509 S., geb. Euro 24,90.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Ecclesiam sanctam

.....

- | | |
|---------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Peter Henrici | Kann man die Kirche heilig nennen? |
| Armindo dos Santos
Vaz | «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig» – Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel |
| Marianne Schlosser | Berufen zur Heiligkeit in der <i>communio sanctorum</i> . |
| Dirk Ansorge | «Vergib uns unsere Schuld!» – Schuldbekentnis und Vergebungsbitten Johannes Pauls II. |
| Ioannis Spiteris | Die Heiligkeit der Kirche im Verständnis der Ostkirchen. Zur Theologie Nikolaus Kabasilas' |
| Herbert Schlögel | Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven |

Perspektiven

.....

- | | |
|------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Walter Kardinal Kasper | Die ökumenische Bedeutung der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen |
| Achim Buckenmaier | Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche. Augustinus' Argumentation gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik |
| Jakob Deibl | Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früher Lyrik |
| Philip Geck | Geheiligte Vorstellungskraft. Zu C. S. Lewis' 50. Todestag |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN
JULIA KNOP · ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Ecclesiam sanctam

PETER HENRICI	433	Kann man die Kirche heilig nennen? Editorial
ARMINDO DOS SANTOS VAZ	436	«Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig» – Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel
MARIANNE SCHLOSSER	448	Berufen zur Heiligkeit in der <i>communio sanctorum</i> . Anmerkungen zum 5. Kapitel von «Lumen gentium»
DIRK ANSORGE	460	«Vergib uns unsere Schuld!» – Schuldbekennntnis und Vergebungsbitten Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000
IOANNIS SPITERIS	471	Die Heiligkeit der Kirche im Verständnis der Ostkirchen. Zur Theologie des Nikolaus Kabasilas
HERBERT SCHLÖGEL	485	Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche. Moraltheologische Perspektiven

Perspektiven

WALTER KARDINAL KASPER	496	Die ökumenische Bedeutung der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen
ACHIM BUCKENMAIER	509	Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche. Augustinus' Argumentation gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik
JAKOB DEIBL	520	Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früher Lyrik
PHILIP GECK	535	Geheiligte Vorstellungskraft. Zu C. S. Lewis' 50. Todestag
	540	In eigener Sache

KANN MAN DIE KIRCHE HEILIG NENNEN?

Editorial

Wer die katholische Kirche nur nach dem beurteilt, was die Medien von ihr berichten, wird sie kaum als «heilig» bezeichnen. Missbrauchsskandale und Vatileaks sind nur die bekanntesten Fehler, die man ihr vorwirft. Aber auch wer als Insider das Kirchenvolk und die Kirchenverantwortlichen näher kennt, hat wohl Bedenken, von einer Gemeinschaft der Heiligen zu sprechen. Die Kirchengeschichte, mit ihren Menschlichkeiten, Streitigkeiten, Kreuzzügen, Ketzerverbrennungen und Kirchentrennungen erscheint nicht gerade als heilige Geschichte. Und doch bekennen wir uns im Glaubensbekenntnis zur Kirche als der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen» und doppelnd mit dem Bekenntnis zur «Gemeinschaft der Heiligen».

Das gleiche Paradox findet sich schon im 1. Korintherbrief, wo Paulus an «die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen» einen Brief schreibt, der fast nur Tadel enthält: Spaltungen in der Gemeinde, Fälle schwerer Unzucht, Rechtshändel, Götzenopfermahle, Unordnung im Gottesdienst, Missbräuche beim Herrenmahl, charismatisches Durcheinander, mangelnder Glaube an die Auferstehung, abergläubische Praktiken. Auch das Soziogramm der Gemeinde ist nicht gerade schmeichelhaft: Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trinker, Lästere, Räuber – «solche wart ihr zum Teil» (1 Kor 6, 9–11). Wo ist heute eine Pfarrgemeinde, die gegen eine solche Beschreibung nicht aufbegehren würde? Zwar keine Heiligen, aber immerhin bürgerlich-korrekt.

Handelt es sich bei der «heiligen Kirche» nur um ein semantisches Missverständnis? «Heilig» heißt für uns moralisch vollkommen, zumindest nicht tadelnswert, und im Grenzfall, der dann zur Heiligsprechung führen kann, heldenhafte Tugend. Zweifellos kann man in jedem Jahrhundert eine ganze Anzahl von Kirchengliedern finden, die dieses Attribut verdienen, und neben ihnen gibt es die große Zahl der anonymen Heiligen, deren Heiligkeit nur ihrem engsten Familien- oder Mitarbeiterkreis bekannt ist. Aber so groß die Zahl dieser moralisch Heiligen auch sein mag, sie erlaubt immer noch nicht, die ganze, die konkrete Kirche als heilig zu bezeichnen.

«Heilig» ist in der Schrift vielmehr ein Attribut, das im Vollsinn allein Gott zukommt. Nur einer ist der Heilige, Gott, nur ihm wird das Dreimalheilig gesungen (Jes 6, 3). «Der Heilige» wird geradezu zum Eigennamen

Gottes. Durch Gottes Heiligkeit wird dann auch geheiligt, was in seiner Nähe ist, wie die Engel, oder in seine Nähe kommt, wie die Opfergaben und der ganze Kult. Erst von der Heiligkeit Gottes aus ergibt sich der Ruf, ja die dringende Notwendigkeit für die Menschen, selbst heilig zu sein: «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig.» (VAZ).

Von diesem Ruf zur Heiligkeit, die sich aus der Nähe der Kirche zu Gott ergibt, handelt das vorliegende Heft. Das II. Vatikanische Konzil hat ihn deutlich ausgesprochen, nicht nur für die Amtsträger und für die Ordensleute, sondern für alle Gläubigen (SCHLOSSER). Seit dem Konzil ist aber auch die Sündigkeit der Kirche sozusagen kirchenoffiziell geworden. Das Konzil hat sie mindestens zweimal vorsichtig angesprochen, in der Kirchenkonstitution (LG 8) und im Dekret über den Ökumenismus (UR 7). Den Mut dazu gaben die Kirchenväter, die die Kirche als «Casta meretrix», keusch gewordene Dirne, bezeichnet haben.¹ Mit ihren wiederholt ausgesprochenen Vergebungsbitten haben sich dann die Nachkonzilspäpste ausdrücklich zu dieser Sündigkeit der Kirche bekannt (ANSORGE).

So entpuppt sich das Bekenntnis zur «heiligen Kirche» in seinem ganzen Spannungsreichtum. Es spricht nicht nur die grundlegende Spannung zwischen göttlicher Heiligkeit und menschlicher Sündigkeit an. Es weist auch auf die Spannung zwischen der Kirche als ganzer (die ihre vollkommene Heiligkeit in Maria, der Immaculata, findet) und den einzelnen Gläubigen hin, durch deren Schuld sie eine Kirche der Sünder, genauer gesagt, der bekehrten und von Gott angenommen Sünder ist. Diese Spannung spiegelt sich ferner im Leben jedes und jeder einzelnen Gläubigen wieder, als Spannung zwischen der sakramental geschenkten Heiligkeit als Zugehörigkeit zu Christus (SPITERIS) und der moralischen Verpflichtung zu einem ethisch «heiligen» Leben (SCHLÖGEL).

Diese letztgenannte Spannung ist auch ökumenisch bedeutsam. Während die Ostkirchen den Akzent auf die ontologisch-sakramentale Heiligkeit legen, steht bei den Kirchen des Westens die persönlich-ethische Heiligkeit im Vordergrund – eine Entwicklung, die in den Kirchen der Reformation ihren Höhepunkt fand (KASPER). Diese Akzentverschiebung zeigte sich schon früh in der Umdeutung der *Communio sanctorum*, die wir gleich nach der Heiligkeit der Kirche bekennen. Während man damit ursprünglich die «Teilhabe an den sakralen Wirklichkeiten», namentlich am Sakrament der Eucharistie bezeichnete, bahnte sich schon bei Augustinus ihr Verständnis als «Gemeinschaft der Heiligen» an, wie wir sie heute noch verstehen. Henri de Lubac hat in der allerersten Nummer dieser Zeitschrift auf diese Sinnverschiebung hingewiesen, um die Spannweite des Namens «Communio» aufzuzeigen.²

Eine ähnliche Spannweite weist auch das Bekenntnis zur «heiligen Kirche» auf. Wir können es nie nur in dritter Person aussprechen; es betrifft uns

immer ganz persönlich. Es umfasst einerseits die Dankbarkeit für das in der Taufe einmalig und in der Eucharistie je neu Geschenkte und andererseits die Verpflichtung zum «Werde, was du bist», zur persönlich gelebten Heiligkeit, wie sie in der «Gemeinschaft der Heiligen» allererst möglich wird. So ist die «heilige Kirche» jene Aussage im Glaubensbekenntnis, in der ich, wenn auch unausdrücklich, von mir selbst spreche, die mich aber auch vor die größten Anforderungen stellt.

Peter Henrici

ANMERKUNGEN

¹ Offenbar hat ein gut dokumentierter Aufsatz von Hans Urs von BALTHASAR, *Casta meretrix*, in: DERS., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 203–305, Bedenken abbauen können.

² Henri de LUBAC, *Credo... Sanctorum Communionem*, in: *IKaZ* 1 (1972) 18–32; abgedruckt in: Joseph Cardinal RATZINGER – Peter HENRICI (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, Köln 1992, 271–288.



ARMINDO DOS SANTOS VAZ · LISSABON

«SEID HEILIG, DENN ICH,
DER HERR, EUER GOTT, BIN HEILIG»

Die Heiligkeit im Verständnis der Bibel

Das II. Vatikanische Konzil sagt in seinen Ausführungen über die Heiligkeit, die ganze Kirche sei zur Heiligkeit berufen; sie sei das Ziel eines jeden Christenlebens, Gott habe in der Bibel gezeigt, dass dies für jeden sein persönlicher, wichtigster Weg zum Heil ist (LG 39–42). Papst Johannes Paul II. hat diesen Worten zugestimmt, als er die Kirche zur Heiligkeit aufforderte, und zwar in ihrer doppelten Gestalt als «Gabe Gottes, die jedem Getauften angeboten wird» und als «Aufgabe, die das ganze christliche Leben prägen soll.»¹ Die Ehrenstellung des biblischen Menschen als *heiligem* ist eine Wirklichkeit, die schon existiert, und zugleich die Berufung, darin noch vollkommener zu werden. Hier soll aufgezeigt werden, dass die Heiligkeit nach den Aussagen der Bibel zwar nur Gott allein zukommt, aber gerade so die Menschen an sich ziehen und ihre Existenz prägen will.

1. Die Heiligkeit in der Heiligen Schrift: Gott allein ist heilig.

In der biblischen Offenbarung erscheint die Heiligkeit als eine kennzeichnende Eigenschaft Gottes und zugleich als eine Berufung des Menschen. Die in mehreren Varianten wiederholte Aufforderung: «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig»² will das ausdrücken. Dieser Aufruf setzt voraus, dass das *Heiligsein* Gottes Formen der Heiligkeit im Menschsein bewirken kann.

«Heilig» ist das erste – oder wenigstens eines der ersten – Kennzeichen des biblischen Gottes, mit dem man, mehr als mit anderen, ihn persönlich und *namentlich* anspricht. Die Bezeichnung «heilig» (*qados*) ist deutlich vom anderen biblischen Begriff der «Herrlichkeit» (*kabôd*) unterschieden. Dieser

ARMINDO DOS SANTOS VAZ OCD, geb. 1944, Professor für Biblische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universidade Católica Portuguesa in Lissabon.



steht zwar in Beziehung zum Begriff «heilig»; doch er bezeichnet Gottes Person, insofern dieser sich der Welt außer ihm zuwendet und sich so den Menschen offenbart. Die Herrlichkeit ist Gottes Widerschein, die Pracht und das leuchtende Strahlen der Heiligkeit Gottes. *Qadoš* dagegen weist auf das innere Sein der Gottheit hin. Gottes Heiligkeit ist das Wunder seines Seins, mehr noch als sein vielfältiges Wirken.

Wenn wir unseren Blick zunächst dem *Alten Testament* zuwenden, dann wird dort das Wort *heilig* im absoluten Sinn nur von Gott gebraucht. Alles andere (Israel, der Tempel, Zeiten, Personen, die Priester, Kultobjekte, «die heiligen Schriften») wird nur insoweit heilig genannt, als es an der ausschließlichen Heiligkeit Gottes teilhat, die in der Menschenwelt gegenwärtig wird und die sich denen mitteilt, die Gott nahestehen. Gott *heilig* nennen heißt, ihn als ein nie ganz begreifbares Geheimnis bezeichnen: Er übertrifft alles, er ist ganz anders als alles Sichtbare, alles Erkennbare und alles, was sich mit der Vernunft erklären lässt. Das heißt jedoch nicht, dass Er weit weg und abgehoben wäre. Er ist einfach der «Ganz-Andere», unerreichbar, weil er ganz anders ist als alles, was der Glaube als von Ihm erschaffen erkennt. Er ist weder mit der Welt identisch noch von ihr getrennt. In der Welt ist er jenseits der Welt.

Diese Jenseitigkeit will die Bibel ausdrücken, wenn sie sagt, Gott habe die Welt mit Seinem Wort *erschaffen* («Gott sprach» und die Dinge existierten³): Er bleibt unberührbar und von den Welt dingen verschieden, ganz und gar der Herr. Seine einzige Verbindung mit der Welt ist sein Wort. Das aber heißt: Wenn der Glaube in symbolischer Sprache das Wort Gottes als schöpferisch bezeichnet, dann drückt er damit zugleich auch Gottes Heiligkeit aus; er unterscheidet alles, was ist, von ihm, und er sieht ihn als das Sein von allem, das ihm so seinen letzten Sinn gibt.

Ursprünglich bezeichnet *heilig* etwas, das vor jedem sittlich zu bewertenden Verhalten liegt. Als solches kann es das Verhalten bestimmen und hervorrufen. Die Ermahnung, die Gott zugeschrieben wird: «Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott bin heilig» weist jedoch nicht in erster Linie auf eine sittliche Norm hin; sie bezeichnet eine Zugehörigkeit (zu Gott), so wie man beispielsweise einer Familie zugehört.

Nach und nach erhielt dann der Begriff *heilig* eine ethische Wertung, so sehr, dass «heilig sein» gleichbedeutend wurde mit «ein heiliges Leben führen». Als Folgerung aus seiner Erkenntnis der Heiligkeit Gottes begriff Israel, dass vom göttlichen, personalen *Du* die Forderung ausgeht, sein Leben in den Dienst des Guten zu stellen, wie das Gottes Willen entspricht, der sich in einem «heiligen Gesetz» (Röm 7, 12; vgl. Ex 20) ausdrückt. Die Erfahrung des *Heiligen*, die einen Menschen mit dem höchsten Gott in Verbindung bringt, führt dazu, dass dieser Mensch das will, was sein Glaube als

von Gott gewollt empfindet. Eine solche Folgerung finden wir schon bei Lev 22, 31–33, wo Gott in den Mund gelegt wird:

Ihr sollt auf meine Gebote achten und sie befolgen; ich bin der Herr. Ihr sollt meinen *heiligen Namen* nicht entweihen, damit ich inmitten der Israeliten als *heilig* gepriesen werde. Ich, der Herr, bin es, der euch *heiligt*.

So wurde die Vorstellung *sittlicher* Vollkommenheit in den Begriff der Heiligkeit eingeführt. Als man dann das von Gott erwählte Volk als «heilige Nation» bezeichnete, umfasste dieser Ausdruck nicht mehr nur die religiöse Vorstellung «in den Raum des unaussprechlichen Geheimnisses eingelassen», sondern auch die ethische «in seinem Verhalten dem Wesen Gottes entsprechend».

Die Propheten haben zu dieser Umwertung des Begriffs der Heiligkeit beigetragen, wenn sie deren ethische Dimension hervorhoben. Diese Entwicklung fand jedoch nicht schon zu Beginn des Prophetentums statt. Als der Prophet Jesaja im Tempel die überwältigende Erfahrung der Heiligkeit Gottes machte («Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere»), entdeckte er im Gegenzug dazu seine eigene Unreinheit: «Weh mir! Ich bin verloren, denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen» (Jes 6, 5).

Das wesentliche Merkmal des Gottes, den der Prophet schaut, ist die *Heiligkeit*, die fasziniert und zur Verehrung anregt. Der Ausdruck «der Heilige Israels (*qados-Israel*)», der sich immer wieder bei Jesaja findet und der für seine Hinweise auf Gott kennzeichnend ist,⁴ weist einerseits auf das Geheimnis Gottes hin und andererseits auf dessen Nähe in der Geschichte Israels und auf seinen Wunsch nach Gerechtigkeit im Volk. Der Ausdruck legt nahe, dass das Transzendente immanent wird.

In anderem Sinn zeigt sich die Heiligkeit Gottes für Hosea als Heilswillen für Israel, das Er Seinen Sohn nennt: «Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte» (Hos 11, 9). Der heilige Gott offenbart sein Ganz-Anders-Sein durch seine Liebe, die für Hosea wesentlich zu Gott und zu seiner Heiligkeit gehört, und die sich äußert in seinem verzeihenden Erbarmen.

Der Bund Israels mit seinem Gott machte aus dem Volk ein geheiligtes Eigentum Jahwes: «Heiliger Besitz war Israel dem Herrn» (Jer 2, 3), eine «heilige Nation» (Dt 7, 6; 26, 19), so wie sein Gott heilig ist: «Ihr werdet unter allen Völkern mein persönliches Eigentum (*segullah*) sein [...]; ihr sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören» (Ex 19, 5–6). Das «unreine Volk» des Jesaja wird hier als ein «heiliges Volk» betrachtet: «Du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott heilig (*qados*) ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die



auf der Erde leben, das Volk wirst, das sein persönliches Eigentum (*s'gullah*) ist» (Dt 7, 6; 14, 2). «Er soll dich über alle Völker, die Er geschaffen hat, erheben – zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde –; und du mögest ein Volk werden, das Ihm, dem Herrn, deinem Gott heilig (*qadoš*) ist, wie Er es zugesagt hat.» (Dt 26, 19). *Qadoš* meint etwas, das von allem Profanen abgesondert und dem Dienst Gottes geweiht ist.

Diese Würde Israels gründet in der ungeschuldeten Liebesbeziehung Gottes zu diesem Volk. Gottes *Erwählung* stützt sich nicht auf die Größe, auf die Verdienste oder die sittliche Vollkommenheit Israels (Dt 9, 6), sondern allein auf Gottes Liebe: «weil der Herr euch liebt und weil Er auf den Schwur achtet, den Er euren Vätern geleistet hat» (Dt 7, 8). Doch zugleich hängt die Würde des «heiligen Volkes» auch von der Treue Israels zu den göttlichen Geboten ab: «Der Herr lässt dich erstehen als das Volk, das Ihm heilig ist, wie Er es dir unter der Bedingung geschworen hat, dass du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes achtest und auf Seinen Wegen gehst» (Dt 28, 9).

Das bekannte Gebot aus Lev 19, 2: «Seid heilig, denn Ich, der Herr, euer Gott, bin heilig», das in Lev 17–26 (dem so genannten «Heiligkeitsgesetz») mehrmals wiederholt wird, stellt die Heiligkeit Gottes als Verbindung zwischen dem göttlichen Tun und dem menschlichen Verhalten vor. Die Israeliten mussten die Folgerungen ziehen, die sich aus ihrem Verhältnis als Eigentum Gottes ergaben; ihr Verhalten musste der Heiligung entsprechen, die aus ihrer Erwählung folgte.

Das *Neue Testament* übernimmt vom Alten die Vorstellung der Heiligkeit und vertieft sie noch auf Grund des kirchlichen Osterglaubens und seiner neuen Erfahrung des einzigen Gottes. Gott wird jetzt als Vater erkannt und verstanden, der durch Seinen Geist Anteil gibt am Leben Seines Sohnes. Der Heilige Geist, die persönliche Liebe Gottes, die den Vater und den Sohn dazu bewegt, sich mitzuteilen, und die den Menschen Anteil am Vater und am Sohn gibt, ist entscheidend für das Wesen und das Verständnis der *Heiligkeit* im Neuen Testament.

Dieses Wesen zeigt sich in der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth. Die Heiligkeit Gottes ist nun engstens mit Jesus verknüpft, von seiner Geburt in der Menschheitsgeschichte an bis zum Glauben an seine Auferstehung. Das *Wort*, das einem Engelsboten in den Mund gelegt wird, kündigt Maria seine Geburt an: «Der *Heilige* Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind *heilig* sein und Sohn Gottes genannt werden» (Lk 1, 35). Die Geburt Jesu wird vom Glauben der Kraft der göttlichen «Heiligkeit» zugeschrieben und mit seinem Sein als «Sohn Gottes» verbunden. Jesus ist «*der Heilige*» (Apg 3, 14) als Sohn des heiligen Gottes. Mk 1, 24 und Lk 4, 34



lassen die Dämonen Jesus den «Heiligen Gottes» nennen, weil der Glaube der Apostel ihn als vom Heiligen Geist empfangen verstand, von jenem Geist, der auch bei seiner Taufe auf ihn herabkam.

Der Hebräerbrief verbindet die Heiligkeit Jesu Christi mit seinem Priestertum: «Ein solcher Hoherpriester war für uns in der Tat notwendig: einer der *heilig* ist, unschuldig, makellos, *abgesondert* von den Sündern und erhöht über die Himmel» (7, 26). «Heilig» heißt hier «ganz Gott geweiht». Für die Priester des Alten Testaments, die jeden Kontakt mit den Sündern meiden mussten, bedeutete das Geweihtsein eine geradezu obsessive Sorge um rituelle Reinheit. Für Jesus, Priester vom Himmel her und nicht dem geschichtlichen Priestertum zugehörig, gehörte das Gottgeweihtsein zu seinem ewigen Wesen: Er ist für immer der Welt/dem System der Sünde entzogen, weil er zur Welt Gottes erhoben wurde. Seine Weihe entfremdet ihn der Welt der Menschen nicht. Er bleibt im Gegenteil als ihr Bruder mit ihnen zutiefst solidarisch, *Pontifex*, Mittler; der eine *Brücke schlägt* zwischen den Menschen und Gott: «Denn er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden, stammen alle von Einem ab; darum scheut er sich nicht, sie *Brüder* zu nennen » (Heb 2, 11).

2. Die Mitteilung der Heiligkeit Gottes an die Menschen

Im Sinn des neutestamentlichen Glaubens gibt uns Jesus Christus Anteil an seiner Heiligung: «Ihr seid in Christus Jesus, den Gott *für uns* zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, *Heiligung* und Erlösung» (1 Kor 1, 30); «Ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden in der Person Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes» (1 Kor 6, 11). Sein heilbringendes Wirken bewirkt den Zustand wirklicher Heiligkeit in uns, zu der wir im Glauben Ja sagen. Die Bezeichnung «Heilige», mit der Paulus die Glieder der Christengemeinschaft anredet, ist keine leere Formel; sie erklärt sich aus der Parallelsetzung mit «Erwählte» (Röm 8, 33; Kol 3, 12). Sie sagt etwas Wirkliches aus, das sich daraus ergibt, dass das Volk Gottes *heilig* ist, und sie will sagen, dass die Christen vom Heiligen Geist geleitet werden: «Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? [...] Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr» (1 Kor 3, 16–17).

Das ist der Grund, weswegen sich Paulus «an die Geheiligten in Christus Jesus, berufen Heilige zu sein» (1 Kor 1, 2) wendet. Ihre Heiligkeit ist nicht, wie im Alten Testament, zunächst kultisch zu verstehen, sie ergibt sich vielmehr daraus, dass sie «sich vom Geist Gottes leiten lassen» und «Söhne Gottes sind» (Röm 8, 14): Sie sind heilig, weil sie in der Taufe auf den Dienst Gottes und auf ein heiliges Leben hin geweiht wurden.⁵

Im Sinn dieses Glaubens beruht ihre Heiligkeit somit auf ihrer liebenden Erwählung durch Gott:

Gott hat uns in Christus erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig vor Ihm leben in Liebe. Er hat uns im voraus dazu bestimmt, Seine Söhne zu werden durch Jesus Christus nach Seinem gnädigen Willen zum Lob der Herrlichkeit Seiner Gnade, die Er in Seinem geliebten Sohn unverdientermaßen über uns ausgegossen hat. (Eph 1, 4–6).

Die so festgestellte *Erwählung* der Christen hat ihre Wurzeln in der Erwählung des Volkes Gottes, das als «geliebt» bezeichnet wird.⁶ Paulus kommt mehrmals auf dieses Thema zurück: «Vom Herrn geliebte Brüder, Gott hat euch als Erstlingsgabe dazu *ausgewählt*, gerettet zu werden aufgrund der Heiligung durch den Geist, und indem er euch den Glauben an die Wahrheit schenkte. Dazu hat er euch durch unser Evangelium *berufen*, dass ihr an der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus teilhabt» (2 Thess 2, 13–14). Hier bleibt kein Raum für irgendwelche Verdienste derer, die als «heilig» betrachtet werden. Sie werden das nicht aufgrund ihrer natürlichen oder sittlichen Veranlagung, sondern weil sie eine «neue Schöpfung» sind (2 Kor 5, 17), die eng mit Jesus verknüpft ist: Bekleiden wir uns mit Christus (Röm 13, 14), leben wir *aus dem* Leben Christi, um *das* Leben Christi leben zu können. Unsere Heiligkeit ist *Christus in uns*.

Ein anderes Fundament unserer Heiligung ist die göttliche *Sohnschaft*: «Er hat uns im voraus dazu bestimmt, Seine Söhne zu werden durch Jesus Christus» (Eph 1, 5). Diese Annahme als Kinder Gottes ist nicht so zu verstehen, als hätten wir auf der Straße gelegen und wären von Gott aus Mitleid aufgelesen und seine Kinder genannt worden, ohne es wirklich zu sein. Nein, wir sind in voller Wahrheit Gottes Söhne, weil wir es durch Jesus Christus sind, der uns dessen würdig gemacht hat durch seine Erlösung, und durch Gottes Gnade: «Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich Seines geliebten Sohnes» (Kol 1, 13). Wir sind es auch, weil der Sohn, wie wir das im Glauben verstehen, uns zu «seinen Brüdern» gemacht hat: «Da die Kinder Fleisch und Blut gemeinsam haben, hat auch er in gleicher Weise Fleisch und Blut angenommen» (Hebr 2, 14). Er lebt in uns durch ein lebendiges Band und er nimmt uns in sich auf, damit wir mit ihm ein Einziger seien (Gal 3, 28), «Söhne im Sohn», wie die Kirchenväter sagten. Er hat die gleiche Natur wie wir. Wir sagen, dass wir «an Kindes Statt angenommen wurden», um zu verhindern, dass eine Häufung von anderen Aussagen zu viel sagen würde, und um möglichen Missverständnissen der Vorstellung der *Sohnschaft* (die nicht im biologischen Sinn verstanden werden darf) zuvorzukommen. Genau genommen sagt «angenommen» jedoch zu wenig. Abgesehen davon, dass wir nicht physisch von Gott gezeugt wurden, sind wir im vollen Sinn seine Kinder.

Der Reichtum dieses Gottesgeschenks findet in der Gabe des *Geistes* seine volle Erfüllung. Ihr Symbol ist das Siegel, das die *Heiligen* als solche kennzeichnet: «Ihr habt das Siegel des verheißenen Heiligen Geistes empfangen» (Eph 1, 13). «Gott, der uns und euch in der Treue zu Christus festigt und der uns alle gesalbt hat, er ist es auch, der uns sein Siegel aufgedrückt und als ersten Anteil den Geist in unser Herz gesenkt hat» (2 Kor 1, 21–22).

Heilige! Und unsere Sünden? Sie sind in das Meer der göttlichen Liebe versenkt, die sich im Sohn geoffenbart hat: «Durch sein Blut haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden» (Eph 1, 7). Blut? Für die Menschen der Bibel war es die Lebenskraft,⁷ und es spielte in den Opferritualen und beim Bundesschluss eine wichtige Rolle (Ex 24, 8). Bei einem Opfer *Blut* vergießen bedeutete so viel wie das *Leben* hingeben. Das *vergossene Blut* Jesu und sein *hingegenbenes Leben* sind die Grundlage dafür, dass wir erlöst und Gottes Kinder sind: «Alle haben gesündigt und haben die Herrlichkeit Gottes verloren; doch durch ein Geschenk seiner Gnade sind sie wieder in Ehren eingesetzt kraft der Erlösung in Jesus Christus. Ihn hat Gott vor uns hingestellt als den Ort, wo durch den Glauben unsere Sünden gesühnt werden in seinem Blut» (Röm 3, 23–25).⁸ Die Vergebung der Sünden gestaltet uns um und macht uns zum Gegenstand göttlichen Wohlgefallens. Dank ihm sind wir Erlöste und in der Folge auch Heilige: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2, 20).

Was die christliche Offenbarung vor allem kennzeichnet und sie anziehend macht, ist die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen. Er ist ein *Gott für uns*; deswegen kann er *Liebe* genannt werden. Diese Selbstmitteilung geschah am augenfälligsten in seiner Menschwerdung. Auch seine Heiligkeit wurde Mensch und will unser Menschsein in sich aufnehmen und es mit dieser ureigensten Eigenschaft Gottes durchformen. Er will an unserem Leben teilhaben. Folglich können wir nicht mehr so leben als gäbe es Ihn nicht. Im Horizont der Menschwerdung wird unser Heiligsein wirklich und möglich.

3. Das Geschenk der Heiligkeit leben

Das Neue Testament versteht die christliche Heiligkeit als *schon* gegeben und doch *noch nicht* voll erlangt und zu eigen gemacht. Sie ist etwas Dynamisches. Sie ist eine Berufung: «An alle von Gott Geliebten, die in Rom sind, Heilige durch Berufung» (Röm 1, 7), «an die Kirche Gottes, die in Korinth ist, an die Geheiligten in Christus, *berufen* Heilige zu sein » (1 Kor 1, 2).



Paulus unterscheidet die *Heiligkeit* (*hagiosýne*), den Zustand, in dem sich der Gerechtfertigte durch den Glauben befindet («damit euer Herz gefestigt wird und ihr ohne Tadel seid, geheiligt vor Gott, unserem Vater» – 1 Thess 3, 13), von der *Heiligung* (*hagiasmós*), dem Vorgang, der den Gläubigen zur vollkommenen Heiligkeit führt, ausgelöst vom Wirken des Geistes Gottes («Das ist es, was Gott will: eure Heiligung» – 1 Thess 4, 3.7).

Diese terminologische Unterscheidung entspricht der Grundidee der paulinischen Ethik: Die Christen müssen das werden, was sie *schon* sind: «Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar» (1 Thess 5, 23). Daraus ergibt sich eine fruchtbare Spannung. Einerseits ist, «wer in Christus ist, [*schon*] eine neue Schöpfung» (2 Kor 5, 17):

Wisst ihr nicht, dass wir alle, die wir in Jesus Christus getauft wurden, in seinen Tod getauft wurden? Wirklich, wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe in seinen Tod, damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, ebenso ein neues Leben leben [...] Unser alter Mensch wurde [*schon*] mitgekreuzigt mit ihm [...] So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind und für Gott leben in Christus Jesus (Röm 6, 3–11).

Ihr habt den alten Menschen abgelegt und seine Taten und habt euch *mit dem neuen Menschen bekleidet*, der sich erneuert, um eine vollkommene Erkenntnis zu erlangen nach dem Bild seines Schöpfers (Kol 3, 9–10).

Andererseits werden die Christen *immer noch* ermahnt:

Legt den alten Menschen ab, der zugrunde geht durch die Verführung der Begierden, und erneuert euch durch eine Änderung eurer geistigen Einstellung. *Zieht den neuen Menschen an*, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, in der Rechtchaffenheit und Heiligkeit, die aus der Wahrheit erfließt (Eph 4, 22–24).

Als von Gott Erwählte, *Heilige* und Geliebte *bekleidet euch* mit aufrichtigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Geduld [...]; über all das *zieht die Liebe an*, das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht (Kol 3, 12.14).

Darüber hinaus ist Christus *jetzt schon* gegenwärtig in den Geheiligten: «Christus lebt in mir» (Gal 2, 20)⁹; «Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus [*schon*] als Gewand angelegt» (Gal 3, 27). *Und doch* mahnt er: «Legt den Herrn Jesus Christus als Gewand an» (Röm 13, 14). «Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, auf ihn hin, der unser Haupt ist, Christus» (Eph 4, 15).

Folglich fasst die Heiligkeit als *umgestaltende Dynamik* und als *sittliche Verpflichtung* die ganze Berufung der Christen zusammen. Der erste Petrusbrief erinnert diese daran, dass ihre Heiligung durch den Geist (1, 2) die Mahnung noch dringlicher macht, als Kinder einem Vater zu gehorchen,



der selbst heilig ist und der sie zur Heiligkeit beruft: «Als gehorsame Kinder lasst euch nicht von euren früheren Begierden treiben, wie damals als ihr noch unwissend wart. Wie Er, der euch berufen hat, heilig ist, so sollt auch ihr in eurem ganzen Benehmen heilig sein. Denn die Schrift sagt: «Seid heilig, denn ich bin heilig» (1, 14–16). Die gleiche Vorstellung wird durch 1 Petr 2, 5 noch ergänzt: «Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Tempel aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die Gott durch Jesus Christus annimmt.»

Die Heiligung ist die Entfaltung dessen, was wir in der Taufe geworden sind: Unser Tun ergibt sich aus dem, was wir sind. Wie schon im Alten Testament steht auch im Neuen die Heiligkeit am Ursprung der Ethik. Unser Verhalten im Sinn des *Heiligen* Geistes – ein *heiliges Leben* – entspringt daraus, dass wir *heilig*/vom Geist geheiligt sind. Es ergibt sich nicht aus sittlichem Bemühen; es ist eine Frucht des «Geistes der Heiligkeit» (*pneûma hagiosýnes*) (Röm 1, 3–4). Unsere Berufung zur Heiligkeit wird ausgelöst von der Liebe Gottes zu uns, die sich in Jesus geoffenbart hat: «Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist» (Röm 5, 5). Wir heiligen uns nicht selbst, indem wir gute Werke vollbringen. Wir werden vom Geist geheiligt, der in uns ist. Die christliche Aszese und ihre Werke haben nur dann einen Sinn, wenn sie auf den Anruf der Gnade antworten und ihm entsprechen, und wenn sie die uns geschenkte Liebe vermehren, durch ihr Mitwirken mit der göttlichen Liebe, die wir empfangen haben.

Für den christlichen Glauben ist der Getaufte ein völlig neues Wesen: Er braucht sich nur dieser göttlichen Fülle zu öffnen und das Wachstum geschehen zu lassen, indem er mit dem Wirken des Geistes in ihm mitwirkt. Auf Grund eines ihm schon geschenkten Reichtums kann er selbst an Heiligkeit reicher werden. Er muss nicht von Nichts anfangen oder so als hätte ihm Gott nur einen kleinen Brocken seiner Gnade gegeben. Er geht von der ihm *angebotenen* Fülle aus um zu der Fülle zu gelangen, die von ihm *angenommenen* werden muss.¹⁰

Was dieses Wachstum behindert, ist die Sünde des Menschen. Doch auch diese löscht das Siegel des Geistes im Getauften nicht völlig aus. Paulus nennt die Empfänger seiner Briefe «Heilige», und tadelt doch gleich nachher ihre Fehler, ihren Ungehorsam, ihren Kleinmut. Das zeigt, dass sich «heilig» nicht auf sittliche Werte, Eigenschaften oder Werke bezieht, sondern auf die Zugehörigkeit zu Jesus Christus. Aus dieser Zugehörigkeit erfließen zweifellos nicht wenige Forderungen bezüglich des Handlungsrahmens, in dem der *Heilige* sich bewegen soll. Doch solange sich kein Widerspruch zwischen seinem Handeln und seiner Gemeinschaft mit Gott und seinen Brüdern ergibt, umfasst oder prägt die Heiligkeit ihn ganz und gar, mit allem, was er ist. Wie das Bürgerrecht ergibt sich die Heiligkeit nicht aus



verschiedenen Eigenschaften oder aus einem bestimmten Verhalten. Sie ist ein unverdientes Geschenk. Sie ist nicht elitär. Sie gehört allen, die Gott in ihrem Leben Gott sein lassen. Papst Benedikt XVI. hat gesagt:

Hans Urs von Balthasar hat einmal geschrieben, die Heiligen seien die wichtigste Auslegung des Evangeliums, seine Verwirklichung im Alltagsleben; folglich stellen sie für uns einen wahren Zugang zu Jesus dar [...] Die Heiligkeit ist kein Luxus und kein Privileg weniger, ein für einen gewöhnlichen Menschen unerreichbares Ziel; sie ist vielmehr die gemeinsame Bestimmung aller Menschen, die berufen sind, Kinder Gottes zu sein.¹¹

Die Heiligkeit ist nichts Offenkundiges nach Art einer Kennmarke an der Person; man kann sie nur im Glauben erfahren, passiv und aktiv, in der Innerlichkeit, so wie die eigene Heiligkeit etwas tief Innerliches ist. Die Heiligung ist die Entfaltung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe unter der Einwirkung des Geistes.

Heilig sind jene, die das Wort Gottes in Wahrheit leben [...] In der Tat haben jene die Schrift am tiefstinnigsten ausgelegt, die sich vom Wort Gottes gestalten ließen, durch Hören, Lesen und unermüdliches Meditieren [...] Jeder Heilige ist wie ein Lichtstrahl, der aus dem Wort Gottes hervorbricht.¹²

Heilig ist desgleichen einer, der es mit seiner Lebenshaltung den anderen leichter macht, an Gott zu glauben und Ihn zu lieben. Die Bibel versteht die Heiligkeit nicht als etwas Menschliches, als Heldentum oder Weltflucht. Sie versteht sie als Begegnung mit dem beeindruckenden Geheimnis, das sich immer neu im Dornbusch, der brennt und nicht verbrennt, vergegenwärtigt, und das in dem, der es betrachtet, eine Neuausrichtung seiner Prioritäten nach dem Vorbild Jesu auslöst.¹³

Diese hohe Sicht der Menschenwürde steckt auch das Ziel ihrer Forderungen sehr hoch, «wie es sich für Heilige gehört» (Eph 5, 3). Sie ergibt sich jedoch aus dem Inhalt des biblischen Glaubens. Unsere festgefahrenen Lebensgewohnheiten vermag sie vielleicht nicht zu verändern; doch sie macht uns bewusst, in welche Würde wir eingesetzt und zu welcher Berufung wir gerufen sind.

4. Die Heiligkeit im Gebet der Kirche

Zusammenfassend können wir sagen, dass wir die Heiligkeit Gottes, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament entgegengetreten ist, im Gebet immer wieder ansprechen – ganz abgesehen vom *Sanctus* in der Messe: Im Vater Unser lehrt Jesus uns beten: «Geheiligt werde Dein Name». Da der *Name* für die Person Gottes steht und Seine Heiligkeit bezeichnet, muss er



nicht geheiligt werden; er ist schon heilig. Die Bitte könnte folglich meinen: «Möge verkündet werden, dass Du heilig bist», unerreichbar, dass Du mit keinem magischen Ritual in unseren Dienst gestellt werden kannst. Unser Begehren richtet sich normalerweise auf etwas Erträumtes, auf etwas Zeitliches, auf unsere Interessen; wenn wir es von dieser Vater Unser-Bitte geprägt sein lassen, dann wird das Erträumte zugunsten des Wirklichen, das Zeitliche zugunsten des Ewigen, das Irdische zugunsten des Himmlischen ausgehebelt und das Diesseitige auf das Jenseitige ausgerichtet.

Im Lobgesang Marias, dem Magnifikat, das wir in jeder Vesper beten, loben wir mit Maria die Heiligkeit Gottes: «Großes hat an mir getan der Mächtige, und sein Name ist *heilig*» (Lk 1, 49). Immer wieder singen wir in der Kirche, im Stundengebet, auch «das Lied zu Ehren des Lammes» aus der Offenbarung des Johannes:

Groß und wunderbar sind deine Taten, Herr, Gott und Herrscher über die ganze Schöpfung! [...] Wer wird deinen *Namen* nicht preisen, wenn du allein *heilig* bist?» (Offb 15, 3–4).

Gerecht bist du, der du bist und der du warst, *du Heiliger*; denn du hast ein gerechtes Urteil vollzogen [über die Übeltäter]: Sie haben das Blut von *Heiligen* und Propheten vergossen (Offb 16, 5–6).

Mit dem Apostel Petrus beten wir: «Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der *Heilige Gottes*» (Joh 6, 68–69). Diese Gebete stimmen ein in das Abschiedsgebet Jesu beim Letzten Abendmahl: «*Heiliger Vater, heilige Sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit [...]* Auch ich *heilige mich* für sie, damit auch sie in Wahrheit *geheiligt* sind» (Joh 17, 11.17–19).

In diesen letzten Worten des Herrn vor seinen versammelten Aposteln bindet er sie und «alle, die durch ihr Wort an mich glauben» (Joh 17, 20), als Heilige und zu Heiligende in seine eigene und seines Vaters Heiligkeit ein. Das lässt uns im Vertrauen auf Gottes Wirken sagen, dass die Kirche wirklich eine *heilige Kirche* ist.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

- ¹ *Novo millennio ineunte*, 30.
- ² Lev 11, 44–45; 19, 2; 20, 7.26; 21, 8; 22, 32–33.
- ³ Gen 1; vgl. Ps 33, 6; 148, 5; Hiob 28, 25; Weish 9, 1; Joh 1, 1–3.
- ⁴ Jes 1, 4; 5, 19.24; 10, 20; 12, 6; 17, 7; 26, 6; 29, 19; 37, 23.
- ⁵ Vgl. 1 Kor 7, 34; Eph 5, 3; Kol 1, 22.
- ⁶ Vgl. Dtn 32, 15; 33, 5.26; Jes 44, 2.
- ⁷ Vgl. Gen 9, 4; Lev 17, 11; Dtn 12, 16.23; Ps 30, 10.
- ⁸ Paulus vergleicht den blutüberströmten Jesus am Kreuz mit dem «Sühnedeckel», der auf der Bundeslade lag und am Versöhnungstag mit Blut bespritzt wurde (*Anm. d. Übersetzers*).
- ⁹ Vgl. auch Kol 1, 27; Röm 8, 10.
- ¹⁰ Vgl. Paolo MARTINELLI, *Deus no coração do cristão. O mistério de uma presença crescente*, in: *Communio Revista Internacional Católica* 20 (2003) 5–20.
- ¹¹ Mittwochsaudienz vom 20. August 2008.
- ¹² BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, 48, mit Verweis auf Teresa von Avila, *Vida*, 40, 1.
- ¹³ Vgl. Frère JEAN DE TAIZÉ, *L'aventure de la sainteté. Fondements bibliques et perspectives actuelles*, Presses de Taizé 1997.



MARIANNE SCHLOSSER · WIEN

BERUFEN ZUR HEILIGKEIT IN DER COMMUNIO SANCTORUM

Anmerkungen zum 5. Kapitel von «Lumen gentium»

Es ist Gegenstand des Glaubens, dass die Kirche, deren Geheimnis die Heilige Synode vorlegt, unzerstörbar heilig ist (*Ecclesia [...] indefectibiliter sancta creditur*). Denn Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist als «allein Heiliger» gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen, er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle [...] zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: «Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung» (1 Tim 4, 3) (*LG* Kapitel V, art. 39).

Ströme von Tinte (so die Voraussage des Konzilstheologen Gérard Philips) sind geflossen, um bestimmte Passagen der Kirchenkonstitution zu interpretieren. Doch um das fünfte Kapitel ist es in der Rezeptionsgeschichte vergleichsweise leise geblieben, obwohl namhafte Theologen wie Christoph Schönborn oder Kurt Koch in der zentralen Stellung dieses Textabschnittes einen Hinweis auf das geheime Zentrum der Konstitution als ganzer sehen: die «Herzmitte», deren Bedeutung jedoch «in unseren Breitengraden [...] weithin verschlafen worden» sei.¹ «Wer den Duktus der konziliaren Ekklesiologie verstehen will, darf die Kapitel 4–7 der Konstitution nicht auslassen [...]», hob Joseph Ratzinger im Jahr 2000 hervor,² und bekräftigte damit, was er bereits in seinem frühen Kommentar zu *LG* geschrieben hatte:³ Die Konstitution wolle vor allem zu einem tieferen Verständnis von Kirche und zu ihrer «geistlichen Erneuerung» führen; gegen eine in der Neuzeit dominant gewordene, veräußerlichte Sichtweise von Kirche – als einer Art «übernatürlicher Obrigkeitsstaat», womit zugleich die «vollständige Verinnerlichung des Heils» einhergegangen sei – stelle *LG* «wieder das Eigentliche der «Gemeinschaft der Heiligen» heraus.

MARIANNE SCHLOSSER, geb. 1960, Studium an der LMU München, 1985–2004 Wiss. Assistentin am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, seit 2004 Professorin für Theologie der Spiritualität an der Universität Wien.



1. Kurzer Blick auf die Genese von «*Lumen gentium*» V

Die Entstehungsgeschichte von *LG* war bekanntlich nicht ganz unkompliziert.⁴ Die *Commissio Antepreparatoria* hatte bereits 1959 von den künftigen Konzilsvätern, wie auch von theologischen Fakultäten Vorschläge erbeten für Themen, die auf dem Konzil zu behandeln seien. «Die Kirche» erwies sich von Anfang an als ein von vielen Seiten dringlich gewünschtes Thema. Die Vorbereitende Theologische Kommission arbeitete (zwischen Juni 1960 und November 1962) zunächst eine 13-Punkte-Liste aus; daraus wurde ein Schema mit 11 Kapiteln geformt, das am 23. Nov. 1962 an die Väter verteilt wurde.⁵ Die Diskussion am Ende der 1. Sitzungsperiode brachte ans Licht, dass der Text als nicht recht zufriedenstellend empfunden wurde. So übte etwa Kardinal Frings scharfe Kritik am sprachlichen Stil, dem mangelnden inneren Zusammenhang der Kapitel und der allzu schmalen Traditionsgrundlage.⁶

Die Theologische Kommission legte daher eine neue Fassung vor, die vier Teile umfasste: (I) «Über das Mysterium der Kirche», (II) «Über die hierarchische Verfasstheit der Kirche» – hier ging es speziell um die Bischöfe, ihre Kollegialität, sowie die «*Tria munera*», (III) «Über das Volk Gottes, unter besonderer Berücksichtigung der Laien», (IV) «Über die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche». Im Laufe der Diskussion des Entwurfstextes kam noch ein weiteres Kapitel dazu, «über die eschatologische Dimension unserer Berufung und die Verbundenheit mit der Kirche des Himmels» (jetzt *LG* VII). Auch einigte man sich, die Mariologie in die Konstitution über die Kirche aufzunehmen. Das bisherige Kapitel III wurde geteilt, und sein 1. Abschnitt vor das Kapitel über die Bischöfe gestellt – so dass das «Volk Gottes» noch vor den Ämtern und Ständen behandelt wird. Der 2. Abschnitt des Kapitels III, «die Laien», blieb an seinem Platz. Kapitel IV enthielt ursprünglich die Ausführungen «über die Ordensleute» zusammen mit der «Berufung zur Heiligkeit»; erst am 30. September 1964 entschied man sich, daraus zwei Kapitel zu machen. Dabei wurde die Reihenfolge bewusst gewählt: Zuerst wird die Berufung zur Heiligkeit dargelegt, dann die spezifische Verwirklichung im Ordensleben, mit einem gelungenen Bindeglied in *LG* 42, 2 wo die besonderen Gnadengaben aufgeführt werden. Es sollte deutlich werden, dass das Leben nach den evangelischen Räten nicht der hierarchischen Gliederung zuzurechnen ist, sondern zur charismatischen Struktur der Kirche gehört. So wird das jetzige Kapitel V *Über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit – De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* gerahmt von dem Kapitel über die Laien einerseits und demjenigen über den Ordensstand andererseits.

Übrigens gab es auch den durchaus plausiblen Vorschlag, die «Berufung zur Heiligkeit» im Kapitel II über das «Volk Gottes» unterzubringen; nicht

nur, weil in diesem Kapitel eine Grundlegung der Theologie des Laienstandes gegeben wird, sondern vor allem, weil die Rede von der *Berufung aller Christgläubigen zur Heiligkeit* ihr Fundament darin hat, dass der *Heilige Gott* sich ein *heiliges Volk* erwählt hat, «*eine heilige Priesterschaft*». Die «allgemeine Berufung zur Heiligkeit» ist innerlich verknüpft mit dem «gemeinsamen Priestertum» aller Gläubigen, von dem in *LG* 10 und 11 gesprochen wird. Zugleich soll nicht vergessen werden, dass auch in weiteren Konzilstexten das Thema «Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit» aufgegriffen wird: etwa in *LG* 32, 2 und 3, *SC* 14, *UR* 4, *AA* 2 und 3, *AG* 15 und *PO* 2.

Die Ausformung der jetzigen Textgestalt betraf freilich nicht nur die Anordnung des Stoffes, sondern die sprachliche Formulierung und inhaltliche Akzente. Eine augenfällige Änderung erfuhr die Überschrift unseres fünften Kapitels, die im ersten Entwurf gelautet hatte: «Über die Stände, in denen man nach der dem Evangelium entsprechenden Vollkommenheit strebt». Zum einen lässt der Begriff «Heiligkeit» deutlicher den Aspekt der gnadenhaften Zugehörigkeit zu Gott hervortreten, während «Vollkommenheit» mit der Assoziation eines moralischen Grades belastet erscheint. Zum zweiten erinnert die neue Formulierung daran, dass die Fülle der christlichen Berufung nicht nur im «status perfectionis», d.h. im gottgeweihten Leben nach den Evangelischen Räten, möglich ist. Und zum dritten wird mit den Worten «in Ecclesia» angedeutet, dass die Heiligkeit des einzelnen Gläubigen nicht einfach eine Angelegenheit ist, die nur das Individuum beträfe. Durch die Anordnung und die Formulierung wird vielmehr zum Ausdruck gebracht, dass alle drei Stände der Kirche – geweihte Amtsträger, Laien, Rätestand – im gleichen Geheimnis verwurzelt und vielfältig aufeinander bezogen sind; dass die Heiligkeit «eine» ist, ohne dass dabei aber die Unterschiedenheit der persönlichen Berufung marginalisiert würde: «Wenngleich also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen (*LG* 32, 2).

Zahlreiche Konzilsväter verlangten, dass die «Berufung zur Heiligkeit» gleich zu Beginn stärker gnadentheologisch und ekklesiologisch verankert werden solle; sie solle nicht primär unter moraltheologischem Gesichtspunkt dargestellt werden. Auf der anderen Seite schien es ebenso wichtig, die Verantwortung des Christgläubigen, sein Mitwirken mit der Gnade, angemessen auszudrücken. Auch hier musste also ein Gleichgewicht gefunden werden: zwischen der objektiv-seinshaften, als Gnade geschenkten Heiligkeit, und der damit verbundenen Verpflichtung, diese auch zu verwirklichen. Nicht wenige Väter (ungefähr 100) schließlich regten an, den Zusammenhang zwischen «caritas» und «Heiligkeit», bzw. den übrigen theologalen Tugenden ausdrücklich zu formulieren, damit die «Heiligkeit» nicht allzu sehr im Allgemeinen bliebe, sondern auch etwas zu den einzelnen konkreten Ständen gesagt würde – ein Anliegen, das in Art. 41 aufgenommen wurde.⁷

2. Eine «Wiederentdeckung»

Dass die «Einladung», ja «Verpflichtung» (*invitantur et tenentur*: LG 42, 5), nach der Fülle des christlichen Lebens zu streben, für alle Gläubigen gilt und aus der Taufe resultiert, ist ohne Zweifel zentral für das Verständnis von Kirche überhaupt. Es handelt sich nicht um eine neue Erfindung, sondern eine «Wiederentdeckung», wie Yves Congar es nannte. Ähnliches gilt übrigens auch für die Ausführungen des Konzils über das gemeinsame Priestertum der Gläubigen.⁸

Nun war freilich in der Lehre der Kirche immer klar, dass das Maß der Heiligkeit oder Vollkommenheit einer Person die Caritas ist: «Gott über alles zu lieben und den Mitmenschen, wie sich selbst, im Hinblick auf Gott», d.h.: im Hinblick auf die dem Menschen von Gott zukommende Würde und sein ewiges Ziel. «Jedem ist geboten, Gott zu lieben, so sehr er nur kann», formulierte Thomas von Aquin.⁹ Somit ist jedem Gläubigen geboten, nach der Heiligkeit zu streben.

Aber hat es in der Geschichte des Christentums nicht immer auch die Tendenz gegeben, statt nach der «perfectio» nur mehr nach dem zu fragen, was für ein christliches Leben eben unabdingbar notwendig sei – und damit zufrieden zu sein? Das rechte Maß als vernünftiges Mittelmaß auszugeben, und die Mittelmäßigkeit mit dem zu verwechseln, was für einen Christen «normal» sein sollte? Heiligkeit im Alltag, so unauffällig sie sein mag, ist nichts Alltägliches, nichts Selbstverständliches, das sich sozusagen von allein ergibt oder immer schon gegeben wäre. Das Wort von der «Berufung zur Heiligkeit» ist herausfordernd, ja «steil» – ein «arduum» wird erstrebt und von Gott erhofft. «Heiligkeit», so bemerkte Papst Benedikt in einer Ansprache nachdenklich, ist ein Wort, das einem vielleicht auch «zu groß» erscheinen kann.¹⁰

Zugleich gab es immer wieder in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit Persönlichkeiten und Bewegungen, die das Streben nach Heiligkeit, der «standesgemäßen», d.h. den jeweiligen Lebensumständen einer Person entsprechenden, Vollkommenheit zu fördern suchten. In diesem Zusammenhang ist an die zahllosen Bruderschaften und Dritt-Orden des Mittelalters zu erinnern, deren Laienmitglieder sich zu einem intensiven Leben des Gebetes und der tätigen Nächstenliebe verpflichteten, oder an die von den Jesuiten initiierten und geleiteten Marianischen Kongregationen. Besonders aber wird man an Franz von Sales denken bzw. an die französische geistliche Theologie des 17. Jahrhunderts. Die «Philothea» hat Generationen von Laien in ihrem geistlichen Leben geprägt und ermutigt: Denn das geistliche Leben (die «Frömmigkeit», «la vie dévote») ist nichts anderes als das Leben mit der Gnade. Deswegen gestaltet sich die *eine* Caritas in vielfältigen Formen aus – so dass ein Bischof sie nicht wie ein Eremit, ein

Familienvater nicht wie ein Bettelmönch verwirklicht, wie Franz von Sales einleitend schrieb. Es war, *nota bene*, Franz von Sales, den Angelo Roncalli als «seinen» Heiligen entdeckte. Für die Biographie des späteren Papstes kommt gerade jener geistlichen Einsicht aus seiner Studienzeit in Bergamo nicht zu unterschätzende Bedeutung zu: dass persönliche «Heiligkeit» nicht in der Nachahmung eines «Typs» besteht, also nicht die Kopie einer anderen Person bedeuten kann, sondern die innerliche «Adaptation» des Kerns, d.h. der Tugenden, und zwar entsprechend der eigenen Veranlagung und den eigenen Lebensumständen.¹¹

Nicht zu vergessen sind vor allem die geistlichen Aufbrüche zu Beginn des 20. Jahrhunderts, deren Bedeutung für das Konzil unbestreitbar ist: die liturgische Bewegung, in deren Gefolge es zu einer neuen Entdeckung der Kirche, der Heiligen Schrift und der Kirchenväter kam, welche wiederum ökumenische Initiativen nach sich zog; dazu die marianische Bewegung, die einen besonderen Antrieb durch die Marienerscheinungen von Lourdes und Fatima empfangen hatte, die Katholische Aktion, aber auch das, was Martin Grabmann 1921 die «mystische Bewegung» im Katholizismus nannte: die Sehnsucht nach einem vertieften Gebetsleben und der persönlichen Beziehung zu Christus. Man darf sagen, dass *LG* das Desiderat aufgenommen und erfüllt hat, die mehr «nüchtern-objektiven» Tendenzen etwa in der Spiritualität der liturgischen Bewegung mit der subjektiv-innigen Spiritualität etwa der marianischen Bewegung zu einer fruchtbaren Synthese zusammenzuführen.¹²

3. Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

Ein Gedanke allerdings tritt in *LG* besonders deutlich hervor, der über das Anliegen der Förderung persönlicher Heiligkeit hinausgeht und dieses noch einmal überwölbt: Die Berufung aller Getauften zur Heiligkeit wird *in der Heiligkeit der Kirche selbst verankert*. Die Betonung dieses Aspekts entspricht der Neu-Entdeckung der Kirche als einer Wirklichkeit, die nicht sozusagen zur persönlichen Frömmigkeit noch hinzutritt – etwa gar als äußere Vermittlungsinstanz, die sich zwischen Gott und den einzelnen Gläubigen schöbe. «Kirche» kommt jetzt in den Blick als die wesentlich *gemeinschaftliche Dimension des Heiles*.¹³ Wir werden nicht einfach als vereinzelt Individuen mit dem Heil beschenkt, sondern als Personen, die untereinander verbunden sind. Die «*communio sanctorum*» ist nicht einfach als Vereinigung heiliger Glieder zu verstehen; vielmehr ist deren Heiligkeit begründet in der Teilhabe an den Heilsgütern: Es gibt diese Gemeinschaft, diese Heiligkeit nur aufgrund der Anteilhabe an einem gemeinsamen Gut oder einer «Gabe» (lat. «*munus*») – entsprechend der Grundbedeutung des Wortes «*communio*».

So wird gleich zu Beginn des fünften Kapitels betont: Ausgangspunkt aller verwirklichten Heiligkeit in der Kirche ist die Heiligkeit der Kirche selbst, wie sie im Credo bekannt wird. «Heilig» ist sie aufgrund ihrer Existenz von Christus und dem Heiligen Geist her: als Leib Christi gehört sie untrennbar zu ihrem heiligen Haupt.¹⁴ In dieser Zugehörigkeit wird sie fortwährend erhalten: «Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn zugesagten göttlichen Gnade gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die ihres Herrn würdige Braut bleibe [...]» (LG 9, 3). Es ist klar, dass «Kirche» in diesem Sinn *mehr ist als die Summe ihrer Glieder* – die ihre Berufung auch verfehlen können: «Während Christus [...] die Sünde nicht kannte [...], umfasst die Kirche in ihrem Schoß auch Sünder» (LG 8, 3), die «täglich des Erbarmens Gottes und der Bitte um Vergebung bedürfen» (LG 40, 1).¹⁵

Aus der Heiligkeit des Leibes, zu dem man durch die Taufe gehört (vgl. z.B. LG 7, 2; LG 40), resultiert die Aufgabe, diese auch zu verwirklichen. Geheiligt sein, das heißt: Gott gehören, ist die Grundlage für den Weg des Heilig-Werdens. Das Streben nach Heiligkeit ist somit nicht einfach eine individuelle Angelegenheit, sondern gewissermaßen auch eine Verpflichtung und *Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft der Kirche*: ein Beitrag «zum Wachstum und steter Heiligung der Kirche» (LG 33, 1). Wie jemand als Einzelner seine Berufung lebt, hat Auswirkungen auf die übrigen Glieder dieses Corpus, ja auf die ganze Welt. Gegen Ende von LG 40 wird schlicht darauf hingewiesen, dass die gelebte Berufung zur Heiligkeit auch ein Beitrag zu einer humaneren Welt sei: «humanior vivendi modus promovetur». Dieser Gedanke reicht tiefer als es auf den ersten Blick scheint. Es geht nicht nur darum, dass ein guter Christ als anständiger Mensch auch ein Gewinn für die Mitmenschen ist. Die humanere Welt gibt es vielmehr nur, wenn Gott und seinem Willen in dieser Welt Raum gegeben wird, d.h. wenn und wo es «Heiligkeit» gibt. Oder mit den Worten von LG 34, 2, wenn die Welt von den Christen Gott «geweiht» wird: «ipsum mundum Deo consecrant».

4. In Christus eine heilige Gabe für Gott – Gemeinsames Priestertum der Getauften

Der eben skizzierte Gedanke findet seine Ergänzung und Vertiefung im II. Kapitel der Kirchenkonstitution, vor allem Art. 10 und 11, die dem «gemeinsamen Priestertum der Christgläubigen» gewidmet sind. Wie bereits der Kontext (LG 9) deutlich macht, ist das «gemeinsame Priestertum» wesentlich «korporativ»: Die Zugehörigkeit zum heiligen Volk Gottes ist

Zugehörigkeit zu einem «corpus»; die Christgläubigen sind eine heilige, königliche «Priesterschaft», *regale sacerdotium*.

Der in *LG* 9 (wie auch *AA* 3; *AG* 15; *PO* 2) zitierte Text 1 Petr 2, 9–10 wurzelt seinerseits in Ex 19, 5f (vgl. 23, 82), wo die besondere Relation des Volkes Israel zu JHWH beschrieben wird: Das Bundesvolk ist ein heiliges Volk, JHWHs «besonderes Eigentum», «ein Königreich von Priestern», da geprägt von der einzigartigen Herrschaft Gottes. Die LXX-Übersetzung, und in der Folge der 1. Petrusbrief, sprechen nicht von «Priestern», «hiereis» (ἱερείς) im Sinne einzelner Personen, sondern gebrauchen das im außerbiblischen Griechisch ungebräuchliche Wort «hierateuma» (ἱεράτευμα), «sacerdotium», «Priesterschaft» als Corpus. Etwas später (*LG* 10) wird Offb 1, 6 zitiert, Christus habe das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für seinen Gott und Vater gemacht». Auch an dieser Stelle, die Jes 61, 6 aufgreift, steht im Vordergrund das heilige Volk als Herrschaftsbereich Gottes.¹⁶ Die Gemeinschaft der Glaubenden, ihre organische Ganzheit, dieser «Leib», wird als «priesterlich» bezeichnet, nicht weil er sich aus einzelnen priesterlichen Individuen zusammensetzte, sondern aufgrund seiner Verbundenheit mit Christus, dem einzigen Hohenpriester des Neuen Bundes.¹⁷ Umgekehrt gesagt: die Grundlage des Priestertums der Getauften ist deren *Inkorporation* in Christus.

Von daher fällt auch ein Licht auf den «nicht nur graduellen Unterschied» zwischen dem «sacerdotium ministeriale» und dem «sacerdotium commune». Christus ist der einzige Priester, dessen Opfergabe er selbst ist, wo also Darbringender und Dargebrachtes eins sind. Daher gibt es erstens keinen Kult im Neuen Bund, der nicht Teilnahme an diesem einmaligen Akt der Hingabe Christi ist, und zweitens kein priesterliches Sein, das nicht Selbst-Hingabe einschliesse. Die Kirche als ganze verwirklicht gerade unter dem Gesichtspunkt, dass sie «Leib Christi» ist, letzteren Aspekt des Priestertums: Verbunden mit dem Haupt wird sie zur Gabe an Gott. Das gemeinsame Priestertum ist «das Priestertum des Leibes». Das Priestertum aufgrund des Weihesakramentes (sacerdotium ministeriale) dagegen *repräsentiert* innerhalb der Kirche – auch der geweihte Priester bleibt ja Glied des priesterlichen «Leibes» – das «Haupt» bzw. den Darbringenden, wenn der Priester «in persona Christi *capitis*» handelt. Dies geschieht gerade in *dem* Vollzug, der die Kirche als ganze am tiefsten kennzeichnet, der Feier der Eucharistie, wo nicht nur die Gaben von Brot und Wein gewandelt werden, sondern auch die Gläubigen sich im Heiligen Geist in die Hingabe Christi an den Vater hineingeben sollen. Folgerichtig wird u.a. im Priesterdekret (*PO* 2) als erste, und allen anderen «munera» zugrundeliegende Aufgabe des geweihten Priesters genannt: die Gläubigen zu einer vollkommenen Gabe aufzubauen.

Wie bestimmt *LG* 10 dieses gemeinsame Priestertum näher? Nicht einzelne ermöglichte Funktionen stehen im Vordergrund, auch nicht spezifisch

liturgische Aufgaben, sondern das *Sein*. «Priesterlich sein» bedeutet, «in Christus» Gott zu gehören – in Christus, der die Vereinigung mit Gott durch die vollkommene Hingabe seines Lebens (das «Tun des Willens Gottes») erwirkt hat (Hebr 10, 9.14). Der Vollzug dieses Seins wird unter zwei Dimensionen beschrieben: Gebet bzw. Anbetung Gottes (*oratio, cultus*) – hier wäre auch daran zu denken, dass *das* Gebet der Getauften in der «Wir»-Form gesprochen wird, das Vaterunser das Gebet des gesamten «Leibes» ist –, und Zeugnis (*testimonium*). Diese Bezeugung geschieht nicht nur in der Verkündigung des Wortes, sondern vor allem «durch ein heiliges Leben». Beides, Gebet und Zeugnis, bedeutet, «geistliche Opfer darzubringen» (*spirituales hostias*, 10, 1), weil beides nicht einzelne Funktionen, sondern der Vollzug des priesterlichen Gott-Gehörens sind: berufen, die Welt in Dank und Bitte vor Gott zu tragen, und gesandt, der «Ort» Gottes in der Welt zu sein. «Geistliche Opfergaben» sind *alle* Werke der Getauften, oder können es zumindest sein – wie Augustinus das «Opfer» definiert hatte: «Jede im Hinblick auf unsere Vereinigung mit Gott vollbrachte Tat». Im letzten aber ist es das *Leben* der Gläubigen selbst: «*seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant*», wie mit einem Zitat aus Röm 12, 1 gesagt wird.

In diesem Sinn gehört zum «*ius et officium*» der Getauften die Teilnahme an der Liturgie (LG 11; SC 14), insbesondere der Eucharistie-Feier: In der Liturgie nehmen die Gläubigen im Heiligen Geist an der Hingabe Christi an den Vater teil, und zwar so, dass sie selbst in seine Hingabe hineingezogen werden; sie gehen in das Pascha-Geschehen ein und werden in der Gemeinschaft mit Christus jeweils neu und tiefer «Gottes besonderes Eigentum». Dass das priesterliche Sein des Gottesvolkes in besonderer Weise im «*Empfang der Sakramente*» vollzogen wird, meint keineswegs, dass den Laien-Gläubigen im Unterschied zum geweihten Priester nur die «Passivität» bleibe. Denn hier werden nicht abstrakte «Gnadenmittel» empfangen, sondern die Verbundenheit mit Christus wird vertieft: «Empfangen» bedeutet hier «Begegnen». Dies geschieht nicht auf «passive», sondern auf personale Weise; das «Empfangen» des Sakramentes setzt voraus, sich hineinnehmen zu lassen in die Hingabe Christi, die Bereitschaft zur Verwandlung des eigenen Lebens – «um zu werden, was man empfängt: Leib Christi», wie es das bekannte Wort des Augustinus zusammenfasst. So sehr dies ein persönlicher Vorgang ist, ein Anruf an die Freiheit des einzelnen Gläubigen, so wenig ist es eine bloß individuelle Angelegenheit. Die Verbundenheit mit Christus schließt vielmehr eine tiefere Verbundenheit mit den Gliedern seines Leibes ein. Man empfängt ein Sakrament persönlich – aber nicht einfach für sich allein.¹⁸

5. Gabe und Aufgabe

Kehren wir noch einmal zurück zu Kapitel V. Der Text betont mehrfach – gewissermaßen antipelagianisch –, dass Heiligkeit eine Frucht der Gnade ist, und zwar sowohl als anfanghaft geschenktes Gott-Gehören, wie auch in der vollendeten Gestalt heiligen Lebens. Begnadung wird umschrieben in biblischer Sprache als Rechtfertigung, Adoptivkindschaft, Vergöttlichung (*deiformitas*), Gott-Gehören als besonderes Eigentum (LG 40). Zugleich wird aber die andere Seite nicht außer Acht gelassen: Heiligkeit erfordert ein Einverständnis der Person zum Wirken Gottes, schließt ein Bemühen (*tendere*), ja eine Verpflichtung dazu ein – im Sinne der Kurzformel katholischer Gnadenlehre: Gott wirkt alles, aber nicht alles allein.

Das Ideal der «vollkommenen Liebe» bleibt nicht «allgemein» und abstrakt, sondern wird als *Nachfolge Christi* auf vielerlei Weise verwirklicht. Der «Einheitspunkt» christlicher Spiritualität, die «eine Berufung», liegt in der Gesinnung Christi, bzw. in ihr zu wachsen. Dies schließt ein, dem Heiligen Geist zu folgen (LG 40), was «Gehorsam» genannt wird, als das Gegenteil der Selbstverschließung.

Die Verschiedenheit der Berufungen wird in LG 41 ausgefaltet: Bischöfe, Priester, Diakone (hier wird Kapitel III aufgegriffen), Laien im kirchlichen Dienst, Eheleute. Der Weg der Heiligung, so wird betont, ist nicht ein Weg *neben* den sonstigen Aufgaben, sondern vollzieht sich in diesen. Das geistliche Leben des Christen stellt kein Zeit-Segment in seinem Leben dar, ist keine Sonderbeschäftigung für das Wochenende oder einen Kurs, sondern soll das gesamte Leben formen. Freilich sollte hinzugefügt werden – was das Konzil im Dekret über Dienst und Leben der Priester tut: PO 14 und 18 –, dass die alltäglichen Tätigkeiten nicht einfach von sich aus diese Formung haben, sondern nur, wenn die Person sie auf die innere Quelle ihres Handelns zurück bezieht. Anders gesagt: Arbeit *ist* nicht einfach von sich aus Gebet; sie *kann* zum Gebet werden – wenn sie aus der Verbundenheit mit Gott heraus vollzogen wird. Dazu ist allerdings wohl auch nötig, dass jemand *nicht nur* arbeitet. Um die *caritas*: Gott über alles, und den Mitmenschen um Gottes willen zu lieben, lebendig zu halten, stellt LG 42 bestimmte Mittel vor Augen: das Wort Gottes zu hören und danach zu handeln, häufiger Empfang der Sakramente, Gebet, Selbstverleugnung, Dienst an den Brüdern und Schwestern.

6. Kreuzesnachfolge

In dem biblischen Wort von der «Selbstverleugnung» klingt auch an, dass die Berufung zu Heiligkeit, zur Nachfolge Christi, eben auch Berufung

zur Kreuzesnachfolge ist. Bereits zu Beginn des fünften Kapitels (LG 39) war gesagt worden, die «perfectio caritatis» zeige sich besonders deutlich in den «sogenannten evangelischen Räten», der freiwilligen Übernahme der Lebensweise Jesu. Damit wird daran erinnert, dass die «Vollkommenheit», «Heiligkeit» oder «Fülle der Liebe» nie einfach nur eine Sache «vernünftiger Moral» ist. Zur Heiligkeit zu gelangen beruht nicht bloß auf der natürlichen Entwicklung der moralischen Kräfte des Menschen, sondern erfordert eine Umgestaltung des natürlichen Menschen, ja ein «Sterben». Wiederum gilt dies für alle Stände (LG 41, 5.6).

Das ernste Wort von der Selbstverleugnung wird noch einmal aufgegriffen, wenn in LG 42 vom Martyrium die Rede ist – derjenigen Gnadengabe, die am meisten Christus ähnlich werden lässt. Das Martyrium ist nicht nur mit dem *munus propheticum* (*martyria*) verbunden, sondern stellt auch die klarste Verwirklichung des priesterlichen Seins dar. Denn die Gnade, das eigene Leben auf diese Weise in die Hand Gottes übergeben zu dürfen, ist Ausdruck der Gleichgestaltung mit dem einzigen Priester und seinem Lebens-Opfer, so sehr, dass die frühchristliche Martyriumstheologie davon sprach, Christus selbst triumphiere in seinen Zeugen. Auch wenn de facto diese Gleichgestaltung nur wenigen Gläubigen zuteil oder zugemutet wird, so müssen doch «alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen, und ihm auf dem Kreuzweg zu folgen, denn Verfolgungen werden die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit immer begleiten».

In Entsprechung zur altkirchlichen Theologie spricht der Text im Anschluss an das Martyrium von der Gnadengabe des jungfräulichen, zölibatären Lebens, als einer besonderen Gestalt der Liebe (*signum et stimulus caritatis*), die auch «eine besondere Quelle geistlicher Fruchtbarkeit in der Welt» bedeutet. Abschließend wird in Erinnerung gerufen, dass die Lebensweise Jesu von Gehorsam und Armut geprägt war.

Der Geist der evangelischen Räte verhindert, dass sich die Gläubigen, die in der Welt leben, «dieser Welt angleichen». Für «alle Christgläubigen», welchen Standes auch immer, gilt, was für die Kirche als ganze gilt: Man kann nur dann priesterlich «die Welt Gott weihen» (LG 34, Ende), wenn man nicht ganz von der Welt ist, sondern überzeugt ist, dass Gott mehr verheißen hat. So lautet der Schluss-Akkord des Kapitels:

Alle Christgläubigen sind also dazu eingeladen und gehalten, nach der Heiligkeit und der ihrem Stand entsprechenden Vollkommenheit zu streben. Alle sollen darauf achten, ihrem Wollen und ihrem Streben die rechte Richtung zu geben, damit sie nicht dadurch, dass sie sich die Welt zunutze machen und im Widerspruch zum Geist der evangelischen Armut am Reichtum hängen, am Streben nach der vollkommenen Liebe gehindert werden. Mahnt doch der Apostel: Wer sich die Welt zunutze macht, soll nicht bei ihr stehenbleiben; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (cf. 1 Cor 7, 31).

7. Ausblick

Als das II. Vatikanische Konzil die allgemeine Berufung zur Heiligkeit und das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, beides aus dem Gott-Gehören resultierend, wieder ins Bewusstsein hob, wurde damit nicht einfach nur ein paränetischer Anstoß für die einzelnen Gläubigen gegeben, sondern zugleich eine verengte Sicht von Kirche überwunden: «In den Anfängen der Kirche erschien es zunächst als das Selbstverständliche, dass der Christ auch der Heilige nach dem vollen Anspruch des Wortes sein müsse. Der Kampf der ersten Jahrhunderte ging darum, das Unkraut im Acker anzunehmen, den Traum einer Kirche der Reinen zu lassen und die Kirchengliedschaft der Sünder zu bejahen. Nachdem dieses aber gesichert war, begann man in die gegenteilige Einseitigkeit zu verfallen, so dass schließlich die Heiligkeit überhaupt aus der Frage der Kirchengliedschaft ausgesondert wurde. Der Konzilstext könnte hier eine dritte Etappe eröffnen, indem er ohne Rückfall in Schwärmerei doch auch *den bloßen Institutionalismus überschreitet* und den unlöslichen Zusammenhang von Kirche und Heiligkeit wieder ganz ernst nimmt.»¹⁹

Zur Kirche gehört man nicht einfach wie zu einer Institution, sondern man gehört zu ihr als «*communio sanctorum*», in der doppelten Bedeutung der Anteilhabe an den Heilsgütern und der Berufung zum Wachstum in der Heiligkeit. Kirchenreform kann daher niemals in erster Linie oder gar ausschließlich Strukturreform sein. Der Aufruf Papst Johannes XXIII. in einer Ansprache 1963 hat seine Aktualität nicht verloren: die Gläubigen sollten nicht Zuschauer des Konzils sein, sondern Menschen, welche die «Kunst der Heiligkeit» auf ihr eigenes Leben anwenden. Aggiornamento heiße dann: Hier und jetzt die *eine* Sache lebendig zu vollziehen, um deretwillen es die Kirche gibt: die Heiligkeit.²⁰

ANMERKUNGEN

¹ Kurt KOCH, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche*, Impulsreferat am 13. Nov. 2009: <http://www.kirchliche-berufe.ch/ressourcen/download/20100201134702.pdf> (abgerufen 2. Aug. 2013). Christoph SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg 1997.

² Joseph RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution «Lumen Gentium»*, in: Stephan Otto HORN – Vinzenz PFNÜR (Hg.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107–131, hier 128. Der Beitrag ist jetzt auch aufgenommen in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (JRGS 8/1), Freiburg 2010, 573–596.

³ Joseph RATZINGER, *Einleitung [zur lat.-dt. Ausgabe von LG, 1965]*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (JRGS 7/2), Freiburg 2012, 645–659, hier 647.

⁴ Francisco Gil HELLÍN, *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium* (Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Vatikanstadt 1995.

⁵ Der Entwurfstext umfasste folgende Themen I) Das Wesen der streitenden Kirche, II) Heilsnotwendigkeit der Kirche, III) Bischofsamt und Priestertum, IV) Residierende Bischöfe, V) *Die Stände, in denen die evangeliumsgemäße Vollkommenheit erstrebt wird: De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*, VI) Die Laien, VII) Das Lehramt, VIII) Autorität und Gehorsam in der Kirche, IX) Staat und Kirche, X) Mission, XI) Ökumene.

⁶ Kardinal FRINGS, *Stellungnahme zum Schema De ecclesia* (4. Dez. 1962), in: *Acta Synodalia* I/4, 218–220; der Entwurf stammt von Joseph RATZINGER, JRGS 7/1 (s. Anm. 3) 244–249. – Eine ausführliche Darstellung dieser Phase gibt Günther WASSILOWSKY, *Die <Textwerkstatt> einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum*, in: Hubert WOLF – Claus ARNOLD (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, 61–87, hier 70–76.

⁷ HELLÍN, Synopsis (s. Anm. 4), 498f.

⁸ Wegbereiter waren vor allem Johann Adam Möhler (1796–1838) und Karl Adam (gest. 1966). Vgl. dazu den informativen Artikel von Jean-Marie-R. TILLARD, *Sacerdoce*, in: DSp XIV, 1–37. Verschiedene theologische Untersuchungen waren bereits in den vierziger Jahren diesem Thema gewidmet; ein umfangreiches patristisches Dossier von Paul DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, 1950, bot reiches theologiegeschichtliches Material. Einen wichtigen Beitrag lieferten verschiedene Aufsätze von Joseph LÉCUYER aus den Jahren 1949, 1951, 1952 und 1957, und vor allem das bekannte Werk von Yves CONGAR, *Der Laie*, frz. 1954, dt. 1957, besonders 92f, 96f, 185ff, 201–213 u.ö. – Die damals bereits diskutierten Probleme werden sichtbar in der Enzyklika *Mediator Dei* vom 20.11.1947.

⁹ *Sth.*, II, II, q.186, a.2, ad2; vgl. *Ctr. Retrahentes* cap. 6.

¹⁰ Ansprache zur Generalaudienz am 13. 4. 2011. Die Ansprache nimmt ausdrücklich und mehrfach auf LG 39f Bezug. «Heiligkeit» wird umschrieben als «die Fülle des christlichen Lebens», sie «besteht nicht darin, außerordentliche Taten zu tun, sondern darin, mit Christus vereint zu sein, seine Geheimnisse zu leben, uns seine Gedanken, sein Verhalten zu eigen zu machen»: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413_ge.html (abgerufen 2. Aug. 2013).

¹¹ Franz Michel WILLAM, *Vom jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII (1958–1963)*, Innsbruck 1967, 32f.

¹² Eine Skizze der geistesgeschichtlichen Situation am Vorabend des Konzils stellt die Genueser Rede von Kard. FRINGS dar (Nov. 1961), deren Vorlage von Joseph RATZINGER verfasst worden war: *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, in: JRGS 7/1 (s. Anm. 3), 73–91.

¹³ So LG 9, 1. Vgl. RATZINGER, Einleitung, JRGS 7/2 (s. Anm. 3) 648. Besonders klar wird diese Dimension herausgearbeitet in einem frühen Aufsatz von Joseph RATZINGER, *Sentire ecclesiam*, in: GuL 36 (1963) 321–326; jetzt JRGS 7/1 (s. Anm. 3), 323–329.

¹⁴ Zu den damit verbundenen Fragen: Joseph RATZINGER, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, JRGS 7/2 (s. Anm. 3), 955–979.

¹⁵ Diese Seite der Wirklichkeit nicht zu übergehen und keiner blinden Idealisierung zu verfallen, wurde von einigen Konzilsvätern angemahnt, vgl. HELLÍN, Synopsis (s. Anm. 4), 418. Die Spannung zwischen «heiliger Kirche» und «sündigenden Gliedern» wird unter besonderer Berücksichtigung des ökumenischen Einspruchs reflektiert von RATZINGER, *Theologische Aufgaben* (s. Anm. 14), 974–978.

¹⁶ Vgl. AA 3; AG 15; PO 2. TILLARD, *Sacerdoce* (s. Anm. 8), 3.

¹⁷ In genauer Parallele zu LG 39, 1: Die Heiligkeit des «Leibes» bzw. der «Braut» stammt aus der Heiligkeit des Hauptes bzw. Bräutigams.

¹⁸ Vgl. auch AA 8, 3.

¹⁹ RATZINGER, *Theologische Aufgaben* (s. Anm. 14), 243 (Hervorh. von mir).

²⁰ WILLAM, *Roncalli* (s. Anm. 11), 148. Vgl. die Rezension der Arbeit Willams durch Joseph RATZINGER in: ThQ 148 (1968) 236–241, hier 238f.



DIRK ANSORGE · FRANKFURT AM MAIN

«VERGIB UNS UNSERE SCHULD!»

*Schuldbekennntnis und Vergebungsbitten
Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000*

Im Blick auf zahlreiche Missbrauchsfälle in der Diözese Boston erinnerte Erzbischof Seán Patrick O'Malley bei seiner Amtseinführung im Jahr 2003: «Das dritte Jahrtausend hat für die Katholiken mit einem langen Bußritus begonnen, und zu Beginn dieser Einführungsfeier bitte ich erneut um Vergebung für alles Leid, das jungen Menschen durch Kleriker, Ordensleute und Mitarbeiter der kirchlichen Hierarchie angetan wurde. Die ganze katholische Gemeinschaft schämt sich und leidet wegen des Schmerzes und des Schadens, der so vielen jungen Menschen zugefügt wurde [...]. Diese Opfer und ihre Familien bitten wir um Vergebung.»¹

Bei dem «langen Bußritus», auf den sich Erzbischof O'Malley bezieht, handelt es sich um das Schuldbekennntnis und die Vergebungsbitten, die Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000 in Rom formuliert hatte. Im Rahmen einer Eucharistiefeier im Petersdom hatte der Papst ein Bekenntnis zu zahlreichen Verfehlungen abgelegt, die in der Geschichte der Kirche von Christen an einzelnen Personen oder Gruppen, ja an ganzen Völkern verübt worden sind. Anders als Erzbischof O'Malley richtete der Papst seine Bitten um Vergebung freilich nicht an die Opfer, sondern an Gott.²

Rückblickend waren Schuldbekennntnis und Vergebungsbitten des Papstes am ersten Fastensonntag der Höhepunkt einer Vielzahl von Eingeständnissen kirchlicher Schuld, die Johannes Paul II. während seines langen Pontifikats zu unterschiedlichen Anlässen formuliert hatte.³ Kein geschichtsblinder Triumphalismus, sondern ein mitfühlendes Eingeständnis begangenen Unrechts bestimmten Schuldbekennntnis und Vergebungsbitten

DIRK ANSORGE, geb. 1960, Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Physik in Bochum, Jerusalem, Straßburg und Tübingen. Anschließend Dozent an der Katholischen Akademie des Bistums Essen. Seit 2011 Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.



des Papstes auch im Heiligen Jahr 2000. Vergleichbares hatte es in der Geschichte der katholischen Kirche nur selten gegeben.⁴

Schuldbekennnis und Vergebungsbitten zählen keine einzelnen Verfehlungen auf. Sie stecken vielmehr weiträumig Felder ab, auf denen Christen in unterschiedlicher Weise schuldig geworden sind. Nach den Worten des Papstes haben sich Christen Andersgläubigen gegenüber intolerant gezeigt; sie haben die Einheit der Kirche beschädigt und sich gegenüber Israel versündigt. Christen haben «das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben»; sie haben Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer Rasse oder ihres Geschlechts ausgegrenzt und diskriminiert. Und schließlich haben die Christen auf offenkundige Notsituationen und schreiendes Unrecht nicht angemessen reagiert.

Das Schuldbekennnis ist ein Bekenntnis, das der Papst in Ausübung seines authentischen Lehramtes im Namen der Kirche vor Gott ausgesprochen hat. Daraus ergibt sich die Verbindlichkeit seines Tuns für die gesamte Kirche. Gleichwohl waren und sind Schuldbekennnis und Vergebungsbitten keineswegs unumstritten. Fürchteten die einen, beides könne von «Feinden der Kirche» mit einem generellen Eingeständnis ihres Versagens verwechselt werden und herrschende Vorurteile bestätigen, so ging anderen das Bekenntnis nicht weit genug, schien es halbherzig formuliert und überhaupt auf den Versuch hinauszulaufen, die Institution Kirche auf Kosten schuldig gewordener Individuen von der Last der Vergangenheit reinzuwaschen.

Tatsächlich ist in Schuldbekennnis und Vergebungsbitten des Papstes nicht von der Kirche als ganzer die Rede, die sich verfehlt habe, sondern nur von ihren «Gliedern». Diese, nicht die Kirche als Institution, seien «Gott ungehorsam geworden» und hätten «dem Glaubensbekenntnis und dem Evangelium widersprochen» – so das einleitende «Allgemeine Schuldbekennnis». Nicht die Kirche als ganze, sondern «Menschen der Kirche» hätten im Namen des Glaubens und der Moral «bisweilen» auf Methoden zurückgegriffen, die dem «Evangelium der Liebe» widersprechen.

Und doch: trägt nicht auch die Kirche als *Institution* Verantwortung für zahlreiche Verfehlungen, ja Verbrechen, die in ihrem Namen begangen wurden? Ist tatsächlich immer nur der einzelne Christ, die einzelne Christin schuldig geworden – oder ist hier nicht auch auf Frömmigkeitsformen, Theologien, liturgische und kirchenrechtliche Praktiken hinzuweisen, die in heutiger Perspektive das schuldhafte Verhalten von Einzelnen womöglich gar erst provozierten?⁵ Gibt es nicht doch auch so etwas wie eine *strukturelle Sünde*, eine Sündigkeit der Kirche als ganzer jenseits der individuellen Schuld Einzelner? Eine Sündigkeit der Kirche womöglich, die der individuellen Schuld überhaupt erst Boden und Nahrung gibt? Was aber bedeutete die Existenz von «Strukturen der Sünde»⁶ in der Kirche für den Begriff von Kirche selbst, für den im Credo bekannten Glauben an die *heilige* Kirche?

1. Sündigkeit der Kirche?

Dass die Kirche in dem Sinne sündig ist, dass sie, wie es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, «in ihrem eigenen Schoß Sünder umfasst», dass sie «zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig» ist und dass sie deshalb «immerfort den Weg der Buße und Erneuerung» geht (LG 8)⁷ – diese Aussagen können sich auf eine lange Tradition stützen. «Die Heiligen selbst sind von täglichen Sünden nicht frei», so etwa Augustinus. «Die Kirche als ganze sagt: Vergib uns unsere Sünden! Sie besitzt also Makel und Runzeln (vgl. Eph 5, 27). Aber durch Bekenntnis wird die Runzel geglättet, durch Bekenntnis die Makel abgewaschen. Kirche steht in Gebet, um durch Bekenntnis gereinigt zu werden, und solange Menschen auf Erden leben, steht sie so.»⁸ Häufig zitiert wird der heilige Ambrosius, der die Kirche «keusche Hure» (*casta meretrix*) genannt hat – womit er freilich nicht sagen wollte, dass die Kirche aktuell eine «heilige Sünderin» ist, sondern dass die Kirche aus Menschen besteht, die – wie einst die Prostituierte Rachab (vgl. Jos 2–6) – aus dem Heidentum zu ihr gekommen sind.⁹

Zweifellos stehen die Getauften immer in der Gefahr, den Verlockungen des Bösen nachzugeben und ihrer ursprünglichen Berufung untreu zu werden. Denn es sind grundsätzlich fehlbare Menschen, welche die Sendung Christi in der Welt weiterführen. Die «lebendigen Bausteine» der Kirche (vgl. 1 Petr 2, 5) sind Menschen, deren Tun zu keiner Zeit davor bewahrt ist, den Verlockungen des Bösen zu erliegen. So kann es geschehen, dass die Heiligkeit der Kirche in ihrer konkreten Erscheinung verdunkelt, ja unkenntlich wird – bis hin zu, wie es Johannes Paul II. 1994 in *Tertio Millenio Adveniente* drastisch ausgedrückt hat, «Formen des Gegenzeugnisses und Skandals» (Nr. 33). Denn der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche verheißen ist, setzt ja die freie Zustimmung der Menschen zu seinem Wirken voraus. Diese Zustimmung kann der Mensch verweigern – und die geschichtliche Erfahrung zeigt, dass sich Christen nicht gerade selten dem Wirken des Geistes verschlossen haben.

In der Kirche bestehen also Heiligkeit und Sündigkeit nebeneinander. Ist damit aber nicht auch die Kirche selbst «sündig» zu nennen? Denn «Kirche» ist ja nicht einfach ein Ideal, eine geistig-transzendente Wirklichkeit, sondern eine reale Institution in Zeit und Geschichte. Gerade in ihrer leibhaftigen Realität entspricht sie dem Willen Gottes, der in ihr und durch sie hindurch das Werk seines menschengewordenen Sohnes fortgeführt wissen will. Der sich von Paulus herleitende Begriff der Kirche als «mystischer Leib Christi» (vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 10, 17) oder auch der in der Nachfolge des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Geltung gelangte Begriff der Kirche als «Volk Gottes» integriert beides: die geistig-geistliche Dimension der Kirche

und ihre soziale Wirklichkeit. Seinen treffendsten Ausdruck findet dieses Verständnis von Kirche in ihrem Begriff als «Grund-Sakrament» oder als «Ur-Sakrament».¹⁰

In seiner Kirchenkonstitution vergleicht das Konzil die Kirche mit der in Christus hypostatisch geeinten göttlichen und menschlichen Natur: «Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi» (LG 8). Geistig-geistlicher Gehalt und sozial-institutionelle Gestalt sind in der Kirche miteinander verbunden – wie auch die Sakramente nach katholischem Verständnis «sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit» sind. Von daher begreift das Konzil die Kirche als «gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts» (LG 1).

Gewiss: die Analogie zwischen Christus und der Kirche macht es schwierig, die Kirche als Sünderin zu begreifen. Aber gerade in einem sakramentalen Verständnis der Kirche steht die soziale Gestalt der Kirche nicht beziehungslos neben ihrer geistig-geistlichen Wirklichkeit. Vielmehr bildet nach LG 8 das sichtbare Gefüge (*compago visibilis*) der Kirche in der geistlichen Gemeinschaft (*communitas spiritualis*) mit dem Leib Christi eine einzige komplexe Wirklichkeit (*unam realitatem complexam*), so dass das gesellschaftliche Gefüge der Kirche (*compago socialis*) durch den Geist dem Wachstum des Leibes Christi dient. Ohne die Institution kann Gottes Geist in der Geschichte ebensowenig wirken, wie die Institution ohne den sie erfüllenden Geist Zeugnis ablegen kann für den Heilswillen Gottes. Kirchliche Institutionen haben deshalb nie bloß eine «soziologische», sondern immer auch eine theologische Valenz – im Guten wie im Bösen.¹¹ Das göttliche Geheimnis der Kirche «wird von Menschen verwaltet, und diese Menschen, die noch nicht am Ziel sind, sie *sind* die Kirche» – so Joseph Ratzinger im Jahr 1970. Man kann deshalb die Kirche von ihren Gliedern nicht einfach abtrennen, «so als ob sie etwas Eigenes, rein Objektives hinter den Menschen wäre.»¹²

Wenn nun aber die Kirche keine abstrakte Idee ist, sondern eine geschichtliche Realität, die aus ihren Gliedern erbaut ist, und wenn auch Sünder nicht aufhören, Glieder der Kirche zu sein, dann, so stellte Karl Rahner bereits 1947 fest, «ist sie, wenn ihre Glieder Sünder sind und als Sünder Glieder bleiben, eben selbst sündig.»¹³

Rahner hat dem freilich sofort hinzugefügt, dass weder Heiligkeit und Sündigkeit *der* Kirche noch Heiligkeit und Sünde *in* der Kirche je von gleichem Rang sind. Denn für die Kirche schlechthin grundlegend und konstitutiv ist die *Initiative*, die Gott in der Menschwerdung seines Sohnes und in der Sendung seines Geistes zum Wohl der Menschen ergriffen hat. Von

dieser Initiative her ergibt sich die allem vorausliegende, alles begründende und durch keine Verfehlung aufzuhebende Heiligkeit der Kirche.

Die Kirche ist ebenso eine Einrichtung «für» die Menschen wie eine Einrichtung «aus» Menschen.¹⁴ Als Gabe an die Menschen, in der Gottes universaler Heilswille zur wirksamen Darstellung gelangen soll, als Zeichen der Nähe Gottes für die Menschen ist die Kirche heilig. Als durch Menschen gestaltete Wirklichkeit ist sie allen Möglichkeiten schuldhaften Versagens ausgeliefert, wie sie auch andere Institutionen bedrohen. Zugesagt ist ihr lediglich, dass sie ihrer göttlichen Sendung niemals *grundsätzlich* untreu werden kann (vgl. Mt 16, 18), nicht aber, dass diese Treue stets und in allen kirchlichen Entscheidungen und Handlungen gewahrt ist.

Der lutherische Ökumeniker Harding Meyer hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch in der evangelischen Ekklesiologie die im Credo bekannte Heiligkeit der Kirche niemals strittig war. Obwohl die Reformatoren vehement zur Reform der Kirche aufgerufen haben, stellten sie doch deren Unzerstörbarkeit, Kontinuität und Permanenz niemals in Frage. Meyer zufolge gilt das *simul iustus et peccator*, mit dem Luther die Existenz der Gerechtfertigten beschreibt, für die Kirche jedenfalls auch nach evangelischem Verständnis nur mit erheblichen Einschränkungen.¹⁵

Nun können aus verfehlten, ja sündigen Entscheidungen und Handlungen Einzelner *institutionelle Verfestigungen* und *Strukturen* hervorgehen, die das gemeinsame Zeugnis für das Evangelium zumindest erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Diese Strukturen sind nicht unabhängig von den Verfehlungen einzelner Kirchenglieder zu denken. Sie sind aber doch auch nicht einfach auf diese Verfehlungen zu reduzieren. Denn Institutionen können allein schon durch die in ihnen verankerten Mechanismen von Gratifikationen und Sanktionen das Denken und Handeln von Menschen im Guten wie im Bösen in eine bestimmte Richtung lenken.

Weil die Rede von «Sünde» Freiheit und Verantwortung voraussetzt, wollte Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Reconciliatio et paenitentia* (1984) den Begriff der «sozialen Sünde» nur in einem analogen Sinn verstanden wissen (Nr. 16). Auch in *Sollicitudo rei socialis* (1987) bekräftigte der Papst, dass alle «Strukturen der Sünde» in persönlichen Sünden wurzeln. «Eine Institution, eine Struktur, eine Gesellschaft ist an sich kein Subjekt moralischer Akte [...] Die wirkliche Verantwortung liegt [...] bei den Personen». Aber: Strukturen können «zur Quelle weiterer Sünden [werden], indem sie das Verhalten der Menschen negativ beeinflussen» (Nr. 36). Im Blick auf die Ökumene heißt es dann aber in der Enzyklika *Ut unum sint* (1995): «Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heißt die eigentlichen »Strukturen« der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können» (Nr. 34).¹⁶ Erstmals in einem lehramtlichen Dokument

werden hier die Begriffe «soziale Sünde» und «sündige Strukturen» auf die Kirche angewendet.

Insofern die Kirche keine bloß überzeitliche Wirklichkeit, sondern eine geschichtliche Realität ist, kann prinzipiell nicht ausgeschlossen werden, dass es auch in ihr so etwas wie «Strukturen der Sünde» gibt, die das Christuszeugnis der Kirche als ganzer und ihrer Glieder nachhaltig behindern. Diese «Strukturen der Sünde» in der Kirche können nicht allein durch die Bekehrung und Umkehr Einzelner überwunden werden; vielmehr setzt ihre Überwindung eine Veränderung der Strukturen voraus.

2. «Reinigung des Gedächtnisses»

Nun ist das Eingeständnis von Verfehlungen, die in der Vergangenheit einer Gemeinschaft, einer Institution oder auch eines Staatswesens begangen wurden, keineswegs selbstverständlich. Einerseits gebietet es moralisches Empfinden, sich zu den Verfehlungen in der Vergangenheit einer Gemeinschaft zu bekennen und deren Konsequenzen für die Gegenwart zu übernehmen. Andererseits ist nicht leicht zu begründen, worin diese Pflicht gründet und was sich für die Nachgeborenen aus den Verfehlungen ihrer Vorfahren jeweils konkret ergibt. Setzt Schuld immer die Existenz von Freiheit voraus, verbietet sich der Gedanke an eine Kollektivschuld. Andererseits scheinen aus dem schuldhaften Verhalten der Vorfahren Verbindlichkeiten und Verantwortlichkeiten für die Nachkommen zu resultieren, derer sich diese nicht entledigen können, ohne ihre je eigene Identität zu gefährden.¹⁷

Ein Dokument der Internationalen Theologischen Kommission, das unter der Leitung von Joseph Kardinal Ratzinger als «Interpretationshilfe» (G. L. Müller) zu Schuldbekennnis und Vergebungsbitte des Papstes erstellt und bereits vor dem ersten Fastensonntag 2000 veröffentlicht worden war,¹⁸ unterscheidet hier zwischen *subjektiver* und *objektiver* Verantwortlichkeit: «Die objektive Verantwortlichkeit bezieht sich auf den moralischen Wert einer Handlung, insofern sie in sich gut oder schlecht ist, und dann auch auf die Zurechnung der Handlung an ihren Träger.» Demgegenüber meine die Verantwortlichkeit in subjektiver Hinsicht «das Vermögen des individuellen Gewissens, die Gutheit oder Verwerflichkeit der begangenen Handlung festzustellen.» Die subjektive Verantwortlichkeit, so die Theologische Kommission, können die Nachgeborenen nicht ererben; denn sie erlischt mit dem Tod des Menschen. «Die einzige Form der Verantwortlichkeit, für die es eine geschichtliche Kontinuität gibt, ist die objektive Verantwortung, der man sich freiwillig persönlich stellen oder entziehen kann» (81f).

Zwar kann es geschehen, dass sich Personen aufgrund des in ihrer jeweiligen Epoche vorherrschenden Verständnisrahmens der Verwerflichkeit

ihres Tuns keineswegs bewusst waren, ja dieses Tun womöglich sogar als vom Evangelium gefordert deuteten. Aber auch dann können nach Auffassung der Theologischen Kommission Handlungen identifiziert werden, die als «in sich schlecht» zu gelten haben, und zu deren Auswirkungen sich die Nachkommen frei verhalten können. Deshalb ist es keineswegs sinnlos, sich für Handlungen zu entschuldigen, die im Bewusstsein der sie Ausführenden keineswegs verwerflich, ja möglicherweise sogar verdienstvoll waren.

Nach Auffassung der Theologischen Kommission ist in der Vergangenheit der Kirche objektiv feststellbares Unrecht geschehen. Dieses objektive Unrecht kann Gegenstand des päpstlichen Schuldbekenntnisses sein, nicht hingegen das subjektive Bewusstsein der seinerzeit Handelnden.

In seiner Funktion als Oberhaupt der katholischen Kirche hat der Papst mit seinem Schuldbekenntnis Verfehlungen in der Vergangenheit der Kirche als objektiv schuldhaftes Handeln von Gliedern der Kirche anerkannt. Er hat sich von ihnen nicht distanziert – etwa indem er auf das Gewissen der seinerzeit Handelnden verwies oder deren Handlungen durch kirchenfremde Elemente zu entschuldigen suchte.¹⁹ Vielmehr hat er aus heutiger Sicht objektives Unrecht als schuldhaftes Tun getaufter Christen anerkannt. Und deren Verfehlungen wiederum haben nicht selten objektive Wirklichkeiten geschaffen, die das Leben der nachgeborenen Generationen fortdauernd belastet und deren geschichtliche Erinnerungen bleibend getrübt haben.

Von daher wird deutlich, was der Papst mit dem durchaus missverständlichen Begriff einer «Reinigung des Gedächtnisses» meint.²⁰ Es geht nicht um die Verleugnung der Geschichte, sondern darum, sich ihr nüchtern und ehrlich zu stellen. «Das Gedächtnis reinigen ist der Versuch», so die Theologische Kommission erläuternd, «aus dem persönlichen und gemeinschaftlichen Bewusstsein alle Formen von Ressentiment und Gewalt zu überwinden, die uns die Vergangenheit als Erbe hinterlassen hat.» Ziel der Reinigung des Gedächtnisses müsse es sein, «auf der Basis einer neuen und vertieften historischen Bewertung der Geschichte» den «Weg zur Erneuerung des moralischen Handelns» zu eröffnen (82).

Dieses Bemühen ist keine einseitige Anstrengung der Kirche, sondern auf das Gespräch mit den Opfern und ihren Nachkommen angewiesen – sofern diese noch leben. In der Gesprächsbereitschaft ihrer Repräsentanten liefert sich die Kirche jenen Menschen aus, die noch heute an den Folgen vergangenen Unrechts leiden. In der Gegenwart sind dies sicher auch die Opfer sexuellen Missbrauchs. Dabei geht die Kirche das Risiko ein, dass Gespräch und Verzeihen verweigert werden – aus Gründen womöglich, die noch einmal eine Folge erlittenen Unrechts sind. In der Nachfolge Christi realisiert Kirche darin ihre «kenotische» Gestalt (vgl. Phil 2, 7); sie entkleidet sich allen Machtgebarens und liefert sich denen aus, die einst ihr ausgeliefert waren.

3. «Solidarität» als ekklesiologische Grundkategorie

Die Spannung zwischen der grundsätzlichen Heiligkeit der Kirche und ihrer manifesten Sündigkeit besitzt Analogien in der menschlichen Erfahrung. Bereits im alltäglichen Miteinander ist die grundsätzliche Bejahung des jeweils Anderen auch in seiner Schuld unabdingbar. Diese prinzipielle Bejahung liegt jeder Verfehlung voraus und ermöglicht es überhaupt erst, diese zu ertragen und zu verzeihen. Eine humane Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass Menschen nicht zunächst an ihren Taten gemessen, sondern auf der Grundlage eines prinzipiellen Wohlwollens respektiert und geachtet werden.²¹

Wo die prinzipielle Bejahung des Anderen praktisch wird, dort spricht man im Bereich des Politischen und des Sozialen von «Solidarität». Der Begriff begegnet wiederholt im Dokument der Theologischen Kommission. Er ist ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von Schuldbekennnis und Vergebungsbite des Papstes und dem ihm zugrunde liegenden Kirchenverständnis. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Sündigkeit der Kirche betont die Theologische Kommission, die Kirche sei «nicht Sünderin in dem Sinn, dass sie selbst Subjekt und Täterin der Sünde ist. Die Kirche versteht sich als Sünderin, insofern sie sich in mütterlicher Solidarität die Last der Sünden ihrer Glieder selbst auflädt» (67).

Wird hier nicht doch wieder allzu sehr zwischen einer heiligen Kirche und ihrer fehlbaren Gestalt unterschieden?²² Folgt man dem normalen Sprachgebrauch, dann bezeichnet «Solidarität» zunächst nichts anderes als die «wechselseitige Verbundenheit von mehreren bzw. vielen Menschen, und zwar so, dass sie aufeinander angewiesen sind und ihre Ziele nur im Zusammenwirken erreichen können.»²³ In der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* definiert Johannes Paul II. «Solidarität» als den «festen und beständigen Willen, für das Gemeinwohl zu sorgen, das heißt, für das Wohl eines jeden und aller» (Nr. 38). In einem emphatischen Sinne bedeutet Solidarität, «zu jemandem zu halten, für jemanden eintreten» – und zwar im Guten wie im Bösen. Solidarität in letzter Konsequenz ist Stellvertretung.²⁴

Im außertheologischen Bereich erinnert der Begriff «Solidarität» also daran, dass menschliches Handeln niemals eine bloß individuelle Seite hat. Es zielt vielmehr seinem Wesen und seiner Bestimmung nach auf den Anderen, der in seiner Freiheit gleichfalls solidarisch handeln kann. Im solidarischen Füreinander-Eintreten will menschliches Handeln das Wohl des Anderen. Solidarisches Handeln ist dem Menschen wesentlich. Das Leben des Menschen kann nicht gelingen, wenn er sich vom Anderen abwendet und nur für sich selbst leben will.²⁵

Vollendet sich menschliches Handeln im Füreinander-Eintreten, so entspricht auch kirchliches Handeln erst dann seiner Bestimmung, wenn es

sich solidarisch weiß mit dem Schicksal nicht nur aller Getauften, sondern aller Menschen, und hier besonders mit den Armen und Sündern. Kirche verfehlte ihr Wesen dort, wo sie sich als eine Versammlung von Individuen darstellte, die nur auf ihr je eigenes Heil bedacht sind. Christen wissen sich vielmehr allen Menschen verbunden, die – wie sie selbst auch – auf der Suche nach dem Sinn ihres Lebens sind. Dabei werden Christen niemanden grundsätzlich von ihrer Solidarität ausschließen. Im Bewusstsein ihrer eigenen Fehlbarkeit wissen sie sich sowohl mit jenen verbunden, die Opfer von Sünde und Schuld geworden sind, als auch mit jenen, die den Verlockungen des Bösen nicht zu widerstehen vermochten – innerhalb wie außerhalb der Kirche.

In seinem Schuldbekenntnis und seiner Vergebungsbitte hat sich der Papst je anders mit den Opfern von Unrecht und mit den Tätern in der Vergangenheit der Kirche solidarisiert. Mit den Opfern, indem er ihr Leiden wahrgenommen und zum Anlass von Bekenntnis und Gebet hat werden lassen. Mit den Tätern, indem er sich zu ihren Taten und deren Folgen bekannt hat. Es ist dieser Zusammenhang universaler Solidarität im Angesicht Gottes, der den liturgischen Ort von Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte in der sonntäglichen Eucharistiefeier und an der Stelle der Fürbitten nahelegt.

Im Sakrament der Buße beansprucht die katholische Kirche die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Dem reuigen Sünder sagt sie die barmherzige Vergebung Gottes zu. Im Blick auf ihre eigene Schuld kann die Kirche dies nicht tun. Die Kirche kann sich nicht selbst absolvieren. Insofern ist sie mit ihrer Bitte um Vergebung auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen. Im Vertrauen auf diesen Gott hat Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000 jene Solidarität, die alle Glieder der Kirche aufgrund ihrer Taufe miteinander und mit allen Menschen verbindet, daraufhin beansprucht, dass der Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend ihre Verfehlungen in der Vergangenheit nicht gleichgültig sind. Zugleich ist mit Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte der Wahrheit Rechnung getragen, dass die Kirche gerade als «universales Heilssakrament» auf die fortdauernde Gnade Gottes angewiesen bleibt, um angesichts der Fehlbarkeit aller ihrer Glieder und der innerkirchlichen «Strukturen der Sünde» ihrer Sendung in der Geschichte treu bleiben zu können.

ANMERKUNGEN

¹ Seán Patrick O'MALLEY, in: The Boston Globe, July 31, 2003, p. A23, zit. nach Francis A. SULLIVAN, *Do the sins of its Members affect the Holiness of the Church?*, in: *In God's hands. Essays on the Church and ecumenism in honor of Michael A. Fahey, S.J.*, Leuven u. a. 2006, 247–268, hier 247 [eigene Übersetzung].

² Der deutsche Text von Schuldbekennnis und Vergebungsbitten wurde u. a. veröffentlicht in: L'OSSERVATORE ROMANO, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 17. März 2000, S. 1 und 6.

³ Vgl. die Zusammenstellung von Luigi ACCATTOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle «mea culpa» von Papst Johannes Paul II.*, Innsbruck 1999 (ital. 1997); JOHANNES PAUL II., *Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen*, Graz u. a. ²1998. Zur Vorgeschichte des «mea culpa» im Heiligen Jahr 2000 vgl. auch Michael SIEVERNICH, *Kultur der Vergebung. Zum päpstlichen Schuldbekennnis*, in: *Geist und Leben* 74 (2001) 444–459.

⁴ Häufig genannt wurde in diesem Zusammenhang das an den Nürnberger Reichstag (1522) gerichtete Schuldbekennnis Papst Hadrians VI. Textauszüge bei ACCATTOLI, *Wenn der Papst um Vergebung bittet* (s. Anm. 3), 18.

⁵ Aus einer Vielzahl möglicher Beispiele nennt Georg KRAUS die Inquisition und das Renaissance-Papsttum: *Die Kirche. Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 393–410, hier 397–400. Deutlicher zuvor bereits Hans Urs von BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, 15f.

⁶ «Strukturen der Sünde» meint «Strukturen, Mentalitäten und Verhaltensweisen, in denen sündige Taten Einzelner strukturell und mentalitätsmäßig habituell geworden sind und sich verfestigt haben» – so Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg u. a. ²2011, 249f. Kasper weist darauf hin, dass die Rede von Schuld und Sünde die Existenz von Freiheit und damit von personaler Verantwortung und Zurechenbarkeit menschlichen Handelns voraussetzt. Deshalb sollte besser von «Strukturen der Sünde» gesprochen werden als von «sündigen Strukturen».

⁷ Vgl. Stephan ACKERMANN, «*Sancta simul et semper purificanda*»: *Anmerkungen zur Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche*, in: *Una Sancta* 65 (2010) 234–241.

⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 181, 7 (PL 38, 982). Übers. nach Hans Urs von BALTHASAR, *Casta meretrix*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, 203–305, hier 300.

⁹ Vgl. Franz MALI, *Die Kirche, eine «keusche Dirne» (casta meretrix). Anmerkungen zur Heiligkeit der Kirche beim hl. Ambrosius von Mailand*, in: Theresia HAINTHALER u. a. (Hg.), *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche* (Pro Oriente 35 / Wiener Patristische Tagungen V), Innsbruck 2010, 343–357.

¹⁰ Vgl. Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M. (1953) ³1963; zum theologiegeschichtlichen Zusammenhang vgl. Jürgen WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg u. a. 1994, 407–412 (Lit.). Im Blick auf die Frage nach der Sündigkeit der Kirche vgl. aus evangelischer Perspektive Eberhard JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983) 432–457, sowie André BIRMELE, *La peccabilité de l'église comme enjeu oecuménique*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 67 (1987) 399–419.

¹¹ Vgl. Thomas FREYER, *Sündige Kirche?*, in: *Theologische Quartalschrift* 190 (2010) 347–349, hier 349.

¹² Joseph RATZINGER, *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche* (1962), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1, Freiburg u. a. 2010, 448–467, hier 456. Vgl. auch DERS., *Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder* (1962), ebd. 482–494, bes. 488f.

¹³ Karl RAHNER, *Kirche der Sünder*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 301–320, hier 309; vgl. auch DERS., *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ebd., 321–347.

¹⁴ Vgl. Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 402–408.

¹⁵ Vgl. Harding MEYER, *Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische «Grunddifferenz»*, in: *Ökumenische Rundschau* 38 (1989) 397–410, bes. 404. Vgl. auch die CONFESSIO AUGUSTANA, Art. 7: «Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das

Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden.»

¹⁶ Vgl. hierzu Margaret PFEIL, *Doctrinal implications of Magisterial use of the Language of Social Sin*, in: *Louvain Studies* 27 (2002) 132–152.

¹⁷ Nicht nur die Geschichte des deutschen Volkes bietet hierfür ein eindrückliches Beispiel. In seinen berühmten Vorlesungen über *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands* (München 1965) hat Karl JASPERS 1945/46 zwischen moralischer Schuld und politischer Haftung unterschieden. Gleichwohl gelangt er zu einem differenzierten Begriff von «Kollektivschuld»: «Es ist so etwas wie eine moralische Kollektivschuld in der Lebensart einer Bevölkerung, an der ich als einzelner teilhabe und aus der die politischen Realitäten erwachsen» (51f). Und: «Die Atmosphäre der Unterwerfung ist gleichsam eine kollektive Schuld» (53). Jaspers weiß um die Endlichkeit der Sprache auf diesem Feld: «Es scheint, dass ich als Philosoph nun vollends den Begriff verloren habe. In der Tat hört die Sprache auf...» (54).

¹⁸ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hrsg. v. Gerhard L. MÜLLER (Neue Kriterien 2), Einsiedeln 2000. Kritiker dieser bereits vor dem ersten Fastensonntag 2000 publizierten «Interpretationshilfe» (Müller) wie SULLIVAN (s. Anm. 1) sehen in ihr den Versuch, die Radikalität des päpstlichen Schuldbekenntnisses und der Vergebungsbite zurückzunehmen.

¹⁹ So war etwa mit Blick auf die Erklärung der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah* (1998) kritisiert worden, dass sie die Shoah als das «Werk eines neuheidnischen Regimes» bezeichne, dessen Antisemitismus «außerhalb des Christentums» wurzele (Nr. IV). Tatsächlich aber hätten nicht nur das Schweigen Papst Pius XII. und nicht nur die Konformität großer Teile des katholischen Klerus, sondern vor allem ein jahrhundertelanger Antijudaismus in kirchlicher Lehre und Verkündigung den Boden bereitet, auf dem schließlich die nationalsozialistische Rassenideologie gedeihen konnte. Vgl. hierzu die differenzierte Darlegung von Hans Hermann HENRIX, *Reinigung des Gedächtnisses – ein kirchlicher Prozess der Schuldbearbeitung angesichts der Last einer langen Geschichte*, in: DERS., *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2004, 69–81.

²⁰ Der vom Papst am 14. Oktober 1994 in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millenio Adveniente* zur Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000 programmatisch eingeführte Begriff einer «Reinigung des Gedächtnisses» (Nr. 33) schien eine Selbstentschuldigung der Kirche nahelegen. Der Begriff begegnet wiederholt in päpstlichen Verlautbarungen, darunter auch in der Ankündigungsbulle für das Heilige Jahr 2000 *Incarnationis Mysterium* vom 29. November 1998.

²¹ Diese prinzipielle Akzeptanz darf dann aber wohl auch eine Kirche beanspruchen, die sich nicht scheut, ihre Verfehlungen vor Gott und den Menschen zu bekennen.

²² Für den Freiburger Ethiker Eberhard SCHOCKENHOFF sind die «These von der Subjekthaftigkeit der Kirche wie ein theologischer Begriff der Einheit ihrer Geschichte» wesentlich für jenes Selbstverständnis der Kirche, das überhaupt erst ein Entstehen für die dunklen Seiten ihrer Geschichte ermöglicht (Leserbrief an die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG vom 21. Okt. 1999). Vgl. hierzu auch Stephan ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 31)*, Würzburg 2001.

²³ Anton RAUSCHER, Art. «Solidarität», in: *Staatslexikon*, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien, Sp. 1191.

²⁴ Zu dem ebenso voraussetzungs- wie folgenreichen Begriff der «Stellvertretung» vgl. Norbert HOFFMANN, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981; Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte, N.F. 29), Einsiedeln 1991.

²⁵ Für diesen Zusammenhang vgl. Thomas PRÖPPER, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialer ethischer Verpflichtung*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (FS Helmut Peukert; Quaestiones disputatae 156), Freiburg u. a. 1995, 95–112 (Wiederabdruck in: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 57–71).

IOANNIS SPITERIS · KORFU

DIE HEILIGKEIT DER KIRCHE IM VERSTÄNDNIS DER OSTKIRCHEN

Zur Theologie des Nikolaus Kabasilas

Bekanntlich ist einer der Grundgedanken des hl. Paulus die Idee des «Leibes Christi». Sein oft gebrauchter Ausdruck «in Christus sein» (vgl. z.B. Gal 3, 27f) meint die tiefe persönliche Verbindung zwischen den Getauften und dem auferstandenen Christus. Wer «in Christus» ist, steht unter dessen lebenspendendem, umgestaltendem Einfluss, der aus ihm eine «neue Schöpfung» macht (2 Kor 5, 17). In seinem tiefen Sein besitzt er schon ein auferstandenes Leben, das Leben des auferstandenen Christus.

Paulus wiederholt: «Wir sind ein einziger Leib in Christus» (Röm 12, 5; 1 Kor 12, 12) und Christus ist das «Haupt» seines Leibes, der die Kirche ist (Kol 1, 18; Eph 1, 22f). So entwickelt er eine Ekklesiologie, die in einem gewissen Sinne eine Christologie ist. Für Paulus ist die Kirche gleich Christus. Christus kann nicht ohne seinen Leib gesehen werden, der die Kirche ist. Das ist nicht so zu verstehen, als wäre die Kirche eine Körperschaft, die Christus angehört; in ihrem tiefsten Wesen ist sie vielmehr die Person des Auferstandenen selbst.

Die «Verchristlichung» des Menschen ist für Paulus ein ganz realer und nicht nur ein symbolischer Vorgang. Deshalb «meint der Ausdruck Leib Christi in den Paulusbriefen nie eine Gemeinschaft, die außer der Person Christi auch alle mit ihm vereinten Gläubigen umfassen würde. Christus ist immer der einzige Christus; folglich muss der Leib Christi als ein physischer Leib verstanden werden, mit dem wir engstens verbunden sind, und der als geistiger und lebenspendender Leib (1 Kor 15, 45) uns das Leben schenkt».¹

Zugang zum Vater haben wir nach Paulus nur, wenn wir durch die Einpflanzung in Christus, der uns in die Tiefen des Vaters führt, eine «neue Schöpfung» sind. Die Vaterschaft Gottes darf nicht nur symbolisch verstanden werden; sie ist ein wirklicher Bezug zu ihm, der den Menschen

IOANNIS SPITERIS OFMCAP, geb. 1940, ist seit 2003 Erzbischof von Korfu, Zante und Kephallonia. Er hat zahlreiche Werke zur Geschichte und Theologie der Orthodoxie veröffentlicht.

umgestaltet, indem er ihn in das Innenleben des dreifaltigen Gottes einführt. Die Christen «haben Teil an der göttlichen Natur» (1 Petr 1, 4); denn wir haben, wie der Epheserbrief sagt, «in dem einen Geist durch Christus Zugang zum Vater» (vgl. Eph 2, 18). Heiligkeit bedeutet Teilhabe an der Gott-Natur des Vaters durch Christus im Geist. Die Christen, die so in die Familie Gottes eintreten werden «Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes» (vgl. Eph 2, 19).

Diese paulinischen Gedanken bilden die biblische Grundlage für die von der ostkirchlichen Theologie entfaltete Lehre von der «Vergöttlichung» oder «Gottwerdung» des Menschen, was der lateinischen «heiligmachenden Gnade» entspricht. Was wir Lateiner die «heiligmachende Gnade» nennen, ist für die Theologen der Ostkirche das göttliche Leben des Vaters, das uns durch die Vermittlung Christi kraft des Heiligen Geistes geschenkt wird. Die Kirche ist heilig, weil die Menschen durch Christus im Geist teilhaben am heiligen Leben Gottes. Die Vergöttlichung oder Heiligung des Menschen hat eine grundlegend kirchliche Dimension. Gregor Palamas schreibt: «Die Kirche ist die Gemeinschaft der Vergöttlichten».²

Die heutige orthodoxe Theologie hat wie die lateinische die alte paulinische Wahrheit wiederentdeckt, dass die Kirche der Leib Christi ist, und sie hat alle Folgerungen daraus gezogen. Nur in der Kirche vollzieht sich unsere Vergöttlichung; weil der Leib Christi grundlegend durch den Heiligen Geist aufbaut wird. Die orthodoxen Theologen stellen heute Christus und die Kirche nahezu gleich. Als Beispiel diene das Denken von Georg Florovskij (1893–1979). Er unterstreicht energisch die Gleichsetzung der Kirche mit Christus. Für ihn «ist die Kirche Christus selbst», weshalb die Lehre von der Kirche «nur ein Kapitel, ein entscheidendes Kapitel der Christologie» ist. Diese Gleichsetzung ergibt sich für Florovskij aus der Vergöttlichung: In Christus verwirklicht sich der Heilsplan Gottes, seine Selbstmitteilung an die Menschen und ihre Vergöttlichung, in seiner ganzen Fülle. «Die Kirche Christi, sagt er, ist der geheimnisvolle Ort, an dem sich die «Vergöttlichung» oder «Gottwerdung» (*theôsis*) der ganzen Menschheit durch den Heiligen Geist vollzieht und fortsetzt.»³

Die Heiligkeit der Kirche als Leib Christi oder, gleichbedeutend, als Ort der Vergöttlichung wurde in der Theologie der Vergangenheit in eher pastoralen und leichter zugänglicher Sprache so ausgedrückt: Die Kirche als ganze und jeder/jede einzelne Gläubige nimmt am «Leben in Christus» teil.

1. Die Heiligkeit als «Leben in Christus» nach Nikolaus Kabasilas

Vielleicht keiner hat die Gleichsetzung von Vergöttlichung, Heiligung und Leben in Christus mit größerem Nachdruck unterstrichen als der



byzantinische Theologe Nikolaus Kabasilas (1322–1395)⁴, namentlich in seiner Schrift «Leben in Christus».⁵ Sie ist das Hauptwerk Kabasilas' und eines der wichtigsten Werke der ostchristlichen Literatur. Man kann es als eine Zusammenfassung der besten byzantinischen theologischen Tradition betrachten. Es ist ebenso eigenständig wie in der Tradition verankert. Es stützt sich auf das Denken der großen griechischen Kirchenväter der Vergangenheit, von Ignatius von Antiochien bis zu Simeon dem Neuen Theologen, über Origenes, Cyrill von Alexandrien, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basilius, den Pseudo-Dionysius bis zu Maximus dem Bekenner. Seine Eigenständigkeit besteht in der ganz persönlichen Synthese, die Kabasilas aus den vielfältigen Quellen, die bei ihm zusammenfließen, zustande brachte. Er deutet die Tradition ganz persönlich. Keiner vor ihm konnte den Zusammenhang zwischen Heiligung und Sakramenten so deutlich ins Licht stellen.

Der Ausdruck «Leben in Christus», den dieses Meisterwerk geistlicher Theologie entfaltet, zeichnet sich nicht nur durch sein christologisches Gewicht aus, sondern auch durch seine Einordnung in einen liturgisch-sakramentalen und kirchlichen Kontext, in dem die von Gott ausgehende Initiative auf die gläubige Antwort der Christen trifft.

Der Realismus der Verwandlung und Verchristlichung

Für Kabasilas ist das «Leben in Christus» etwas ganz Reales, noch viel wirklicher als unser menschliches Leben. Den Kern der Heilslehre des Kabasilas bildet dieser Realismus: Der Mensch wird *wirklich* christusförmig. Eine *wirkliche* Vereinigung mit dem Herrn vollzieht sich: «Die Vereinigung des Herrn mit jenen, die Er liebt, steht höher als jede andere denkbare Vereinigung, als jedes andere Beispiel von Vereinigung, das man anführen könnte.»⁶

Die Bilder, mit denen die Schrift diese Vereinigung auszudrücken versucht, Einwohnung, lebendige Rebzweige, Ehe, Haupt und Glieder, sind nur schwache menschliche Abbilder für diese selige gott-menschliche Wirklichkeit. Die Liebe Gottes, die die in Christus erlösten Menschen mit Ihm verbindet, übersteigt jede menschlich denkbare Wirklichkeit; denn «weil die Liebe mehr ist als die Natur, übersteigt die Vereinigung der Liebenden das menschliche Verstehen; dieses kann sich davon nicht einmal ein Bild machen.»⁷

Die Vereinigung mit Christus ist derart grundlegend, dass es zu einer Frage von Leben oder Tod wird, ob man in Ihm ist oder nicht. Es handelt sich dabei nicht nur um eine schlichte Verbindung wie jene der Glieder mit ihrem Haupt, sondern um die Vereinigung mit Christus schlechthin: «Die Glieder sind mit dem Haupt verbunden und leben aus dieser Verbindung;



wenn sie vom Haupt abgetrennt werden, sterben sie. Doch noch viel mehr als mit ihrem Haupt sind sie mit Christus verbunden, und sie leben viel mehr durch Ihn als durch die Verbindung mit ihrem Haupt.»⁸ Kurz gesagt: Wir sind mit Christus unendlich enger vereint als mit uns selbst.⁹

Diese Vereinigung mit Christus lässt uns in der Gnade an all dem teilhaben, was in Christus ist. In erster Linie macht sie uns zu «Söhnen im Sohn». Auch diese Sohnschaft, die uns mit Gott, dem Vater verbindet, ist nach Kabasilas unbegreiflich real.

Die Heiligkeit als Gotteskindschaft und als Quelle der Unsterblichkeit

Die Heiligkeit, die uns die Rechtfertigung schenkt, ist nicht als sittliche Heiligkeit zu verstehen; sie betrifft unser persönliches und auch unser kirchliches Sein. Das ergibt sich aus der positiven Seite der Erlösung; diese besteht darin, dass der Mensch in Christus zum Kind Gottes wird: «Mit seinem Tod hat uns der Erlöser nicht nur befreit und mit Gott versöhnt; *er gab uns auch die Macht, Kinder Gottes zu werden* (Joh 1, 12). Er, der unsere [menschliche] Natur mit sich vereinte, indem er Fleisch annahm, vereint jeden von uns mit seinem Fleisch.»¹⁰ Von jetzt an «erkennt der Vater [...] in uns die Glieder seines Einziggeborenen und Er entdeckt auf unsern Gesichtern das Antlitz seines Sohnes.»¹¹

Kabasilas, der große Theologe der Freiheit des Christen, verbindet diese stets mit der Gotteskindschaft. Sie macht aus dem Erlösten ein königliches Wesen, das im Hause seines Vaters frei ist, weil er sich nicht nur als dessen Kind erlebt, sondern es auch wirklich ist. Die Wirklichkeit der Gotteskindschaft dient unserem Theologen dazu, den ontologischen Realismus des Heils zu unterstreichen, unsere wirkliche Teilhabe an der Natur Gottes durch Jesus Christus. Wir sind wahrhaft frei, weil wir in Christus wahre Gotteskinder sind und somit wahrhaft vergöttlicht. Die *echte* Verchristlichung führt zur *echten* Vergöttlichung, weil «Christus die Sklaven befreit und sie zu Gotteskindern macht; denn Er, der selbst der Sohn und frei von jeder Sünde ist, gibt ihnen Anteil an Seinem Leib, an Seinem Blut, an Seinem Geist und an allem, was zu Ihm gehört. So schafft Er neu, befreit und vergöttlicht, indem Er sich selbst in unser Sein ergießt [und es so] gesund, frei und wahrhaft göttlich» macht.¹² Man könnte den Realismus unserer Erlösung und unserer Rechtfertigung kaum nachdrücklicher hervorheben.

Es ist, sagt Kabasilas, eine *wahre* Geburt, die uns zu *wahren* Kindern Gottes macht, auch wenn wir von unserer Adoption als Gotteskinder sprechen, um den Unterschied zur natürlichen Gottessohnschaft Jesu Christi zu unterstreichen. Es ist nicht nur «leeres Wortgeklingel», sondern eine Geburt, die noch wahrer ist als unser natürliches Geborenwerden, «so sehr, dass die



aus den Sakramenten Wiedergeborenen in höherem Grad Kinder Gottes als Kinder ihrer eigenen Eltern sind.»¹³ So sind wir jetzt mit Christus enger verbunden als mit uns selbst, wir tragen Seinen Namen, wir sind von Ihm «gesalbt» (*christoi*), ja sogar unsere «Natur» ist nicht mehr die alte, sondern die Natur Christi. Denn «die zweite Geburt [...] übertrifft die erste so sehr, dass von dieser weder eine Spur noch der Name übrigbleibt»¹⁴; unsere Natur ist jetzt «christusförmig». Obwohl wir Menschen bleiben, sind wir von unserer Natur als Einzelperson, die zur Sünde und zum Tod führt, «befreit», um teilzuhaben an der gottmenschlichen Natur Christi, die uns in die Kirche einbindet. Von jetzt an gehört uns alles, was zu Christus gehört, mehr noch als das zu unserer früheren Natur Gehörige. All das ergibt sich nicht aus einem aszetischen Bemühen, wie damals die Hesychasten meinten, sondern aus einer Seinstatsache, «es ergibt sich aus der Natur»: «Christus ist mehr wir selbst als es das Unsere [das aus unser alten Natur Stammende] ist. Er ist in eigentlichem Sinn wir selbst, weil wir zu Gliedern und Söhnen gemacht wurden und weil wir mit Ihm das Fleisch, das Blut und den Geist gemeinsam haben; Er ist uns nicht nur viel näher als alles, was wir uns durch Ascese erarbeiten können, sondern auch näher als das, was sich aus unserer Natur ergibt; denn Er ist mit uns enger verbunden als unsere eigenen Eltern.»¹⁵

Als erstes «haben wir Anteil an der göttlichen Natur» (vgl. 2 Petr 1, 4). Gott, der seiner Natur nach *Mitteilung* (*communio*) ist, teilt sich uns in Christus wirklich mit und schenkt uns «die Fülle der Gottheit, den vollen Reichtum seiner Natur». So verwirklicht er seinen Heilsplan, die «Ökonomie», oder, wenn man so will, die heiligmachende Gnade.

Als zweites ist das Leben in Christus das Leben des Auferstandenen. Diese offenbare Tatsache wiederholt Kabasilas unermüdlich: das Leben in Christus ist jetzt schon das Leben des Auferstandenen in uns. Was würde uns die Erlösung nützen, fragt sich Kabasilas, wenn Christus nicht durch seine Auferstehung den Menschen ein neues Leben gegeben hätte, das den Tod und den Untergang besiegt? Das «Leben in Christus» ist das unsterbliche Leben des Auferstandenen.¹⁶ Unser Theologe setzt die Auferstehung mit einer Neuschaffung der Natur und des Menschen gleich. Er definiert die Auferstehung als «Wiederherstellung der Natur.»¹⁷ Für ihn fallen Rechtfertigung des Menschen, Leben in Christus, Vergöttlichung, Gotteskindschaft, Teilhabe am auferstandenen Leben Christi und Unsterblichkeit immer zusammen.

2. Die Sakramente schenken das «Leben in Christus»

Zur Zeit des Kabasilas war in der Spiritualität die monastische Richtung vorherrschend. Die Mönchsgemeinden standen unter dem Einfluss des



Platonismus, demzufolge sich der Mensch durch strenge Aszese von seiner «fleischlichen» Komponente befreien muss, um mit dem *Logos* in Verbindung treten zu können und zu einer *mystischen* Gotteserfahrung zu gelangen. Der Höhepunkt dieser Spiritualität waren nicht die Sakramente, sondern die Erleuchtung durch eben jenes Licht, das Christus auf dem Tabor verklärt hatte.

Weil sich auf diesem Weg zur harmonischen Einigung der Seele mit dem Logos auch sinnliche Elemente einmischen, die im Zeitlichen Leidenschaften entfachen, hat die Kirche vor allem die Aufgabe, den Menschen die Möglichkeit ihrer Reinigung von all dem anzubieten, was ihre Vereinigung mit dem Logos hindern könnte. Folglich ist die Kirche als *Heilsanstalt für die Seelen* zu verstehen, während das Mönchtum jenen kirchlich-charismatischen Weg darstellt, der die Reinigung der Seele von den Leidenschaften und ihre Verbindung mit dem Logos Gottes zum Ziel hat.

Eine andere Richtung ging für ihre theologisch-praktischen Überlegungen vom Geheimnis Christi aus, der als «zusammenfassendes Haupt aller Dinge» betrachtet wurde, in dem sich der Heilsplan Gottes des Vaters verwirklicht (vgl. Eph 1, 10). Dieses Geheimnis verwirklicht sich in seiner ganzen Fülle in der Auferstehung Christi und in seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten, während die Eucharistie der Kirche seine geschichtliche Verwirklichung ist. Der Gläubige macht sich das Leben in Christus durch die Sakramente der Kirche zu eigen.

Wenn Kabasilas in der Geschichte der byzantinischen Theologie eine Sonderstellung einnimmt, dann verdankt er das vor allem seiner Sakramentenlehre. Kein anderer hat den Sakramenten so breite Aufmerksamkeit gewidmet wie er. Man könnte sein ganzes «Leben in Christus» als einen Traktat über die Sakramente bezeichnen. Er hat die Sakramentenlehre aber auch bemerkenswert eigenständig dargestellt. Auch in der Theologie des Palamas spielen die Sakramente zweifellos eine große Rolle; doch, was heute die orthodoxen Theologen auch sagen mögen, bei Palamas hat nicht das sakramentale Leben das Hauptgewicht, sondern das asketische Bemühen um Reinigung des Herzens. Er vertritt immer noch die für das Mönchtum kennzeichnende «therapeutische Theologie». Kabasilas dagegen gibt einer Sakramententheologie den Vorzug, die alle Wirklichkeit und auch die religiöse Erfahrung umfasst. Das asketische Bemühen führt nicht zu den Sakramenten hin, es ergibt sich vielmehr aus diesen. Nachdem man durch die Sakramente das Leben und das Heil gewonnen hat, wird dieses durch asketisches Bemühen aufrecht erhalten. Für unseren Theologen ist die Eucharistie unendlich viel wichtiger als das asketische Bemühen des Mönchs.

Die heiligende Kraft der Sakramente

Die Heiligung oder Rechtfertigung, die Christus für die Menschheit erworben hat, bliebe für uns ohne Bedeutung, wenn wir sie uns nicht «aneignen» könnten, wenn nicht jeder einzelne Mensch dieses Heil ganz persönlich besitzen könnte, das Christus ein für allemal für alle erworben hat. Kabasilas stellt dieses Problem so dar: «Die menschliche Natur ist von der Schande befreit und nach Wegfall der Sünde mit dem Siegeskranz bekrönt; doch damit haben noch nicht alle Menschen gesiegt und noch nicht alle gekämpft, ja sie wurden noch nicht einmal von ihren Ketten befreit.»¹⁸

Deshalb braucht es etwas, das den Menschen einerseits das von Christus erworbene Heil anbietet und das ihnen andererseits die Möglichkeit gibt, frei mit diesem Heil mitzuwirken, so dass sie in gewisser Weise zugleich mit Christus als Sieger über die Sünde den Siegeskranz «erringen» und alle Früchte der Erlösung genießen können. Für Kabasilas ist dieses Etwas die Sakramente oder «Mysterien». Durch sie vereinen wir uns, jeder und jede für sich, mit dem göttlichen und vergöttlichenden Fleisch Christi und nehmen so am fortdauernden Geschehen der Menschwerdung teil.

Kurz gesagt: «Durch die heiligen Mysterien wurde es den Menschen möglich, die wahre Gerechtigkeit zu *erkennen* [sich mit ihr zu vereinigen] und sie zugleich zu *erfüllen* [sie in Freiheit zu übernehmen].»¹⁹ Die Sakramente sind die «Fenster», die «Türen», durch die die Sonne der wahren Gerechtigkeit in diese durch die Sünde in Finsternis geratene Welt einbricht, um so die Menschen vom Tod zu befreien und sie in die Unendlichkeit des Himmels einzuführen. So haben die Sakramente, wie die Erlösung, eine doppelte Aufgabe: eine negative – Befreiung von der Sünde – und eine positive, welche die negative bei weitem übertrifft: uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist mit Gott zu verbinden. Durch die Sakramente nehmen wir das Leben Christi, das uns als Gnadengeschenk angeboten wird, in Freiheit an: «Die göttlichen Mysterien bilden das Leben in Christus, doch auch das menschliche Bemühen ist daran beteiligt.»²⁰ «Es gibt da etwas, das von Gott kommt [die Gnade], und etwas, das aus unserem eigenen Bemühen [der Freiheit] stammt, ein Werk das Gott allein zuzuschreiben ist, und eines, das uns Ehre einbringt.»²¹ Indem er so die Gnade und die freie Mitwirkung zur Aneignung der Rechtfertigung durch die Sakramente aufs engste miteinander verbindet, hält Kabasilas von den Sakramenten jeden Verdacht eines magischen Vorgangs oder einer automatischen Zuschreibung fern, und macht das sakramentale Leben zum Höhepunkt der Heiligung der Gläubigen bzw. der Gnadenmitteilung.

Da die Gnade nichts anderes ist als das «Leben in Christus», kann nur der Heilige Geist sie uns durch die Sakramente mitteilen. «Der Geist erlaubt uns, die Mysterien Christi zu empfangen.»²² Doch der Geist «feiert»

die Mysterien durch den Mund und die Hände des Priesters.²³ Kabasilas sieht den Priester als jenen, der eine charismatische Vollmacht im Dienst der Mysterien besitzt.²⁴ Nur der Priester und niemand anders kann die Mysterien feiern.

Die Gnade, die die Mysterien mitteilen ist immer eine und dieselbe; doch sie äußert sich in verschiedener Gestalt. Was ihre liturgische Wirksamkeit betrifft, ist diese in jedem Mysterium wieder anders. Die Gnade ist der immer gleiche Christus, der uns in den verschiedenen Mysterien in je anderer Gestalt geschenkt wird: «Christus ist in jedem Mysterium, in ihm werden wir gewaschen und gesalbt, er ist unser Abendmahl; er ist in den durch die Sakramente in die Kirche Aufgenommenen gegenwärtig und verteilt seine Gaben, jedoch nicht in gleicher Weise in allen Mysterien.»²⁵

Die Sakramente gestalten im Geist die Kirche, den Leib Christi

Die Sakramententheologie des Kabasilas trägt, wie seine ganze auf das «Leben in Christus» gegründete Theologie, ausgesprochen ontologische, fast physische Züge – etwas Naturhaftes, das jedoch zuinnerst und unabtrennlich mit dem Metaphysischen und Übernatürlichen verknüpft ist. Diesen Wesenszug finden wir besonders ausgeprägt in den Mysterien; sie sind mit der in ihnen vorgestellten Wirklichkeit identisch. Die Mysterien sind nicht nur Symbolhandlungen, die etwas anzeigen; sie enthalten die angezeigte Wirklichkeit tatsächlich in der ganze Dichte der liturgischen Handlung. Diese Wirklichkeit ist Christus, der wahrer Mensch und wahrer Gott ist. In den Mysterien wird Christus zum Kampfgenossen des Menschen: «Christus, der durch die Mysterien in uns wirkt, macht sich zu allem: Schöpfer, Trainer, Kampfgenosse, das eine, indem er uns wäscht, das andere, indem er uns salbt, das dritte, indem er uns nährt.»²⁶

Vom Anfang seines «Leben in Christus» an hält Kabasilas in einer trotz ihrem lyrischen Klang höchst realistischen Sprache daran fest, dass das neue Leben in der unaussprechlichen Vereinigung mit Christus, mit dem vergöttlichten «Fleisch» des Herrn besteht. Diese Vereinigung, von der die eheliche Einheit nur ein schwaches Abbild bietet, begründet die Kirche. Die wahre Ehe ist jene zwischen Christus und der Kirche. Die Mysterien schaffen, begründen und offenbaren die Kirche, den wahren «Leib Christi»: «Die heiligen Mysterien bezeichnen die Kirche, weil diese «der Leib Christi» ist und die Gläubigen «die Glieder Christi» sind [...] Die Kirche wird in den heiligen Mysterien angezeigt, nicht nach Art von Symbolen, sondern wie im Herz die Glieder angezeigt sind, in den Wurzeln des Baumes die Zweige und, nach der Aussage des Herrn, im Rebstock die Rebzweige. Es handelt

sich da nicht einfach um einen gemeinsamen Namen oder um eine Ähnlichkeit, sondern um eine wirkliche Identität.»²⁷

Mit dem mehrmals wiederholten Ausdruck «die in den Mysterien angezeigte [...] Kirche» meint der Verfasser die ganze Heilsgeschichte, die ihre Mitte in Christus und in Seinem Leib hat. In den Mysterien verwirklicht sich das geschichtliche Drama der Vergöttlichung des Menschen und mit ihm der ganzen Schöpfung. So offenbaren die Mysterien das sichtbare Wirken des Leibes Christi. Folglich enthalten und offenbaren sie den ganzen Leib Christi in seinem geschichtlichen Dasein und in seiner eschatologischen Vollendung, in seiner engen und unauflöselichen Verbindung von Geschaffenem und Ungeschaffenem, in seiner kosmischen Dimension, und schließlich offenbaren und verwirklichen sie auch die *Synaxis* (Versammlung) des ganzen Volkes Gottes in seiner untrennbaren Einheit von Priestern und Laien. So sind die Mysterien jene Wirklichkeit, in der der geschichtliche Mensch die Einheit von Natur und Geschichte, von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschaffenem und Ungeschaffenem entdeckt, und gerade in dieser Einheit geschieht auch seine Heiligung. All das nennt die ostkirchliche Tradition «Menschwerdung». Unser Theologe kann die Feier der Sakramente schlicht als «die Mystagogie der Menschwerdung des Herrn» bezeichnen.²⁸ Die Kirche ist folglich «das selige Fleisch Christi», an dem wir alle durch die Mysterien teilhaben und so unsere Heiligung feiern. Das «Leben in Christus», das zentrale Thema der Theologie des Kabasilas, wird in erster und letzter Instanz durch die Sakramente verwirklicht, ja es ist selbst *das* Sakrament, bzw. *das* Mysterium.

Spender der Sakramente ist, wie bereits erwähnt, der Heilige Geist durch die Hand des Priesters. «Der Geist erlaubt uns, die Mysterien Christi zu empfangen.»²⁹ Die Pneumatologie nimmt in der Sakramententheologie des Kabasilas einen wichtigen Platz ein, weshalb wir seine Gedanken etwas ausführlicher darlegen. Die Sakramente sind «Mysterien Christi», Teilhabe an Seinem Leben, an Seinem Heilswirken. Aus der beständigen ostkirchlichen Tradition wissen wir, dass die «Vergeschichtlichung» oder Menschwerdung des Logos in allen ihren Phasen erst durch die Macht des Geistes möglich war. Christus erwirkt das Heil *im* Geist, und dieses Heil erreicht heute jeden von uns *im* gleichen Geist, und weil die Heilzuweisung in den Sakramenten geschieht, kann es keine Feier der Mysterien geben, ohne dass zuvor der Vater angerufen wird, damit Er uns den Geist sende, um alle Heiligung zu vollenden.

All das drückt unser Theologe in seiner gewohnten lebendigen und bildhaften Sprache aus. Durch die Sakramente werden wir «christusförmig», das heißt: Wir haben teil an der «Salbung» Christi, und diese «Salbung» ist niemand anders als der Geist, der aus Jesus den «Christus», den Gesalbten Gottes macht: «Der Herr ist der Christus [...] durch den Heiligen Geist.»³⁰

3. Die Eucharistie als Höhepunkt des Lebens in Christus

Die ganze Lehre des Kabasilas über die Sakramente und über das Leben in Christus ist in seiner Lehre über die Eucharistie zusammengefasst, die den Höhepunkt der Mysterien und des ganzen christlichen Lebens bildet. Die Eucharistie ist für ihn der Gipfel der Vergöttlichung des Christen, d.h. seiner Einpflanzung in Christus, durch die er Kirche, Leib Christi wird.

Das IV. Buch des «Lebens in Christus», in dem Kabasilas von der Eucharistie handelt, ist eine Zusammenfassung seiner ganzen Theologie vom Mysterium der Eucharistie aus; denn «die Kommunion macht uns, mehr als jedes andere Sakrament, im wahren Christsein vollkommen»³¹, mit anderen Worten: Sie ist die wahre Zusammenfassung des ganzen christlichen Lebens. Die ganze theologische Lehre des Kabasilas: Christozentrik, Rechtfertigung, Sakramentenlehre, Eschatologie findet sich in konzentrierter Form in diesem Abschnitt. Unser *Sein in Christus* verwirklicht sich voll und ganz und mit höchstem Realismus in der Eucharistie. Diese stellt für Kabasilas die natürliche Entfaltung der zwei Initiationssakramente (Taufe und Firmung) dar, der Zielpunkt, zu dem sie hinführen, und ihr krönender Abschluss;³² in ihr vollendet sich unsere «Kommunion» mit Christus. Man kann «nicht weiter gehen» als die Eucharistie und «ihr nichts hinzufügen».³³

Christus ist zwar in allen Sakramenten gegenwärtig; denn Er selbst wirkt in ihnen unser Heil; doch in der Eucharistie wird diese Gegenwart so realistisch und umgestaltend, dass sie den Gläubigen «in sein eigenes Wesen verwandelt. Der Schlamm ist nicht mehr Schlamm; da er königliche Gestalt erhalten hat, wird er zum Leib des Königs selbst.»³⁴ Betrachten wir die einzelnen Stufen dieser Verchristlichung und Vergöttlichung durch die Eucharistie.

Die Eucharistie «belebt» die anderen Sakramente

Für Kabasilas bilden die Sakramente eine einzige dynamische Wirklichkeit, Phasen des einen Mysteriums Christi, das den Menschen erlöst und ihn zum Vater führt. Die Einheit und die Dynamik der Mysterien stammen aus der Eucharistie, die so zum Sakrament der *wirksamen und umgestaltenden Gegenwart Christi* wird. Das Heil wird wirklich zu einer «Heilsgeschichte» in dem Sinne, dass es, mit Christus als Alpha und Omega, Anfang und Ende, die Menschen fortschreitend zur Gemeinschaft mit Gott führt. Diese Heilsgeschichte wird «sichtbar» in den Sakramenten, in denen Christus, der in der Eucharistie leibhaftig gegenwärtig ist, mit seiner Gegenwart alle Mysterien durchdringt und ihnen konkrete Heilskraft verleiht. Jedes Sakrament ist Teilhabe an der Gnade der Eucharistie: «Als einziges Sakrament verleiht die

Eucharistie den Mysterien ihre Vollkommenheit; sie wirkt mit ihnen mit im Augenblick ihrer Spendung; denn diese [der Taufe und der Firmung] könnten ohne die Eucharistie nicht vollkommen in das christliche Leben einführen; und sie wirkt auch nach der Einführung in den Eingeführten weiter.»³⁵

Die Eucharistie verchristlicht den Gläubigen wirklich

In der Eucharistie verwirklicht sich in einem gewissen Sinn auch im Menschen das, was die Lehre von Chalzedon von Christus sagt. Das Konzil lehrt, dass göttliche und menschliche Natur ohne Trennung und ohne Vermischung miteinander vereint sind; das Geschaffene vereint sich ohne Trennung mit dem Ungeschaffenen, ohne deshalb aufzuhören geschaffen zu sein. Wenn man Christus in der Eucharistie empfängt, nimmt man an dieser umgestaltenden Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen teil, die menschliche Natur wird «vergöttlicht». Er, «der Gott ist, steigt auf die Erde herab, aber er führt uns auch von der Erde in die Höhe; er wird Mensch, und der Mensch ist vergöttlicht.»³⁶ Denn «während wir an einem menschlichen Fleisch und Blut teilnehmen, erhalten wir in der Seele Gott.»³⁷ «So ist es klar, dass Christus sich in uns ergießt und sich mit uns verschmilzt, aber nur indem er uns verwandelt und uns in sich umgestaltet, wie ein Tropfen Wasser, der in einen Ozean wohlriechenden Salböls gegossen wird.»³⁸ In diesem Sakrament geschieht die eheliche Vereinigung der Menschheit mit Christus, in der Kirche und Christus «ein Fleisch» werden und die Kirche wahrhaft «Leib Christi» ist.³⁹

Diese vergöttlichende Verwandlung betrifft alle Schichten des Menschseins. All das Unsere gehört jetzt zu Christus: «die Seele und der Leib und alle unser Vermögen werden unmittelbar vergeistlicht; denn die Seele vermischt sich mit der Seele, der Leib mit dem Leib und das Blut mit dem Blut.»⁴⁰ Dieser Vorgang, den Paulus beschreibt, in dem der fleischliche Mensch geistlich wird (1 Kor 15, 44–49), findet seine volle Verwirklichung in der Eucharistie.⁴¹

Die Eucharistie heiligt und rechtfertigt den Gläubigen

Die Gerechtigkeit des Menschen ist vor Gott wertlos; sie bleibt eine rein menschliche Gerechtigkeit. Doch wenn wir uns in der Eucharistie mit Christus vereinen, nehmen wir an der «Gerechtigkeit» Christi teil, das heißt, an Seiner Heiligkeit, derzufolge uns die Sünden vergeben werden: «Die Gerechtigkeit der Menschen als solche nützt nichts; doch sobald wir mit Christus vereint sind und die Kommunion seines Leibes und Blutes empfangen

haben, kann sie höchst Gutes bewirken, wie die Vergebung der Sünden und die Erbschaft des Reiches, Güter, die eine Frucht der Gerechtigkeit Christi sind [...] [So] wird unsere Gerechtigkeit durch die Kommunion zu einer christusförmigen Gerechtigkeit.»⁴² Die Rechtfertigung und Heiligung in der Taufe ist erst ein Anfang. Die Eucharistie setzt den in der Taufe begonnenen Rechtfertigungsvorgang fort, und deshalb zeigt sie als wiederholbares Sakrament das ununterbrochene Heilswirken Christi gegenüber unserer durch Sünde erkrankten Natur an.

Heilswirken der Eucharistie und menschliches Mitwirken

Im Gegensatz zu den damaligen Hesychasten betrachtet Kabasilas die Eucharistie nicht als ein Mittel zur Reinigung der Seele; das ganze Leben ist vielmehr auf die Eucharistie ausgerichtet. Auch das für die Mönche so wichtige asketische Leben wird für ihn zu einem eucharistischen Leben. Die vom Sakrament bewirkte Umgestaltung durchformt das menschliche Bemühen; folglich wird der Mensch durch sie nicht so sehr sittlich, als vielmehr seinsmäßig besser. Der in Christus umgestaltete Mensch wird *Mitarbeiter* bei der Beseitigung der Reste des «alten Gewandes»⁴³, das beim Menschen das Leben in Christus nicht in vollem Glanz erstrahlen lässt. Hier handelt es sich nicht mehr um ein einsames Bemühen um sittliche Besserung; Christus, der in der Eucharistie einer von uns wird, wird auch zu unserer Reinigung und zu unserem «Kampfgenossen».⁴⁴ Der Lohn für diesen Kampf ist nicht einfach innere Reinheit, sondern viel mehr: «das Brot des Lebens» selbst «wird unsere Belohnung». «Als reinigende Kraft, die von Anfang an dazu bestimmt ist, befreit uns Christus von jedem Makel; als Genosse in unseren Kämpfen, in denen Er uns als unser erstgeborener Bruder anführt, weil Er sie als erster bestanden hat, gibt Er uns Kraft gegen unsere Feinde; doch in dem Maße, als Er auch unser Lohn ist, erhält man diesen nicht ohne eigene Anstrengung. Ist es nicht ein Motiv von höchster Kraft, dass das eucharistische Mahl eine Belohnung und höchste Seligkeit ist?»⁴⁵

Schlussendlich ist das, was wir die *Heiligkeit* des Christen nennen, die kostbare Frucht der Erlösung, nicht ein Ergebnis rein menschliche Bemühens; sie ist vielmehr der eucharistische Christus selbst, der Schritt für Schritt von dem in die Kirche Eingeführten Besitz ergreift: «So werden vor allem die Heiligen heilig und selig, weil sie mit dem Heiligen und Seligen vereint sind.»⁴⁶ Diese ontologisch-eucharistische Heiligkeit verwandelt sich in existentielle Heiligkeit: Der Christ, der in der Eucharistie mit Christus eins wird, muss in seinem Alltagsleben das Leben Christi widerspiegeln, das ihm zuteil geworden ist. In der Eucharistie «gehört Christus uns mehr an als wir selbst uns angehören. Er gehört uns an, weil wir zu Seinen Gliedern und



zu Gotteskindern geworden sind und mit ihm das Fleisch, das Blut und den Geist gemeinsam haben [...] Deswegen sind wir alle verpflichtet, das neue Leben in Christus zu leben und von einer diesem Leben angemessenen Gerechtigkeit Zeugnis zu geben.»⁴⁷

Die Erfahrungs-Theologie des Kabasilas lässt verkosten, was wir bekennen: «Ich glaube an die heilige Kirche». Die Kirche ist heilig, weil ihr der dreifaltige Gott innewohnt, der sie vergöttlicht; sie ist der Leib Christi, weil in ihr das Leben Christi fließt, und sie ist Seine Braut, weil Er sie reingewaschen hat und sie ohne Makel und Runzel erstrahlen lässt; sie ist Tempel des Heiligen Geistes, weil sie die Versammlung der Gläubigen ist, dem heiligen Volk, das vom Geist geeint und geheiligt wird, und weil in ihr kraft des lebendigen Wassers, das der Heilige Geist ist, in der Taufe der Glaube und in der Eucharistie die göttliche Liebe gefeiert wird.

Diese erhabene Wirklichkeit lässt sich nicht nur mystisch erfahren; im liturgisch-sakramentalen Vollzug erfährt sie die ganze Kirche und jeder einzelnen Gläubige. Die Heiligkeit der Kirche ist nicht statisch, sondern dynamisch: Sie wird fortschreitend geheiligt bis zur Vollendung in der ewigen Gemeinschaft der Heiligen.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

¹ F. AMIOT, *Les Idées maîtresses de St. Paul*, Paris 1959, 162.

² Vgl. I. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 79.

³ Vgl. G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1997, 118–119.

⁴ Vgl. I. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Ed. Lipa, Roma 1996, 58–75.

⁵ Nicolaus CABASILAS, *La Vita in Christo*, hrsg. v. Umberto NERI, Torino 1971.

⁶ Ebd., 497 B.

⁷ Ebd., 500 B.

⁸ Ebd., 497 D.

⁹ Ebd., 500 A.

¹⁰ Ebd., 508 C.

¹¹ Ebd., 600 B.

¹² Ebd., 616 C.

¹³ Ebd., 600 BC.

¹⁴ Ebd., 601 C.

¹⁵ Ebd., 613 C.

¹⁶ Vgl. ebd., 540 CD.

¹⁷ Ebd. 541 C.

¹⁸ Ebd., 513 B.



- ¹⁹ Ebd., 508 D.
²⁰ Ebd., 520 C.
²¹ Ebd., 501 B.
²² Ebd., 720 D.
²³ Vgl. CABASILAS, *Commento alla sacra liturgia*, PG 150, 428 A.
²⁴ Vgl. ebd., 469 A.
²⁵ PG 150 B.
²⁶ PG 150, 608 A.
²⁷ CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, PG 150, 452 CD.
²⁸ Ebd., 392 D.
²⁹ CABASILAS, *La Vita in Christo* (s. Anm. 5), 720 D.
³⁰ Ebd., 569 B.
³¹ Ebd., 604 B.
³² In der Ostkirche werden bei jeder Taufe gleichzeitig auch die Firmung und die Kommunion gespendet (Anm. d. Übersetzers).
³³ Ebd., 581 B.
³⁴ Ebd., 581 A.
³⁵ Ebd., 585 B.
³⁶ Ebd., 593 A–B.
³⁷ Ebd., 593 B.
³⁸ Ebd., 593 C.
³⁹ Ebd., 593 D.
⁴⁰ Ebd., 584 D.
⁴¹ Vgl. ebd., 596 BC.
⁴² Ebd., 592 CD.
⁴³ Ebd., 604 C.
⁴⁴ Ebd., 608 A.
⁴⁵ Ebd., 609 B.
⁴⁶ Ebd., 613 A.
⁴⁷ Ebd., 613 C.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

HEILIGKEIT UND SÜNDIGKEIT DER KIRCHE

Moraltheologische Perspektiven

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis betet die Kirche «ich glaube (an) [...] die heilige katholische Kirche» und im Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis wird der Glaube an die «eine, heilige, katholische und apostolische Kirche» zum Ausdruck gebracht. Da das Attribut «heilig» zu den vier Kennzeichen der Kirche (*nota ecclesiae*) gehört, ist es naheliegend, dass es immer wieder betrachtet und seine Kehrseite, die Sündigkeit der Kirche, zur Sprache kommt. Zwei Ereignisse seit der Jahrtausendwende haben in besonderer Weise die Diskussion, was «heilig» und «sündig» heißt, beflügelt: die Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 und die bekannt gewordenen Fälle von sexuellem Missbrauch und körperlicher Gewalt durch Priester und Ordensleute. Dazu kommt, dass in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum eine ganze Reihe von Dogmatiken und Ekklesiologien auf katholischer Seite erschienen sind, die fast alle auf die Zuordnung von heilig und sündig bei der Beschreibung dessen, was Kirche sei, eingehen. Gerade bei der Sündigkeit spielt die ethische Qualifikation eine wichtige Rolle. Anders bei der Heiligkeit, bei der die ethische Betrachtung – wenn überhaupt thematisiert – an zweiter Stelle steht. Dennoch, beide Begriffe haben eine ethische Komponente, und die Frage ist, welche ethisch-praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Bei aller Bedeutung der dogmatischen Sichtweise des Themas darf die ethische nicht ausgeblendet werden.

1. Heilige Kirche

Dass die Kirche heilig ist, hängt zuerst mit der Heiligkeit Gottes zusammen. Biblisch wird seine Heiligkeit vielerorts betont. Er allein ist heilig. Ihn kann man nur, wie Mose, mit verhüllten Augen sehen (Ex 3, 6). Von diesem Gott

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

darf man sich kein Bild machen. Sein Name ist heilig. Bei Jesaja erscheint Gott als der dreimal Heilige, was den Propheten vor Furcht erschauern lässt (Jes 6, 5). Aber auch die andere Seite der Heiligkeit Gottes, seine Liebe und sein Erbarmen (vgl. Hos 11, 8f) wird sichtbar. «In seiner Liebe ist er, der Heilige, dem Menschen nahe und lässt ihn teilhaben an seinem Leben (2 Petr 1, 4) und seiner Heiligkeit (Hebr 12, 10).»¹ Damit verbunden ist die Gabe, dass die Christen «berufene Heilige» (Röm 1, 7) sind, denen die Hoffnung geschenkt ist, Anteil an der endgültigen Herrlichkeit bei Gott zu haben (Kol 1, 12). «Der heilige Gott schenkt der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden eine ontische Heiligkeit und er fordert eine ethische Heiligkeit. Gott verbindet in der Heiligkeit der Kirche den Indikativ des Heiligseins mit dem Imperativ des heiligen Handelns.»² Die Kirche ist nicht aufgrund eigener Leistung heilig, sondern Gott hat sie aus reiner Gnade als ein heiliges Volk erwählt. Dabei ist es herausgerufen, Gott alleine zu dienen, wie es die erste Tafel des Dekalogs zum Ausdruck bringt. Diese einmalige Beziehung zu Gott hat Auswirkungen auf die vielfältigen Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu anderen. Die zweite Tafel des Dekalogs nennt hier die Sexualität, den Schutz des Lebens, das Eigentum sowie Wahrheit und Wahrhaftigkeit. In diesen Forderungen ist die Gerechtigkeit enthalten.

Neutestamentlich wird Jesus Christus als der Heilige Gottes bezeichnet (Mk 1, 24), auf den bei der Taufe am Jordan der Heilige Geist herabkam (Mk 1, 10). Da die Kirche auf den Eckstein Jesus Christus gegründet ist, ist sie «ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde» (1 Petr 2, 9). Die Christen werden als Heilige bezeichnet, weil Gottes Geist in ihnen wohnt. Als heiliges Volk Gottes ist die Kirche auch Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3, 16f). Es wird in den paulinischen Schriften als der Leib Christi verstanden. Durch die Taufe wird der Einzelne Glied am Leib Christi. Die Taufe schenkt den Glaubenden die Vergebung der Sünden (vgl. 1 Kor 6, 11). Die Zusammengehörigkeit im Leib Christi wird in der Mahlgemeinschaft, in der Eucharistie als Gemeinschaft mit Christus wie untereinander sichtbar (vgl. 1 Kor 12, 27). Die Teilnahme an der Gemeinschaft heiligt die Gemeinschaft als Leib Christi. Die Teilhabe an den heiligen Gaben, den «Sancta», verbindet die Gemeinschaft der Glaubenden zur Gemeinschaft der Heiligen, der *communio sanctorum*. «Durch die heiligende Wirkung der heiligen Gaben werden alle teilnehmenden Personen geheiligt und so wird auch im personalen Sinn die Gemeinschaft der Geheiligten, also die *communio sanctorum* erfahren.»³

Diese bleibende Heiligkeit der Kirche können die «Pforten der Unterwelt» (Mt 16, 18) nicht außer Kraft setzen. Walter Kasper spricht deshalb von der «strukturellen Heiligkeit der Kirche». Sie «setzt ja voraus, dass der

erhöhte Jesus Christus im Heiligen Geist selbst der eigentliche Spender der Sakramente ist. Die strukturelle Heiligkeit der Kirche meint also letztlich die Unauflöslichkeit der Verbindung von Christus und der Kirche.»⁴

Wie bereits erwähnt, wird aus der Gabe der Heiligkeit die Aufgabe, dieser Heiligkeit im eigenen Verhalten zu entsprechen. «Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist» (Mt 5, 48). Die Christen sind berufen «heilig und untadelig [...] vor Gott (zu) leben» (Eph 1, 4). Vielfältig wird biblisch variiert, dass alle zur Heiligkeit berufen sind. Aber schon in den biblischen Texten ist festzustellen, dass der Ruf in die Nachfolge für alle zugleich verbunden war mit dem Ruf zur besonderen Nachfolge für wenige. Dieses damit gegebene Spannungsverhältnis hat sich im Laufe der Kirchengeschichte durchgehalten. Auch wenn es immer wieder Bemühungen gab, die Berufung zur Heiligkeit für alle Christen herauszustellen, ist sie doch weitgehend auf die geweihten Amtsträger (Bischöfe, Priester, Diakone und Ordensleute) beschränkt geblieben, aus deren Reihen, angefangen von den Päpsten, die Schar der Heiligen hervorging. Das II. Vatikanische Konzil hat unter dem Gesichtspunkt des gemeinsamen Priestertums aller Getauften von der Berufung jedes Christen zur Heiligkeit gesprochen. «Alle Christgläubigen sind also zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet» (LG 42). Diesen Gedanken greift das Nachsynodale Apostolische Schreiben «*Christifideles Laici* – Über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt» (1989) auf, wenn es auf die Berufung aller zur Heiligkeit hinweist und festhält: «Die gelebte Heiligkeit, die aus der Teilnahme am Heiligkeitsleben der Kirche fließt, stellt den ersten und grundlegenden Beitrag zum Aufbau der Kirche als «Gemeinschaft der Heiligen» dar» (Nr. 17). Es ist aber im Blick auf die nachkonziliare und damit gegenwärtige Entwicklung eine gewisse Ambivalenz sichtbar. Zum einen sind eine Reihe geistlicher Bewegungen, die zum Teil bereits vor dem Konzil entstanden sind, durch die ekklesiologischen Aussagen des Konzils in ihrem Anliegen und in ihrem Einsatz gestärkt worden. Weiter ist an vielen Stellen der Kirche der Einsatz und das Engagement der Laien und ihre Mitsprachemöglichkeit gefördert worden. Ohne ihr tätiges Mitwirken – hauptamtlich wie ehrenamtlich – wäre Kirche gar nicht mehr denkbar. Es geht bei dieser Thematik nicht um die immer wieder neu zu bestimmende und theologisch zu begründende Balance zwischen Amtsträgern und Laien, sondern um die Herausforderung, ob Heiligkeit etwas Anzustrebendes sei, ob aus der Gabe der Berufung zur Heiligkeit, die Aufgabe nach Heiligkeit in seinem eigenen Leben zu streben, erwachse. So uneingeschränkt dies theologisch – auch im Blick auf die lehramtlichen Äußerungen – zu bejahen ist, so unterstützt die gegenwärtige Praxis der Selig- und Heiligsprechungen (sicher ungewollt) diese Sichtweise nicht. Denn die Selig- und Heiligsprechungsprozesse müssen

ja gerade das Außergewöhnliche im Leben der Betroffenen («heroischer Tugendgrad») herausstellen und ihre Wirkmächtigkeit (Bezeugung eines Wunders) unterstreichen. Das «entrückt» die Betreffenden in dem Sinne, dass der einzelne Christ eher weniger angesprochen wird, sein Leben und sein Verhalten nach dem Vorbild der Betreffenden auszurichten. Manchmal rücken die Heiligen etwas näher, weil sie als Fürsprecher/Fürsprecherin in den vielfältigen Alltagsorgen und -nöten angerufen werden können. So überrascht nicht, dass an erster Stelle Päpste und dann vor allem Priester und Ordensleute zur «Ehre der Altäre» erhoben werden, denn hinter ihnen stehen entsprechende Gruppierungen, angefangen von einer Vielzahl von Katholiken bei den Päpsten, über Bistümer und Ordensgemeinschaften, die das jeweilige Anliegen unterstützen. Es ist ebenfalls in gewissem Maße verständlich, dass die Zahl der Seligen und Heiligen wächst, spiegeln sie doch in ihrer Zusammensetzung zunehmend die weltweite, universale Dimension der Kirche wider.

Zur Ambivalenz trägt noch ein weiterer Gesichtspunkt bei. Manche, die in den letzten Jahren selig gesprochen wurden, mussten ihre schwierigen Gewissensentscheidungen während der Nazidiktatur ohne kirchliche Unterstützung bzw. gegen sie treffen. Als am 7. Oktober 2001 der NS-Widerstandskämpfer Nikolaus Groß, Journalist, Gewerkschaftler und u. a. Hauptschriftleiter der «Ketteler-Wacht», dem Verbandsorgan der KAB, selig gesprochen wurde, schrieb im Vorfeld dieses Ereignisses die Tageszeitung «Die Welt»: «Ein großer Tag für die Familie und die Freunde von Nikolaus Groß. Ein großer Tag für die deutsche Ortskirche. Aber auch ein Tag, an dem noch einmal in aller Schärfe die Frage nach Schuld und Versagen der katholischen Bischöfe während der NS-Zeit aufgeworfen wird. Konkret: Wie hielt es die Kirche mit dem politischen Widerstand von Christen gegen den braunen Terror?»⁵ Nikolaus Groß, verheiratet mit Elisabeth Groß, Vater von sieben Kindern, machte aus seiner Ablehnung des Nationalsozialismus keinen Hehl. Er arbeitete u. a. mit dem Widerstand gegen Hitler zusammen und wurde nach dem fehlgeschlagenen Attentat vom 20. Juli 1944 verhaftet. Am 15. Januar 1945 wurde er vom Volksgerichtshof unter Roland Freisler zum Tode verurteilt und am 23. Januar 1945 in Berlin-Plötzensee erhängt.⁶ Der Zeitungsartikel zitiert seinen Sohn Alexander, der darauf hinweist, dass seines Vaters politisches, waches Gewissen «ohne Mitwirkung der Bischöfe und letztlich auch außerhalb der hierarchischen Kirche» sich gebildet habe. «Dass die oft schweren Gewissensentscheidungen einzelner Katholiken zum Widerstand gegen die Interessen und Weisungen des Episkopats zustande gekommen sind, bestätigt auch Prof. Repgen»⁷ (Vorsitzender der Kommission für Zeitgeschichte). Marianna Reichartz, Tochter von Elisabeth und Nikolaus Groß, berichtete in einem Vortrag (14. März 2010), dass ihre Mutter stets hinter der Entscheidung ihres Mannes gestanden hatte, seinen Wider-

stand gegen den Nationalsozialismus deutlich zu artikulieren. Sie habe sich nach dem Todesurteil ohne Erfolg bemüht, dass der Päpstliche Nuntius in Berlin ein Gnadengesuch für ihren Mann einreiche.⁸

Parallelen finden sich zum Martyrium von Franz Jägerstätter, der am 9. August 1943 hingerichtet wurde. Der mit Franziska Jägerstätter verheiratete Vater von drei Kindern aus St. Radegund in Oberösterreich verweigerte den Kriegsdienst aus Gewissensgründen, weil er die Ideologie der Nationalsozialisten für unvereinbar mit dem katholischen Glauben hielt. Auch er fand in der Haltung seiner Frau Unterstützung, musste aber auf diese von Seiten des Bischofs verzichten. «Als Familienvater stünde es Franz nicht zu, über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges zu entscheiden. Das sei Sache der weltlichen Obrigkeit» wird der Linzer Bischof Joseph Fließner zitiert.⁹ Er lehnte bei aller Wertschätzung der Person Jägerstätters gegenüber eine Veröffentlichung über sein Wirken unmittelbar nach dem Krieg im Linzer Bistumsblatt ab. Nach dem Krieg hatten Frau Jägerstätter und ihre drei Töchter vielfältige Demütigungen zu ertragen, bevor sich eine positive Sichtweise über das Verhalten von Franz Jägerstätter durchsetzte.¹⁰ Dies ist deshalb hervorzuheben, weil es zeigt, dass insgesamt bei der Bevölkerung, und damit bei den Christen in den Kirchen, Unverständnis gegenüber der Kriegsdienstverweigerung herrschte. Es war nicht exklusiv ein Thema für das Lehramt der Kirche. Mit dem Zeugnis der Kriegsdienstverweigerer verbunden war die Frage für alle, die den Kriegsdienst geleistet hatten, wie ihr Verhalten ethisch zu beurteilen war.

Um einen Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt zu lassen, der zugleich das Ringen des Lehramts nach einer angemessenen Reaktion auf den Nationalsozialismus verdeutlicht, sei auf das Verhalten der holländischen Bischöfe hingewiesen, das unmittelbare Auswirkungen auf das Leben von Edith Stein – ebenfalls Märtyrerin der nationalsozialistischen Herrschaft – hatte. Sie, die aus dem Judentum zum katholischen Glauben konvertiert war, und später Karmelitin wurde, war aus dem Kölner Karmel nach Echt in Holland geflohen. Die Deutschen besetzten Holland 1940. Die holländischen Bischöfe veröffentlichten am 26. Juli 1942 einen Hirtenbrief, in dem sie gegen die Judenverfolgung protestierten. Bereits wenige Tage später wurde Edith Stein als Folge des Hirtenwortes mit ihrer Schwester Rosa von SS-Offizieren verhaftet und am 9. August 1942 vergast. Papst Johannes Paul II. hat Schwester Theresia Benedicta vom Kreuz (Edith Stein) am 11. Oktober 1998 heiliggesprochen und ihr 1999 den Titel Schutzpatronin Europas verliehen.

Die Frage nach der Schuld – das belegt der Umgang des Lehramts mit den Märtyrern der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland – ist komplex und wird gerade durch diejenigen, deren Lebenszeugnis die Kirche als beispielhaft würdigt, deutlich ins Bewusstsein gerufen.

2. Sündige Kirche

Dass zur Kirche Sünde gehört, und sie nicht nur aus «Reinen» besteht, ist offenkundig. Dieses Bewusstsein wird im liturgischen Vollzug der Kirche wachgehalten, wenn sie in der Eucharistiefeier vor dem Friedensgruß betet: «Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche!» Spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil, das von der Kirche sagt, sie sei «zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig» (*sancta simul et semper purificanda* – LG 8), steht das Thema theologisch auf der Tagesordnung. Dennoch ist es eine bleibende Herausforderung, die Sündhaftigkeit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ohne ihre «strukturelle Heiligkeit» (Walter Kasper) zu negieren. Eine Grundspannung darf hier nicht außer Acht gelassen werden: Die Heiligkeit der Kirche ist eine Gabe, die ihr von Gott gegeben wurde, während die Sündigkeit der Kirche aus dem Fehlverhalten der Menschen gegenüber dieser Gabe Gottes resultiert, also primär ethisch qualifiziert ist. Bei der Verhältnisbestimmung von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche haben wir es also nicht mit einer symmetrischen, sondern mit einer asymmetrischen Beziehung zu tun. Von daher sind sie nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt. «Die Rede von der Heiligkeit und der Sündigkeit von Kirche will kein paradoxes Ineinander von sichtbarer Sünde und unsichtbarer Gnade ausdrücken, sondern Seins- mit Sollens-Aussagen verbinden. Heiligkeit und Sündigkeit sind nicht in gleichem Maße Glaubenswahrheit oder Wesenseigenschaften von Kirche; Sünde ist ein Phänomen *an* der Kirche, etwas das ihr Wesen trifft, aber ihm auch widerspricht.»¹¹ Von daher ist es angebracht, von der «sündigen Kirche» zu sprechen. Sie macht bewusst, dass ihre Heiligkeit immer nur in ihren sündigen Mitgliedern erscheint.¹² Zugleich weist die Rede darauf hin, dass «die Heiligkeit der Kirche immer nur aus Vergebung besteht.»¹³

Im evangelisch-katholischen Dialog, hinter dem auch die Diskussion um das *Simul iustus et peccator* (Gerechter und Sünder zugleich) steht, gibt es viele Gemeinsamkeiten, aber noch keine Übereinstimmung im Verständnis der Kirche als heilig und sündig zugleich. Aus evangelischer Sicht besteht eine Zurückhaltung gegenüber der Indefektibilität der Kirche, d. h. der «Unauflöslichkeit der Verbindung von Christus und der Kirche» (Walter Kasper). Der evangelische Dogmatiker Ulrich Kühn bemerkt dazu: «Natürlich steht die Kirche unter der Verheißung der Wahrheit (Joh 16, 13), aber in ihrer Lehre und Verkündigung hat sie sich ständig um das Bleiben in dieser Wahrheit und um die Treue zur Wahrheit zu bemühen und um sie zu beten. Und es gibt keine (zumal keine rechtlich festgelegte) Instanz, die grundsätzlich vor Irrtum (als einer Form der Sünde) gefeit ist.»¹⁴ Gemeinsam ist aber die Überzeugung, dass das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche nicht im Widerspruch zum beständigen Bemühen um Erneuerung und Buße stehen darf.¹⁵

Die Frage nach der Sündigkeit der Kirche wurde – wie bereits angedeutet – neben der Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. (2000) vor allem durch die Missbrauchsproblematik, die die katholische Kirche erschüttert hat, thematisiert. Zurecht hat dieser Skandal neben vielem anderen zur Folge, dass innerhalb der Moraltheologie die Diskussion, wie sich die Sexualmoral zu entwickeln habe,¹⁶ verstärkt geführt wird. Manchmal wird auch die Frage nach Schuld und Vergebung im Missbrauchsskandal thematisiert.¹⁷

Dennoch ist eine gewisse Parallele zum Verständnis der Heiligkeit und ihrer Ambivalenz nicht zu übersehen. So erschütternd der Missbrauchsskandal ist und so sehr der Umgang damit in der Vergangenheit aus heutiger Sicht zu kritisieren ist, so stellt er doch etwas Außergewöhnliches dar. Auf das Gesamt der Priester und Ordensleute gesehen ist es nämlich eine sehr kleine Zahl von Tätern – was das Ganze nicht entschuldigt, bei den Laien in den kirchlichen Einrichtungen sieht es nicht anders aus. Im Umkehrschluss heißt dies: Wenn dieses nicht zu billigende Fehlverhalten Ausweis für die Sündhaftigkeit der Kirche ist, dann sind dafür in erster Linie die Täter verantwortlich, vielleicht noch diejenigen, die nicht das Nötige getan haben, um die Täter zur Rechenschaft zu ziehen und den Opfern Gehör zu schenken sowie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aber die allermeisten Christen sind in dieser Hinsicht nicht betroffen. Genauso wenig wie für sie die «Berufung aller zur Heiligkeit» eine existenzielle Erfahrung oder Herausforderung ist, genauso wenig fühlen sie sich für die Sündhaftigkeit der Kirche verantwortlich. Dies gilt ebenfalls für die Sünden der Vergangenheit, die der Kirche heute immer wieder vorgehalten werden (z. B. Inquisition), und die in der Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. bekannt worden sind.

Es gilt hier nicht, Vorwürfe zu erheben und Zustände zu beklagen, sondern eher nüchtern eine Zustandsbeschreibung vorzunehmen, um daraus behutsam Konsequenzen zu ziehen. Aus moraltheologischer Sicht ist das Verständnis von Sünde und damit verbunden von Versöhnung und Vergebung in den Blick zu nehmen. Bei den Sünden, wie sie im Zusammenhang der Sündigkeit der Kirche genannt werden, steht die objektive Seite im Vordergrund, wobei es sich hier um besonders schwere, objektiv feststellbare Vergehen handelt. Weniger gesehen wird die andere Seite der Sünde als personales Geschehen, die die Sünde in ihren vielfältigen Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst zum Ausdruck bringt.

Um sich der Wirklichkeit der Sünde zu stellen, ist es wichtig, sich von der Vergebungsbereitschaft Gottes gehalten zu wissen, darin, dass seine Heiligkeit sich in seinem Erbarmen zeigt und «die Heiligkeit der Kirche immer nur aus der Vergebung» (Otto Hermann Pesch) besteht. Ohne dieses positive Vorzeichen wäre es nicht möglich, sich der Sünde als existentieller Wirklichkeit zu stellen. «Erst die im Glauben ergriffene Gewissheit bei

Gott Vergebung zu finden, ermöglicht dem Sünder das Eingeständnis seiner Schuld; ohne die Aussicht auf Vergebung bliebe ihm die Wahrnehmung seiner Schuld in ihrem ganzen Ernst verschlossen.»¹⁸ Die Sünde besteht gerade darin, dass der Mensch sich weigert, beziehungsreich im Verhältnis zu Gott wie zum Mitmenschen zu leben. Es geht also bei der Sünde als erstes nicht um die Übertretung einer Norm oder eines Gebotes, sondern um die in unterschiedlicher Intensität geschehene Form der Ablehnung, zu Gott und zum Nächsten in Beziehung zu treten. In dieser Hinsicht kann von der Sünde als «Widerstand gegen personale Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen oder Verweigerung der Gott und dem Nächsten (im Maß der Selbstliebe) geschuldeten Liebe»¹⁹ gesprochen werden.

Seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat sich der Begriff der «Strukturen der Sünde», der aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie stammt, im (moral)theologischen und lehramtlichen Sprachgebrauch etabliert. Zu den «Strukturen der Sünde», denen immer individuelle Sünden zugrundeliegen, zählt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) Egoismus, Kurzsichtigkeit und damit verbundene falsche politische Einschätzungen, unkluge wirtschaftliche Entscheidung, die Gier nach Profit und das Verlangen nach Macht (vgl. SRS 36/37).²⁰ Unschwer ist festzustellen, dass die Enzyklika primär auf den politischen Raum zielt und nicht auf eine mögliche strukturelle Sündigkeit der Kirche abhebt. Es zeigt sich aber, dass die «Strukturen der Sünde» nicht nur auf den «weltlichen» Raum und seine Auswirkungen auf das Verhalten der Einzelnen beschränkt sind, sondern zunehmend gefragt wird, welchen Einfluss Strukturen in der Kirche selbst auf das Verhalten und damit auch auf das Fehlverhalten, die Sünde ihrer Gläubigen haben. Die Sünde ist mitbestimmt durch gesellschaftliche und kirchliche Rahmenbedingungen. Wenn die «Heiligkeit der Kirche nur aus Vergebung» besteht, dann ist gerade damit die Beziehung zur Sündhaftigkeit ebenfalls thematisiert. «Auf dem Wege der göttlichen Vergebung der Sünden wird die Feindschaft zwischen Gott und Menschheit überwunden und Versöhnung geschaffen. Der Mensch bleibt dabei aber nicht passiv, auch wenn das Tun Gottes ihm allein aus Gnade und nicht aufgrund irgendwelcher Verdienste zukommt.»²¹

Neben den vielfältigen Formen der Sündenvergebung – angefangen vom Schuldbekenntnis und der Vergebungsbitte in der Eucharistiefeier – ist nach wie vor die sakramentale Form der Lossprechung im Sakrament der Versöhnung zentral. Gerade in der Spendung der Sakramente, die die Kirche nicht aus sich, sondern in ihrer Grundgestalt als Geschenk Gottes empfangen hat, kommt ihre Heiligkeit zum Ausdruck, die ihr hilft, ihre Sündigkeit zu überwinden. Die Gründe, die es nicht wenigen Katholiken schwermachen, die Sinnhaftigkeit dieses Sakraments für sich selbst zu realisieren, können an dieser Stelle nicht insgesamt erläutert werden. Aber

ein Problem, das als Grundsatzproblem über den immer größer werdenden Kreis der Betroffenen hinausgeht, muss hier zumindest angedeutet werden: die (faktische) Unmöglichkeit für wiederverheiratete Geschiedene, dieses Sakrament der Versöhnung und, in seiner Folge, die Eucharistie zu empfangen. Das Ringen darum, wie einerseits an der Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten und andererseits denen, die unter sehr unterschiedlichen Voraussetzungen in einer neuen Beziehung leben, der Zugang zu den Sakramenten ermöglicht werden kann, ist seit über vierzig Jahren in unserem Sprachraum spürbar. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), deren Dokumente im Jahre 2012 erneut veröffentlicht wurden, hat in ihrem «Beschluß Ehe und Familie» die Argumente für und gegen eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener benannt und den Papst gebeten, «eine pastoral befriedigende Lösung herbeizuführen.»²² Die Diskussion ist seitdem – auch international – nicht verstummt²³ und in den letzten Jahren erneut angestoßen worden.²⁴ Das Zeugnis von der Heiligkeit der Kirche, die aus dem Erbarmen Gottes lebt, leidet, wenn einer Gruppe von Christen die Möglichkeit zur Vergebung nicht gewährt oder «nicht gewährt werden kann»²⁵, wie es diejenigen ausdrücken, die diese Auffassung unterstützen. Allen, die sich hier äußern, ist bewusst, dass es eine glatte Lösung für alle Situationen nicht geben kann. Walter Kasper hat in seinem Buch «Barmherzigkeit» unter dem Abschnitt «Barmherzigkeit im Kirchenrecht?» eine Reihe von Punkten genannt, die – ohne dass er dies an dieser Stelle explizit ausführt –, bei der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen Beachtung finden können. Das gilt für das aus der orthodoxen Tradition stammende Prinzip der «Oikonomia», das besagt, dass der Einzelfall im Gesamt der Heilsordnung Gottes zu betrachten sei. Auf katholischer Seite gilt dies für die Epikie, die davon ausgeht, dass keine gesetzliche Regelung alle Umstände angemessen erfassen kann. Thomas von Aquin hat die biblische *misericordia* (Barmherzigkeit) benannt und darüber hinaus die Anwendung allgemeiner Prinzipien auf die konkrete Situation als Aufgabe der Tugend der Klugheit bezeichnet.²⁶ Sicher spielt die Bedeutung des Gewissens ebenfalls eine zentrale Rolle.

Die Heiligkeit der Kirche, die ihr von Gott her geschenkt ist, hängt sehr eng mit ihrer Sündigkeit zusammen. Im Sinne des Erlösungshandelns Gottes in Jesus Christus sind beide untrennbar miteinander verknüpft, wie es das Exsultet der Osternacht besingt: die glückliche Schuld hat ihren großen Erlöser gefunden. «Die liturgisch paradoxe Rede von der *felix culpa* (glückliche Schuld) im Oster-Exsultet zeugt von der unerschütterlichen christlichen Hoffnung auf Vergebung und Gerechtigkeit jenseits aller Vorstellungskraft.»²⁷

ANMERKUNGEN

- ¹ Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen Wirklichkeit Sendung*, Freiburg ²2011, 239.
- ² Georg KRAUS, *Die Kirche Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 387.
- ³ KRAUS, *Die Kirche* (s. Anm 2), 391.
- ⁴ KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm 1), 243.
- ⁵ Gernot FACIUS, *Allein gelassen, hingerichtet, seliggesprochen*, in: «Die Welt» vom 30.08.01, entnommen: <http://www.welt.de> (abgerufen am 13.08.2013).
- ⁶ Zur Biografie vgl.: Erich KOCK – Hubert LUTHE, *Beter, Täter, Zeuge – Nikolaus Groß*, Paderborn 2001; Bischof Hubert Luthe (lange Weihbischof in Köln) hat sich als Bischof von Essen mit Nachdruck für die Seligsprechung von Nikolaus Groß eingesetzt.
- ⁷ FACIUS, *Allein gelassen* (s. Anm 5), ebd.
- ⁸ Vgl. Hans-Ulrich WIESE, *Nikolaus Groß und St. Agnes*, in: <http://gemeinden.erzbistum-koeln> (abgerufen am 13.08.2013); ein besonders beschämendes Faktum für die Bundesrepublik Deutschland in diesem Zusammenhang ist, dass Frau Groß als Witwe von sieben Kindern jahrelang kämpfen musste, um ihre Rentenansprüche geltend zu machen, während die Witwe Roland Freislers eine dem Berufsstand ihres Mannes entsprechende Witwenrente bezog.
- ⁹ Zit. nach: 70. Todestag Franz Jägerstätters: *Vom Geächteten zum Seligen*, in: KATHWEB.AT – KATHOLISCHE PRESSEAGENTUR ÖSTERREICH vom 09. August 2013 mit Bezug auf die Biografin Erna Putz; vgl. zum Ganzen: Alfons RIEDL – Josef SCHWABENEDER (Hg.), *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, Thaur 1997.
- ¹⁰ Siehe dazu Johann BERGMANN, *Zwischen Ablehnung und Hochschätzung. Zur Rezeptionsgeschichte Franz Jägerstätters*, in: RIEDL, Franz Jägerstätter (s. Anm. 9), 160–175. Auch Frau Jägerstätter wurde die Witwenpension erst am 1. Februar 1950 zuerkannt.
- ¹¹ Johanna RAHNER, *Heiligkeit der Kirche*, in: Wolfgang BEINERT – Bertram STUBENRAUCH (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, 319–321, hier 320.
- ¹² Wolfgang BEINERT spricht vom Entstehen einer Befindlichkeit, «die man heute auch als *strukturelle Sündigkeit* klassifiziert», *Traktat IX: Ekklesiologie – B I) Römisch-Katholische Entfaltung*, in: Wolfgang BEINERT – Ulrich KÜHN, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig – Regensburg 2013, 478–596, hier 510.
- ¹³ Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung Bd 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Mainz 2010, 119.
- ¹⁴ Ulrich KÜHN, *Traktat IX: Ekklesiologie – B II) Evangelische Entfaltung*, in: BEINERT, *Ökumenische Dogmatik* (s. Anm 12), 597–631, hier 630.
- ¹⁵ Vgl. Dorothea SATTLER, *Kirche(n)*, Paderborn 2013, 47.
- ¹⁶ Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in: Konrad HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br. 2011; Stephan GOERTZ, *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Berlin 2010; Walter SCHAUPP, *Kirchliches Sexualethos und Missbrauchsfälle*, in: Regina AMMICHT QUINN (Hg.), «Guter» Sex: *Moral, Moderne und die katholische Kirche*, Paderborn 2013, 184–195; Monika JAKOBS (Hg.), *Missbrauchte Nähe. Sexuelle Übergriffe in Kirche und Schule*, Freiburg Schweiz 2011.
- ¹⁷ Z. B. bei Martin M. LINTNER, *Wenn die Kirche um Vergebung bittet. Theologisch-ethische Fokussierungen im Umgang mit dem Missbrauchsskandal*, in: *Heilige Kirche – Sündige Kirche*, Brixener Theologisches Jahrbuch 1 (2010) 81–91.
- ¹⁸ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 102.
- ¹⁹ Michael SIEVERNICH, *Sünde/ Soziale Sünde. Individualethik*, in: Peter EICHER (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 4*, München 2005, 203–207, hier 205.
- ²⁰ Als weitere konkrete Formen werden heute u.a. genannt: die faktische Benachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen, ausbeuterische Lohnsysteme, asymmetrische Handelsbeziehungen

gen, Korruption, Waffenhandel. Vgl. Konrad HILPERT, *Sünde/ Soziale Sünde. Sozialethik*, in: EICHER, Neues Handbuch (s. Anm 19), 208–214, hier 209.

²¹ *Vergebung und Versöhnung im Licht des christlichen Glaubens* – ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Kardinal LEHMANN, in: «Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden.» *Welttag des Friedens*, Bonn (Arbeitshilfen 162) 2002, 10–18, hier 11.

²² *Beschluß: Ehe und Familie*, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe* mit einem Vorwort von Karl Kardinal LEHMANN zur Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2012, 452.

²³ *Gemeinsames Hirten Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen* (1993), in Englisch: Oskar SAIER – Karl LEHMANN – Walter KASPER, *Pastoral Ministry: The Divorced and Remarried*, in: Charles E. CURRAN – Julie HANLON RUBIO, *Marriage. Readings in Moral theology No. 15*, Mahwah, NJ 2009, 380–396.

²⁴ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i. Br. 2011; Kardinal Rainer WOELKI, «Kirche der Sünder», Interview in: «Die Zeit» vom 8. Juli 2012.

²⁵ Erzbischof Gerhard Ludwig MÜLLER, *Zeugnis für die Macht der Gnade. Barmherzigkeit dispensiert nicht von den Geboten: Zur Unauflöslichkeit der Ehe und der Debatte um die zivil Wiederverheirateten und die Sakramente*, in: «Die Tagespost» vom 15. Juni 2013, 6–8.

²⁶ Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2013, 171–177.

²⁷ Erwin DIRSCHERL, *Sünde und Schuld*, in: BEINERT, *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik* (s. Anm 11), 612–614, hier 614.

WALTER KASPER · ROM

DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG
DER NACHFOLGE CHRISTI DES THOMAS VON
KEMPEN

I.

Als ich nach meinem Abitur mit 19 Jahren vor genau 60 Jahren im Jahr 1952 ins Tübinger Theologenkonvikt Wilhelmstift einzog, erhielten alle Neulinge eine knappe Liste von Büchern zugeschickt, die wir anschaffen sollten und die uns zur Lektüre ans Herz gelegt wurden. Dazu gehörte damals ganz selbstverständlich die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen. Sie war und ist das meistgelesene Buch nach der Bibel. Ich muss freilich bekennen, dass ich damals damit nicht so recht warm werden und wenig Geschmack daran finden konnte. Mir war darin zu viel vom Kreuz und Leiden, aber kaum von der Auferstehung die Rede, von Selbstverleugnung und Weltflucht, aber die Freude an der Schöpfung und die Sendung in die Welt kamen kaum vor.

Für uns, die wir nach dem Zweiten Weltkrieg in der damaligen katholischen Jugendbewegung aufgewachsen sind, war Romano Guardini wichtig: «die Kirche erwacht in den Seelen.»¹ So entdeckten wir den Gemeinschaftscharakter der Eucharistie und sprachen von der Gemeinschaftsmesse. Die Frömmigkeit in der *Imitatio Christi* erschien uns individualistisch; von der Kirche als Gemeinschaft und vom Gemeinschaftscharakter der Eucharistie fanden wir dort nichts. So konnten wir dieses Buch nicht mit dem Geist verbinden, der uns schon damals auf das II. Vatikanische Konzil vorbereitete und der sich seither in der Kirche durchgesetzt hat.²

Doch bald wurde mir klar, dass man das nach der Bibel am meisten gelesene Buch mit einer enormen Wirkungsgeschichte bei katholischen wie evangelischen Christen kaum achtlos zur Seite legen kann.³ Der hl. Franz von Sales sagte, es habe schon mehr Menschen geheiligt als es Buchstaben

WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 2001–2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

hat. Meine Entwicklung hatte außerdem ökumenische Gründe. An der Universität Tübingen, an der ich hauptsächlich studierte, gab es eine katholische und eine evangelische Fakultät. Doch in den 50er Jahren war vom ökumenischen Geist noch wenig zu spüren. So war es uns als katholischen Theologiestudenten verboten evangelische Vorlesungen zu hören. Aber aus gelegentlicher Neugier wurde bald auch Interesse an evangelischer Theologie, besonders an Martin Luther, und ich begann Luthers Werke gründlicher zu studieren.

Dabei entdeckte ich, dass für Luther die Theologie des Kreuzes von ganz grundsätzlicher Bedeutung war.⁴ Schon in den Ablassthesen von 1517 sagt er, das ganze Leben des Christen müsse eine stete Buße sein, und er schließt mit der Aufforderung, die Christen zu ermahnen, ihrem Haupt Christus durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen (WA 1, 233–238). In der Heidelberger Disputation von 1518, also nur ein Jahr nach dem sogenannten Thesenanschlag, führt Luther eine scharfe Attacke gegen Aristoteles und damit gegen die scholastische Theologie und sagt, die wahre Theologie sei *theologia crucis*, Kreuzestheologie (WA 1, 362). Das bedeutet, der Mensch dürfe von sich und seinen eigenen Kräften nichts, gar nichts erwarten sondern müsse alles von Gott und vom Kreuz Christi erwarten. Deshalb spielt bei Luther (wie in der gesamten geistlichen Tradition) die *humilitas*, die Demut eine grundlegende Rolle. Die letzten Worte Luthers sollen gewesen sein: «Wir sind Bettler, das ist wahr.» Darin kommt das Grundanliegen von Luthers Rechtfertigungslehre zum Ausdruck, die im 16. Jahrhundert zum Hauptstreitpunkt zwischen Luther und Rom und zum Hauptgrund der Kirchenspaltung wurde. Leider hat es bis 1999, also fast 500 Jahre gedauert, bis diese Streitfrage durch die Augsburger Gemeinsame Erklärung überwunden werden konnte.

Spätestens damals dämmerte mir, dass die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen mit ihrer Kreuzes- und Demutstheologie nicht so falsch liegen kann. In der Tat finden sich bei Thomas von Kempen und Luther ähnliche Aussagen (II.9f; 12; III.7f). Das macht verständlich, dass seine *Nachfolge Christi* nicht nur von katholischen, sondern auch von evangelischen, besonders pietistischen Christen so begeistert aufgegriffen wurde und bis heute aufgegriffen wird. Diese erstaunliche Rezeptionsgeschichte ist ein ökumenisches Phänomen erster Ordnung. Für mich war sie ein Anstoß, der Sache etwas genauer auf den Grund zu gehen und der ökumenischen Bedeutung der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen nachzuspüren.

II.

Wenn man der *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen näherkommen will, wird man zunächst fragen: Wer war dieser Thomas Hermerken, der

1379/80 in Kempen am Niederrhein geboren ist?⁵ Wir wissen sehr wenig über ihn, ein Grund weshalb es nie zu einer Selig- oder Heiligsprechung gekommen ist.⁶ Ob er wirklich der Verfasser der *Nachfolge Christi* war, war lange Zeit umstritten. Heute neigen die Forscher dazu, diese Frage zu bejahen oder zumindest anzunehmen, dass er es war, der die letzte Hand an die Redaktion der vier Bücher der *Nachfolge Christi* legte. Wichtiger ist die Frage: Was war das für eine Zeit, in der Thomas von Kempen lebte? Es war die Zeit des ausgehenden Mittelalters an der Schwelle zur Neuzeit und zur Reformation. Thomas von Kempen ist 1471 im Stift Agnetenberg bei Zwolle gestorben, Martin Luther ist nur 12 Jahre später 1483 in Eisleben geboren. Schon die Nähe dieser beiden Daten macht deutlich, dass es eine recht dramatische Umbruchzeit gewesen sein muss. Die Welt stand in Flammen. Auf dem Konzil von Konstanz wurde 1415 Hus verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt, in Böhmen tobten dann die Hussitenkriege, in Frankreich der 100-jährige Krieg, bei dem die Jungfrau von Orléans 1431 in Rouen verbrannt wurde. In Basel tagte ein Konzil; die dort stattfindenden Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Papst und Konzil erschütterten die Kirche und die Autorität ihrer Institutionen.

Unbestritten ist, dass es damals in der Kirche viele Missstände und veräußerlichte Frömmigkeitsformen gab, welche mit Anlass zur Reformation wurden. Aber es gab nicht nur Missstände; es gab schon vor der Reformation und ohne sie Erneuerungsbewegungen, etwa Ordensreformen und Reformorden. Luther selbst schloss sich ja dem Reformzweig der Augustiner-Eremiten an. Auch Thomas von Kempen lebte in einem Kloster der Augustiner-Chorherrn, wo die *Devotio moderna*, d.h. die damals als modern bezeichnete Frömmigkeit gelebt wurde. Augustinus und die damalige Augustinus-Renaissance verbanden beide. Dasselbe gilt für die Renaissance des Bernhard von Clairvaux, der Luther durch Vermittlung seines Beichtvaters und Mentors Staupitz verbunden war. Ebenso wurde Johannes Tauler (†1361), einer der bekanntesten Vertreter der spätmittelalterlichen deutschen Mystik, von beiden geschätzt.⁷ Zudem wurde die von beiden Seiten geschätzte «Theologia deutsch» fälschlicherweise Tauler zugeschrieben; sie wurde von Luther 1516 und 1518 im Druck herausgegeben.⁸ Auch wenn alle diese Einflüsse bei Luther durch seine reformatorische Entwicklung einen spezifisch reformatorischen Charakter annahmen und Luther später zur mystischen Tradition ein distanzierteres Verhältnis hatte,⁹ gibt es doch bei Luther einerseits und bei der *Devotio moderna* und bei Thomas von Kempen andererseits auf der gemeinsamen Grundlage der Hl. Schrift wichtige gemeinsame geistliche Wurzeln und Quellen, die in der damaligen Situation auf Reform und Erneuerung drängten.

Was war diese *Devotio moderna*?¹⁰ Thomas von Kempen lernte sie schon früh kennen; als Subprior und Novizenmeister machte er das Stift

Agnetenberg zu einem Zentrum dieser Frömmigkeitsbewegung. Sie war eine Laienbewegung, die nach einer den Laien angemessenen Frömmigkeitsform suchte. Ihr Gründer Gerhard Groot (†1384) war nicht Priester sondern als Diakon Bußprediger gegen Verweltlichung und Konkubinat des Klerus, mangelnde Ordensdisziplin, gegen Veräußerlichung der Frömmigkeit; wie später Thomas von Kempen übte er Kritik am damals veräußerlichten Stiftungs-, Reliquien- und Wallfahrtenwesen (I.23; IV.30). Insgesamt stand die *Devotio moderna* im Zusammenhang mit der damaligen Bewegung der Gottesfreunde (besonders Jan van Ruysbroek).¹¹ Sie erstrebte eine verinnerlichte Frömmigkeit in der Nachfolge Jesu. Nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde lebten ihre Anhänger in kleinen Gemeinschaften als Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben. Wegen ihrer Kopfbedeckung wurden sie auch Kugel- oder Kappenherren genannt.

Luther hat die *Devotio moderna* bereits als Vierzehnjähriger in Magdeburg kennen gelernt, wo er 1497 bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben wohl nicht in die Schule ging aber im Konvikt lebte, also Kost und Logie hatte und geistlich betreut wurde.¹² Um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten soll er bettelnd und singend durch die Domstadt an der Elbe gezogen sein. Gründlich kennen gelernt hat Luther Schriften der *Devotio moderna* erst später. In seinem Römerbriefkommentar (1515/16) nennt er deren Gründer Gerhard Groot (verwechselt ihn allerdings mit Geralt Zerboldt von Zutphen) und sagt, bei keinem anderen habe er eine so klare Bestimmung der Erbsünde gefunden wie bei ihm (WA 56, 313). Luther hat diese Bewegung also gekannt. Dass er sie auch geschätzt hat, geht aus einem Gutachten Luthers hervor. Als Herford 1530–32 lutherisch wurde und das Bruderhaus wie alle anderen Klöster aufgehoben werden sollte, hat er sich in einem eigenen Gutachten für dessen Erhalt eingesetzt. «Wenn es um alle Klöster so stünde (wie die Brüderhäuser) dann wäre die Kirche allzu selig schon in diesem Leben.» Der Frömmigkeits- und Lebensstil der Brüderhäuser waren Luther also sympathisch. Aber die *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen hat er wohl nicht gelesen, zumindest zitiert er sie nirgends.

In den Brüderhäusern kam es zu heftigen Auseinandersetzungen über Luther. Die Causa Luther spaltete sie. Einige Brüderhäuser traten zur Reformation über, so etwa Magdeburg, andere wie Zwolle widersetzten sich; in einigen Häusern wurde sogar ein eigenes Gefängnis für Überläufer eingerichtet. In einem Fall kam es zu einer besonders harten Auseinandersetzung. Zu einem Eklat kam es, als sich die Brüderhäuser auch in Württemberg ausbreiteten. Graf Eberhard hat sie vor allem in Urach und in Einsiedel im Schönbuch bei Tübingen angesiedelt. Der erste Propst in Einsiedel war Gabriel Biel (†1495), er war auch Inhaber des Lehrstuhls der *via moderna* an der 1477 neu gegründeten Universität Tübingen und zwei Mal Rektor der Universität.¹³ Mit ihm kam Luther gar nicht klar. Gabriel Biel stellte

nämlich die These auf, der Mensch könne aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben. Das bezeichnete Luther in seinem berühmten Römerbriefkommentar (1515/16) als reinen Wahnsinn und schimpfte: «O ihr dummen Sautheologen!» (WA 56, 274). Gabriel Biel war nun, wie die Thesen gegen die scholastische Theologie vom September 1517 (WA 1, 224–326) zeigen, sozusagen sein theologischer Todfeind.

So gibt es bei der *Devotio moderna* und Thomas von Kempen einerseits und bei Luther andererseits wichtige gemeinsame Quellen und Parallelen, aber es gibt auch deutliche Unterschiede. Im Unterschied zu Luther finden wir bei Thomas von Kempen keine Kirchen- und keine Papstkritik, schon gar nicht polemischen Grobianismus. Er gehörte zu den Stillen im Lande. Er weiß zwar um den Verfall des klösterlichen Lebens seiner Zeit, kommt aber nicht wie Luther zu einer grundsätzlichen Klosterkritik sondern will Klosterreform (I.3; 17f; 19f; 25 u.a.).

Dieses gesplante Verhältnis erklärt, dass die *Nachfolge Christi* in der Folgezeit eine doppelte Wirkungsgeschichte haben konnte. Einerseits die katholische Rezeption, die vor allem durch den bedeutendsten Repräsentanten der Gegenreformation, oder wie man heute besser sagt: der katholischen Reform, Ignatius von Loyola (†1556) gefördert wurde. Bei seiner geistlichen Neuorientierung nach seiner Verwundung spielte dieses Buch eine entscheidende Rolle; in seinem Exerzitienbüchlein empfahl er es zur Lektüre in der zweiten Exerzitienwoche (Nr. 100). Damit wurde die *Nachfolge Christi* zu dem Klassiker der katholischen Reform. Karl Borromäus, Philipp Neri, Petrus Canisius, Franz von Sales, Robert Bellarmin u.a. schätzten sie. Nach dem Zusammenbruch der Reichskirche in der Säkularisation wurden die Übersetzung des «bayrischen Kirchenvaters» (G. Schwaiger) Johann Michael Sailer (†1832) (erstmal 1794) und die Rezeption im Münsteraner Kreis um die Fürstin von Gallitzin maßgebend für den katholischen Neuaufbruch im 19. Jahrhundert.¹⁴

Da die *Nachfolge Christi* so viele Ähnlichkeiten mit genuin lutherischer Frömmigkeit aufweist und andererseits Kirche und kirchliche Heilsvermittlung außer im vierten Buch kaum eine Rolle spielen, konnte sie auch im evangelischen Bereich eine überraschend große Rezeption finden. Das geschah besonders im Pietismus einer der *Devotio moderna* vergleichbaren bis heute einflussreichen innerevangelischen Erweckungsbewegung.¹⁵ Sie suchte aufgrund von institutionellen Verkrustungen und lehrhaften Verhärtungen im Altluthertum nach innerlicher und persönlicher Glaubenserfahrung und entdeckte dabei die *Imitatio Christi* neu. Zu nennen sind vor allem Johann Arndt (†1621) und der Begründer des Pietismus Philipp Jacob Spener (†1705).¹⁶

Nur auf zwei sehr unterschiedliche pietistische Autoren will ich eingehen. Zunächst der radikal-pietistische Gottfried Arnold (†1714). Er ist als

Verfasser der «Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie» (1699/70) bekannt, in der er die ganze Geschichte des Christentums als eine große Verfallsgeschichte darstellt um neu am Urchristentum ohne Priestertum, ohne Dogmenzwang, ohne Hierarchie, ohne festgelegten Kult anzuknüpfen. In diesem Sinn veröffentlichte er «Thomas von Kempis Geistreiche, andächtige und erbauliche Schriften so wohl die Bücher von der *Nachfolge Christi* als dessen andere in 24 Büchern bestehende vortreffliche Betrachtungen» (1712). Damit gab er der *Nachfolge Christi* eine Deutung im Sinn eines kirchen- und dogmenfreien Christentums. Das hatte einen überwältigenden Einfluss auf die gesamte neuzeitliche Entwicklung, auf S. Semler, G.E. Lessing, G.W. Leibniz, J.W. Goethe, F. Schleiermacher u.a. Sie alle haben die *Nachfolge Christi* geschätzt, sie aber jeweils in ihrem aufgeklärten oder anderswie modernen Sinn verstanden.

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist die Rezeption der *Nachfolge Christi* durch Gerhard Tersteegen (†1769). Er ist nach dem viel gelesenen Buch «Große Heilige» von Walter Nigg *der Heilige im Protestantismus*.¹⁷ Schon als junger Mann war er so sehr von der *Nachfolge Christi* beeindruckt, dass er und seine Mitarbeiter sich daran machten, sie ins Deutsche zu übersetzen. Sie arbeiteten von morgens 6 bis 11 Uhr, machten darauf eine Pause zum Gebet, von 13 bis 18 Uhr setzten sie die Arbeit fort um abermals eine Stunde zum Gebet zu haben. So konnte Tersteegen eine Sammlung von 500 Sprüchen und Gebeten des Thomas von Kempen veröffentlichen, ein Büchlein, das bis ins 20. Jahrhundert häufig nachgedruckt wurde. Umgekehrt wirkte Tersteegen wieder in die katholische Kirche zurück. Von seinen vielen Liedern findet sich eines auch im katholischen Gotteslob «Jauchzet, ihr Himmel, frohlocket ihr Engel in Chören; singet dem Herren, dem Heiland der Menschen zu Ehren» (GL 144; EGB 41; oft auch «Gott ist gegenwärtig» EGB 165). Ähnliches gilt vom Gründer der methodistischen Bewegung John Wesley (†1791). Die *Nachfolge Christi* hatte bei seiner Bekehrung maßgebenden Einfluss; im englischsprachigen Raum werden seine Lieder heute fast selbstverständlich auch bei katholischen Gottesdiensten gesungen.¹⁸

So gab es eine intensive geistliche Ökumene schon bevor es das Wort Ökumene in der heutigen Bedeutung gab. Sie war und ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ein Austausch von Gaben, wie Johannes Paul II. den ökumenischen Dialog zutreffend beschrieben hat.¹⁹ Solcher Austausch von Gaben geschah und geschieht nicht zuletzt durch geistliche Lieder von großer Glaubenskraft, neben denen von Tersteegen und Wesley Lieder von Martin Luther, Paul Gerhard, der Böhmisches Brüder u.a., vor allem aber durch die Lieder, Kantaten, Passionen von Johann Sebastian Bach. Dass auch umgekehrt Protestanten Wolfgang Amadeus Mozart zu schätzen wissen, zeigt kein geringerer als Karl Barth.²⁰ Das bedeutet: Es gibt nicht nur

die disputierende, es gibt auch die singende Ökumene, und wer singt betet bekanntlich doppelt.²¹

Die ökumenische Fortwirkung des Thomas von Kempen war mit dem 18. und beginnenden 19. Jahrhundert keineswegs zu Ende. Sie reicht auch über den Bereich des Pietismus hinaus und findet sich bis in die Gegenwart etwa bei Dietrich Bonhoeffer. Er ist einer der eigenständigsten lutherischen Theologen des 20. Jahrhunderts, ein früher Vertreter der Ökumene, ein profiliertes Mitglied der Bekennenden Kirche und am Widerstand gegen den Nationalsozialismus beteiligt. 1943 wurde er wegen «Wehrkraftzersetzung» verhaftet, mit dem Attentat vom 20. Juli 1944 in Verbindung gebracht und auf Befehl Hitlers am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg durch den Strang hingerichtet.

Bonhoeffer ist einer der großen Zeugen des Glaubens im 20. Jahrhundert. Ihm ging es nicht um Innerlichkeit, sondern um konkrete Nachfolge Jesu, auch um politische Verantwortung des Christen. Sein Buch «Nachfolge» (1937) ist von Thomas von Kempen inspiriert. In dem schmalen Bändchen «Gemeinsames Leben» (1939) reflektiert er seine Erfahrungen bei der Ausbildung angehender Pastoren für die Bekennende Kirche, also in einer bedrängten Zeit, im Predigerseminar in Finkenwalde (heute Teil von Stettin). Er lobt des Thomas Rat zur Sammlung, zu Stille und zum Schweigen (67) und macht sich dessen Lob der Demut, die nichts aus sich selber macht, zu eigen (81; 83). Schließlich geht aus seinen «Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft» «Widerstand und Ergebung» (erstmalig 1951) hervor, dass er in dieser schweren Zeit, in der er um die Frage rang, wie Christsein in einer weltlich gewordenen Welt, die ohne Gott auszukommen meint, möglich ist, die *Imitatio Christi* intensiv gelesen hat (Neuaufgabe 1970, 191; 196). Sein bekanntestes Lied «Von guten Mächten treu und still umgeben», das er im Dezember 1944 im Gefängnis schrieb (ebd., 435f; EGB 65), wird auch in katholischen Gottesdiensten gerne gesungen.

Neben Dietrich Bonhoeffer gibt es viele andere Christen, welche in schweren Stunden, aus der *Imitatio Christi* Kraft und Trost geschöpft haben. Der Jesuit Alfred Delp, ebenfalls Mitglied des Widerstands gegen Hitler, hat unmittelbar vor seiner Ermordung am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee die *Imitatio Christi* verlangt und gelesen.²² Bei dem ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen Dag Hammarskjöld, der sich zum skandinavischen Luthertum bekannte und als ein moderner Mystiker gilt, fand man nach seinem bis heute ungeklärten Flugzeugabsturz am 18. September 1961 auf seinem Zimmer die *Nachfolge Christi*.²³ Andere Politiker von Thomas Morus (†1535), der als Märtyrer verehrt wird, bis zu Robert Schuman (†1963), einem der Gründerväter der Nachkriegs-Europaidee, können ebenfalls genannt werden.

Ein ganz anderer Liebhaber der *Nachfolge Christi* war Papst Johannes XXIII. Er hat sie schon früh von seinem Heimatpfarrer geschenkt bekommen. In seinem Geistlichen Tagebuch schreibt er, sie sei ihm einer der kostbarsten Schätze geblieben. In diesem Tagebuch bezieht er sich darauf mehrere dutzend Mal.²⁴ Oft wird gesagt, Johannes XXIII. habe eine konservative Frömmigkeit gehabt. Das stimmt, aber gerade aus dieser im guten Sinn konservativen Frömmigkeit konnte er einen neuen Aufbruch und mit dem Konzil und mit der Ökumene – wie er sagte – einen Sprung nach vorne wagen.²⁵

Damit sind wir in der Gegenwart angekommen. Wir haben gesehen, welch ganz außerordentlichen Einfluss Thomas von Kempen nicht nur auf die katholische sondern auch auf die evangelische Frömmigkeitsgeschichte und auf die moderne Geistesgeschichte hatte. Katholische und evangelische Christen besitzen ein reiches gemeinsames geistliches Erbe, das nicht nur Klosterleuten sondern Weltleuten in schwierigen existentiellen Situationen etwas zu sagen hat. Fragen wir darum abschließend: Was können wir heute in unserer weltlich gewordenen Welt, die uns gemeinsam herausfordert, gemeinsam von Thomas von Kempen lernen und dann ökumenisch gemeinsam bezeugen?

III.

Das erste und wichtigste: Christsein ist nichts Kompliziertes, sondern im Grunde etwas sehr Einfaches. Jesus hat seine Jünger berufen: «Komm, folge mir nach!» Christsein bedeutet Nachfolge Christi, Teilnahme an seinem *Abba*-Verhältnis und seiner Zuwendung zu den Menschen. Solche Nachfolge bedeutet für Thomas von Kempen in der Tradition der *Devotio moderna* Freundschaft mit Jesus, die über alles geht (II.8f). Das ist nicht erst für uns heute ein sperriges Thema. Denn wir suchen nicht Demut und Selbstverleugnung, sondern Selbstverwirklichung, Selbstdurchsetzung, aufrechten Gang. Doch immer weniger Menschen kommen mit sich selbst zurecht und immer mehr leiden an sich selbst. Jesus macht uns von uns selbst frei. Seine Wahrheit macht frei (II.6), frei von den vielen Meinungen (I.3), von dem was «man» sagt und was «man» tut. Er macht uns frei von Erwartungen und Ansprüchen. «Niemand ist mächtiger und niemand freier als der Mensch, der imstande ist, sich und alles zu verlassen und sich auf den untersten Platz zu setzen» (II.12). «Große Freiheit des Geistes erreicht, wer um deines Namens willen den engen Weg beschreitet und alle weltliche Sorge vergisst» (III.10).

Bei dieser Nachfolge Christi kommt es nicht auf hohe Spekulation, sondern auf das Tun an. «Was nützt es dir, Hohes über die Dreifaltigkeit zu reden, wenn du keine Demut hast und daher der Dreifaltigkeit nicht gefällst?

Wahrlich, erhabene Worte machen nicht heilig und gerecht; aber ein gutes Leben macht dich Gott lieb. Ich möchte lieber Reue empfinden, als ihr Wesen erklären zu können» (I.1). Es geht auch nicht um außerordentliche Erfahrungen, Erleuchtungen, überschwängliches Gefühl, inneren Trost und dergleichen. In dieser Hinsicht ist Thomas von Kempfen wie alle Heiligen sehr nüchtern und zurückhaltend (II.9); er trifft sich in gewisser Weise auch mit Luther, für den der Christ immer in der Anfechtung steht. «Die geistlichen Tröstungen kann kein Mensch jederzeit nach seinem Willen genießen; denn die Zeit der Versuchung bleibt nicht lange aus.» Ähnlich wie Luther heißt es, dass wir vor Gott «arm und bloß» sind (II.10). «Muss man nicht alle Lohnknechte nennen, die immer nur Trost verlangen? Beweisen sie nicht, dass sie sich mehr als Christus lieben?» (II.11). Wir sollen nicht auf die Gaben der Liebe sondern die Liebe des Gebenden achten (III.6). Zu innerem Frieden hilft ein praktisches Christentum. Denn durch rechtes Tun hat man ein gutes Gewissen und ist man im Frieden (II.2; 6); damit erwirbt man sich ewig währende Freude (III.10).

Zwei Mittel auf dem Weg der Nachfolge legt uns Thomas ans Herz. Das Wort Christi in der Hl. Schrift und den Leib Christi im Sakrament. «Gebunden im Kerker des Leibes bekenne ich: Ich brauch zwei Dinge: Speise und Licht. Du hast mir, dem Kranken, deinen heiligen Leib zur Erquickung des Geistes und des Leibes gegeben, und vor meine Füße hast du dein Wort als Leuchte gestellt. Ohne diese beiden könnte ich nicht leben, denn das Wort Gottes ist das Licht meiner Seele und dein Sakrament ist das Brot meines Lebens. Man kann sie auch die zwei Tische nennen, die in der Schatzkammer der heiligen Kirche stehen, der eine hier der andere dort. Der eine ist der Tisch des heiligen Altars; der andre ist der Tisch des göttlichen Gesetzes, er enthält die heilige Lehre» (IV.11). Bekanntlich hat das Konzil das Bild von den zwei Tischen aufgegriffen und das fromme, mit Gebet verbundene Lesen der Hl. Schrift empfohlen.²⁶

So sagt die *Nachfolge Christi*: «Wir sollen uns daher vor allem Mühe geben über das Leben Christi nachzudenken» [...] «Wer jedoch die Worte Christi vollkommen verstehen und Geschmack daran finden will, muss sich bemühen, sein ganzes Leben ihm nachzubilden (I.1). «Jede Schrift muss in dem Geist gelesen werden, in dem sie geschrieben wurde. Man soll in ihr mehr suchen, was uns nützt als die Feinheit des Ausdrucks. [...] Lies demütig, einfach und treu; und wünsche dir nie den Ruf der Gelehrsamkeit» (I.5). Im vierten Buch spricht er dann ausführlich über den frommen und ehrfürchtigen, möglichst häufigen Empfang der Kommunion (IV.3). Es ist von der erhabenen Würde des Priesterstandes die Rede (IV.5; 11, 25ff). Auch wenn es gut lutherisch ist, von Wort und Sakrament (Taufe und Abendmahl) zu sprechen, waren diese Passagen für die evangelische Rezeption dennoch sperrig. Sie bringen bei aller Nähe den konfessionellen Unterschied zum

Ausdruck und wurden darum in evangelischen Ausgaben oft weggelassen oder durch einen anderen Text ersetzt. Heute könnten die Mahnungen zu einer gewissenhaften Vorbereitung und einem frommen Empfang der Kommunion freilich auch vielen Katholiken nützlich sein. Die *Nachfolge Christi* sagt: «Viele folgen Jesus bis zum Brechen des Brotes, wenige aber bis zum Trinken des Leidenskelches» (II.11). Sie schließt mit der Mahnung, man solle sich hüten, neugierig und nutzlos über dieses unergründliche Sakrament nachzugrübeln, man solle Streitfragen meiden und stattdessen das Sakrament der Liebe fromm und demütig empfangen (IV.18).

Damit kommen wir zum zentralen Punkt der *Nachfolge Christi*. Mit dem Lesen und Studieren der Schrift und mit der sakramentalen Praxis allein ist es nicht getan, schon gar nicht mit äußerem Aktivismus und Aktionismus, der heute in neuer Weise eine nicht geringe pastorale und spirituelle Gefahr ist. «Ohne Liebe nützt ein äußeres Werk nichts» (I.15). «Das Reich Gottes ist in euch.» «Es kommt nicht mit äußerem Gepränge.» (Lk 17, 20f) Es ist nicht Essen und Trinken; es ist Friede, Freude im Hl. Geist (Röm 14, 17) (II.1). Das führt die *Nachfolge Christi* dazu, im dritten Buch geradezu das hohe Lied der Gottesliebe zu singen. Es geht ihr um ein tief innerliches, persönliches Verhältnis der Gottesliebe, der Freude und des Ruhens in Gott (III.16; 21ff). Damit steht sie in der Tradition der spätmittelalterlichen Mystik der Gottesfreunde. Wie sie und wie später Teresa von Avila (†1582) zieht Thomas die Folgerung: Gott allein genügt (II.5). Um seinetwillen muss man nach einem in der spätmittelalterlichen Mystik geläufigen Motiv alles andere lassen; das macht ruhig und auch im Leiden gelassen. «Bemühe dich daher, dein Herz von der Liebe zum Sichtbaren loszulösen und dich dem Unsichtbaren zuzuwenden» (I.1; vgl. 15; III.42). «Selig die Augen, die für das Äußere verschlossen und auf das Innere gerichtet sind» (III.1).

Mit dieser Konzentration auf die persönliche Beziehung der Liebe zu Gott steht die *Nachfolge Christi* in der Tradition des Augustinus, dem es um Gott und die Seele geht und um sonst nichts.²⁷ Aber beim reifen Augustinus wird diese Einsicht durch die andere ausgeglichen, dass die Gemeinschaft mit Christus besonders in der Eucharistie die Gemeinschaft mit dem ganzen Christus (*Christus totus*), Christus dem Haupt und dem Leib Christi der Kirche einschließt.²⁸ Damit ist die nach wie vor fundamentale personale Gottesbeziehung ekklesial integriert und eingebunden.

Diese den Kirchenvätern wichtige ekklesiale Dimension der Eucharistie kommt in der spätmittelalterlichen Mystik, auch der *Nachfolge Christi*, wenig zum Ausdruck. Sie wurde erst in der Erneuerungsbewegung vor dem Konzil wieder entdeckt und dann vom II. Vatikanischen Konzil aufgegriffen.²⁹ Man kann diesen Mangel der *Nachfolge Christi* des Thomas von Kempen kritisieren, dabei müssen wir uns heute aber auch umgekehrt von der *Nachfolge Christi* fragen lassen, ob wir unsererseits die Kirchen- und

Gemeindedimension nicht oft einseitig herausstellen und damit in neuer Weise dem veräußerlichten Betrieb erliegen, den Thomas von Kempen und viele andere Meister des religiösen Lebens zu Recht kritisieren. Sind wir nicht einem pastoralen und liturgischen Aktionismus verfallen und haben wir darüber nicht die wesentliche theologische, oder nennen wir es einfach: die religiöse Dimension vergessen? Oft leiden wir an der Kirche, weil wir zu viel von ihr erwarten. Mit allen noch so notwendigen Reformen wird die Kirche nie das vollendete Reich Gottes sein. Sie ist kein Selbstzweck, sondern als quasi-sakramentales Zeichen nur Mittel zum Zweck. Sie soll uns zu Gott hinführen und uns am Leben Gottes teilhaftig machen. Die Kirche ist in der Bildersprache der Kirchenväter nur der Mond, der kein eigenes Licht hat sondern nur das Licht widerstrahlt, das er von der Sonne geborgt hat.³⁰ Es ist die Stärke der *Nachfolge Christi*, uns in einer Zeit, da die Kirche an noch viel schlimmeren Gebrechen litt als sie es heute tut, wieder auf die rechte Ordnung der Dinge und auf das hinzuweisen, worauf es am Ende allein ankommt: die Liebe.

Die Tatsache, dass die *Nachfolge Christi* von einem Mönch für Mönche geschrieben ist, hatte freilich ihren Preis. Denn wenn Gott alles in allem ist, dann kann man Gott in allen Dingen finden. Das kommt in der *Nachfolge Christi* nur beiläufig zum Ausdruck (II.4). Dass man um Gottes willen den anderen lieben soll, fehlt selbstverständlich nicht (I.7; 15; 19; II.8), ist aber aufs Ganze gesehen unterbelichtet. An dieser Stelle ist Ignatius von Loyola, obwohl er die *Imitatio Christi* geschätzt und empfohlen hat, über sie hinausgegangen. Für ihn bilden kontemplative Einkehr und aktive Hinkehr zum Apostolat eine Einheit. Seine Botschaft lautet: Gott in allen Dingen finden.³¹ Noch einen Schritt weiter ging die hl. Thérèse von Lisieux. Auch sie schätzte die *Imitatio Christi*.³² Da sie den Schlüssel ihrer Berufung in der Liebe gefunden hat, mit der sie alle Welt umfassen und aus den Angeln heben wollte,³³ konnte sie, die sie den Karmel nach ihrem Eintritt nie verlassen hat, Patronin der Mission werden.

In anderer Weise haben die großen Vorbilder der Caritas wie Mutter Teresa und nochmals anders Männer wie Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Dag Hammarskjöld die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe gelebt und dabei aus der *Imitatio Christi* Kraft geschöpft. Auch unzähligen anderen Christen in der Welt war die *Nachfolge Christi* Kraftquelle. Denn so wie sich Jesus immer wieder zum einsamen nächtlichen Gebet zurückgezogen hat, so braucht der Christ im Lärm des Alltags immer wieder Stille, Einsamkeit, Sammlung (I.20). Darauf sind gerade wir in unserer dürftigen, hektisch gewordenen Welt angewiesen, wenn wir nicht innerlich austrocknen, verdursten und verhungern wollen. Nur aus der Sammlung heraus können wir uns in die Welt hinaus senden lassen. Sammlung und Sendung gehören zusammen.

Die *Nachfolge Christi* hat uns ein reiches gemeinsames geistliches Erbe als Kraftquelle für den Alltag und besonders für existentiell schwierige Situationen geschenkt. Sie kann auch für die Ökumene gerade in einer Situation, da sie nach dem Eindruck nicht weniger auf der Stelle tritt und ihr ursprünglicher Schwung zu erlahmen droht, neu Quelle der Inspiration sein. Wir haben gegenwärtig allen Grund, uns auf das gemeinsame ökumenische Erbe, das uns da geschenkt ist, zu besinnen und es uns neu anzueignen. Nur so werden wir weiterkommen. Denn die geistliche Ökumene ist das Herz und die Seele der ökumenischen Bewegung.³⁴ Sie ist das Gebot der Stunde. Thomas von Kempen kann uns auf diesem künftigen ökumenischen Weg wie kein anderer ein guter Helfer und ein treuer Begleiter sein.

ANMERKUNGEN

¹ Romano GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19.

² Diese Kritik ausführlich bei Erwin ISERLOH, ein ausgewiesener Kenner der *Imitatio Christi*, der ebenfalls aus der kirchlichen Jugendbewegung kam: *Die Kirchenfrömmigkeit in der «Imitatio Christi»*, in: DERS., *Kirche – Ereignis und Institution*, Bd. 1, Münster 1985, 151–167.

³ Zur Wirkungsgeschichte: C.A. KELLER, *Zum Büchlein «Von der Nachfolge Christi»*, in: *Geist und Leben* 12 (1932) 36–62; Uwe NEDDERMEYER, *Verfasser, Verbreitung und Wirkung der Imitatio Christi in Handschriften und Drucken vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Ulrike BODEMANN (Hg.), *Kempener Thomas-Vorträge*, Kempen 2002, 55–83; Nikolaus STAUBACH, *Von der Nachfolge Christi und ihren Folgen, oder: Warum wurde Thomas von Kempen so berühmt*, in: ebd., 85–104; Gisbert KRANZ, *Thomas von Kempen. Der stille Reformator vom Niederrhein*, Kevelaer 2012, 35–46. Zur Verteidigung gegen neuere Kritik: Josef SUDBRACK, *Die vier Bücher von der Nachfolge Christi*, in: *Geist und Leben* 64 (1991) 381–384; Gisbert KRANZ, a.a.O. 28–34.

⁴ Wichtig wurde für mich Walther von LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967.

⁵ Vgl. Erwin ISERLOH, *Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, in: DERS., *Kirche* (s. Anm. 3), 111–136; DERS., *Thomas von Kempen und die Kirchenreform im späten Mittelalter*, in: ebd. 137–150; Josef SUDBRACK, *Personale Meditation*, Düsseldorf 1973; Gisbert GRESHAKE – Josef WEISMAYER, *Quellen christlichen Lebens*, Bd.3, Mainz 1985, 258–266; Ulrich KÖPE, *Art. Thomas von Kempen*, in: TRE 33 (2002) 480–483; Peter DYCKHOFF, *Auf dem Weg der Nachfolge Christi. Christlich leben mit Thomas von Kempen*, Freiburg i. B. 2004. Überblick über die neuere Forschung, bei KRANZ, *Thomas* (s. Anm. 3), 58–64.

⁶ Dazu wie zur Spurensuche und Verehrung in Kempen Josef REUTER, *Thomas von Kempen in Kempen. Verehrung und Erinnerung*, Kempen 1996.

⁷ Luthers Randbemerkungen zu Tauler von 1516 in :WA 9, 97–103.

⁸ Luthers Vorrede zur Ausgabe von 1518 in: WA 1, 378 f.

⁹ Zu dieser viel diskutierten Frage Erwin ISERLOH, *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. IV, Freiburg i. Br. 1967, 36–44; Volker LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 107–117.

¹⁰ Vgl. Erwin ISERLOH, *Die Devotio moderna*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, Freiburg i. Br. 1968, 516–538; Émile BROUETTE – Reinhold MOKROSCHE, *Art. Devotio moderna*, in: TRE 8 (1981) 605–161; Hans Norbert JANOWSKI (Hg.), *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*, Olten 1973; Otto GRÜNDLER, *Devotio moderna*, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd.2 *Hochmittelalter und Reformation*, Würzburg 1995, 188–204.

- ¹¹ Vgl. Erwin ISERLOH, *Die deutsche Mystik*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/2, Freiburg i. Br. 1968, 469–479; Francis RAPP, *Gottesfreunde*, in: TRE 14 (1985) 98–100.
- ¹² Zu dem Verhältnis von Luther und *Devotio moderna* vgl. MOKROSCHE, *Devotio moderna* (s. Anm. 10), 613–616; KÖPF, Thomas (s. Anm. 5), 481f.
- ¹³ Vgl. Heiko Augustinus OBERMANN, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen² 1979, 56–71.
- ¹⁴ Vgl. STAUBACH, *Von der Nachfolge* (s. Anm. 3), 96–98.
- ¹⁵ Gegenüber der einseitigen kritischen Wertung bei Emil BRUNNER (*Die Mystik und das Wort*, Zürich 1924) und bei Karl BARTH, der in einem Atemzug Pietismus, Aufklärung und Jesuitismus nennt und entsprechend deutet (KD I/2, 368 u.a.) und der darum den gleich zu nennenden Teerstegen in ein schiefes Licht stellt (ebd. 275ff; *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946, 82; 97; 106) sind aufgrund der neueren Forschung und Diskussion wesentliche Differenzierungen angebracht. Vgl. Martin BRECHT, *Art. Pietismus*, in: TRE 26 (1996) 606–631; Johannes WALLMANN, *Art. Pietismus I*, in: RGG 6 (2003) 1341–1348.
- ¹⁶ Vgl. NEDDERMEYER, *Verfasser* (s. Anm. 3), 76–78.
- ¹⁷ Vgl. Walter NIGG, *Große Heilige*, Zürich³ 1949, 309–354; Gerhard RUHBACH, *Gerhard Tersteegen*, in: DERS. – Josef SUDBRACK, *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984, 251–266.
- ¹⁸ Zur Verbreitung der *Imitatio Christi* in England NEDDERMEYER, *Verfasser* (s. Anm. 3), 78f; STAUBACH (s. Anm. 3), 89.
- ¹⁹ Vgl. JOHANNES PAUL II, Enzyklika *Ut unum sint* (1995) 28.
- ²⁰ Karl BARTH, *W.A. Mozart* (1956), Zürich¹² 1987; KD III/3, 337f.
- ²¹ Dazu Paul-Werner SCHEELE, *Musik als Brückenschlag. Beiträge zu einer Theologie der Musik*, Würzburg 2005; DERS., *Glaube–Mystik–Musik*, Würzburg 2009; Christian ZIPPERT, *Singend einzig werden*, in: *Una Sancta* 60 (2005) 48–54.
- ²² Vgl. Roman BLEISTEIN, *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*, Frankfurt/M. 1989, 408.
- ²³ Vgl. Karlmann BEYSLAG, *Dag Hammarskjöld*, in: RUHBACH – SUDBRACK, *Große Mystiker* (s. Anm. 17), 335.
- ²⁴ Vgl. *Giornale dell' Anima*, Cincello (Milano) 1965, 59; Mario BENIGNI – Goffredo ZANCHI, *Giovanni XXIII. Biografia ufficiale*, Cinisello (Milano) 2000, 50.
- ²⁵ Vgl. die *Rede zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962*.
- ²⁶ Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* 21; 25.
- ²⁷ *Soliloquia* I, 2,7; vgl. *Confessiones* I,1; III,7; X, 26 f u.a.
- ²⁸ *Ennarationes in Psalmos* 90,1; *Sermones* 341, 11 u.a.
- ²⁹ Es war das Verdienst vor allem von Henri DE LUBAC, diesen Aspekt aus der Theologie der Kirchenväter wieder ins Bewusstsein gerückt zu haben: *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, 1938), Einsiedeln 1970; *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* (1949), Einsiedeln 1969; *Die Kirche. Eine Betrachtung* (1952), Einsiedeln 1968.
- ³⁰ Vgl. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 91–173.
- ³¹ Vgl. Erwin ISERLOH, «Gott finden in allen Dingen». *Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit*, in: DERS., *Kirche* (s. Anm. 3), 216–231.
- ³² *Geschichte einer Seele*, Einsiedeln 1958, 100.
- ³³ Ebd. 198ff; 268f; 274f.
- ³⁴ II. Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* 8. Vgl. Walter KASPER, *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2007; *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 437 f; *Weg zur Einheit der Christen* (WKGS 14), Freiburg i. Br. 2012, 17–33; 592–612.

ACHIM BUCKENMAIER · Rom

WAHRHEIT, EINHEIT UND GEGENWART DER KIRCHE

*Augustinus' Argumentation gegen die Schismatiker als Anregung für eine
Konzilshermeneutik*

1. Die Herausforderung durch den schismatischen Partikularismus der Donatisten

Die intellektuelle Schärfe der Gedanken und die leidenschaftlich existentielle Suche nach der Wahrheit, die Gott ist, haben den Werken des heiligen Augustinus eine gewisse Zeitlosigkeit verliehen, die leicht vergessen macht, dass der Bischof von Hippo in hohem Maße ein Mann seiner Zeit war, eingetaucht in die Nöte der Kirche des 4. Jahrhunderts und bedrängt von den Zerreißen seiner Epoche. Viele seiner theologischen Schriften verdanken sich konkreten Fragen und Auseinandersetzungen, denen er sich als Hirte der ihm anvertrauten Herde stellen musste. In Nordafrika, das vielleicht die fruchtbarste kirchliche Landschaft des *Imperium Romanum* bildete, waren die letzten Jahre des 4. Jahrhunderts, genauer die Zeit von 388 bis 398, das Jahrzehnt des Donatismus.¹ Hermann Josef Sieben sagt zu Recht: «Von daher war es keine maßlose Übertreibung, wenn der donatistische Metropolit von Karthago, Primianus, 395 anlässlich einer Gerichtsverhandlung erklärte, «fast die ganze Welt» gehöre seiner Kirche an.»² Donatus fühlte sich tatsächlich als Primas Afrikas. Auch Augustinus' Biograph, Possidius, bezeugt, dass am Ende des 4. Jahrhunderts die Mehrheit der Christen Afrikas Donatisten waren.³ Unermüdlich versuchte Augustinus durch Diplomatie, direkte Kontakte, Briefe, Bücher, Konferenzen, Reisen und Predigten, den Donatismus und damit die afrikanische Kirchenspaltung zu überwinden. Literarisch setzte er sich fast dreißig Jahre lang mit der donatistischen Spaltung auseinander. Neben den eigentlichen antidonatistischen Werken befasst sich allein ein Fünftel seines erhaltenen Briefwechsels nur mit Fragen des Donatismus.

ACHIM BUCKENMAIER, geb. 1959, Professor für Dogmatik, Inhaber des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes an der Päpstlichen Lateranuniversität.

Der Streit zwischen der *Catholica* und den Donatisten bestand in der Frage, ob Priester, die während der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren, weiterhin taufen dürften oder ob ihre Taufen ungültig seien. Hinter der donatistischen Praxis der *Wiedertaufe* von Christen, die von *traditores* getauft worden waren, stand nicht nur die Frage nach der Gültigkeit der Sakramente, sondern viel grundlegender die Frage nach der Heiligkeit der Kirche. Eine Kirche, in der ehemals abgefallene Priester leben und wirken, konnte für die Donatisten nicht mehr die wahre Kirche sein. Im Selbstbewusstsein der Kirchen, die im kulturell und ökonomisch wichtigen Nordafrika aufgeblüht waren, fand diese rigorose Haltung einen fruchtbaren Boden und drohte, im Verbund mit dem nordafrikanischen Partikularismus sich zu einer Sondertheologie zu verfestigen.⁴ Auch die neu gewonnene Verbindung von Staat und Kirche wurde zu einem Nährboden für den Donatismus mit seiner Hochschätzung der Märtyrertreue und seinem Eintreten für eine heilige Kirche.

Einer der ersten literarischen Versuche, dem Donatismus zu begegnen, ist im Werk des Optatus von Mileve († vor 400) zu finden. Im zweiten seiner sieben antidonatistischen Bücher argumentiert Optatus besonders mit der Katholizität der Kirche, die als über die ganze Welt verbreitete und durch die *Cathedra Petri* geeinte Gemeinschaft die wahre Kirche ist.⁵ Optatus legt die Spur auch für Augustinus: Die Verfehlung der Donatisten sieht er vor allem in ihrer Trennung von der Kirche. Die Universalität der Herrschaft Christi ist der Grund für die Universalität der Kirche. Dass sie über die ganze Erde verbreitet und doch geeint ist, entspricht deswegen dem Willen Gottes, nicht aber eine partikulare Kirche. Die tatsächliche Beschränkung der donatistischen Hierarchie auf den nordafrikanischen Raum – mit der Ausnahme einer kleinen Gemeinde in Rom⁶ – erleichterte diese Argumentation. In einer Homilie zu Ps 21 betont Augustinus die Universalität des Auftrages der Christen: Die Donatisten geben Christus nur einen kleinen Teil der Welt zur Herrschaft, nämlich Nordafrika, und sind damit zufrieden. Der Donatismus muss kritisiert werden, weil «dem, der den ganzen Erdkreis besitzt, nur ein Teil angeboten wird, weil man dem, der zur Rechten des Vaters sitzt, anstelle der ganzen Welt nur Afrika zeigt».⁷ Augustinus wird später deswegen konsequent von der *pars Donati* sprechen; nach Lamirande nannte er die Donatisten in seiner gesamten Literatur nur dreimal *ecclesia*.⁸

Optatus hatte freilich nur einen formalen Defekt der Donatisten aufgedeckt. Unbeantwortet blieben zwei Argumente, welche die Donatisten gern in die Auseinandersetzung einbrachten, und auf die sie ihre Sicht bauten. Zum einen stellten die Donatisten die Großkirche vor ein Dilemma, indem sie zwei Möglichkeiten des Umgangs mit der Wiedertaufe formulierten: Entweder die «Katholiken» anerkennen die Taufe, die durch die Donatisten erfolgte und taufen zur *Catholica* Zurückgekehrte nicht mehr; dann

anerkenne die katholische Kirche die Donatisten aber als Kirche und sie müsse sich fragen, ob nicht bei diesen die wahre Kirche sei. Oder sie erkennt die donatistische Taufe nicht an, weil sie die Donatisten als Kirche ablehnt; dann muss sie sich aber fragen lassen, warum sie Konvertiten aus dem Donatismus nicht noch einmal tauft.

Als zweites, gewichtiges Argument führten die Donatisten die große theologische Autorität Cyrians von Karthago († 258) an, der – auch gegen Rom und Papst Stephan I. – gegen die Gültigkeit der Taufe durch Häretiker eingetreten war. Die Berufung auf diese unbestrittene kirchliche Autorität war sicher der schwerwiegendste und wirkungsvollste Hebel in der donatistischen Beweisführung.

2. Die vertiefte Ekklesiologie des Augustinus angesichts des donatistischen Schismas

In seinem wohl in den Jahren 400 bzw. 401 verfassten Buch «De Baptismo», das früheren antidonatistischen Schriften (seit 394) folgt, entfaltet nun Augustinus die ganze Breite seiner Antworten, die er in den Kontext der Ekklesiologie stellt: Wo sind die Grenzen der Kirche? Gibt es auch außerhalb von ihr gültig gespendete Sakramente? Und vor allem: Wie kann man in der Kirche mit Autorität umgehen, wie die Balance zwischen Überlieferung und Gegenwart finden?

In der Frage nach dem Umgang mit der Wiedertaufe durch die Donatisten war die Lösung noch relativ einfach zu finden. Augustinus betonte die Objektivität des Handelns Gottes, der sich in der Kirche des persönlichen Handelns der Priester bedient. Das Handeln Gottes trägt und umfasst das sakramentale Handeln der Kirche und ihrer Diener. Die Katholiken anerkennen die Taufe der Donatisten, weil sie «nicht die Taufe von Schismatikern und Häretikern [ist], sondern die Taufe Gottes und der Kirche, wo immer sie vorgefunden wurde und wohin immer sie übertragen wurde»⁹. Damit überwindet Augustinus auch die allzu schnelle Aufteilung in die Bereiche inner- und außerhalb der Kirche. Er schaut nicht nur auf das Schisma, die Trennung, sondern auch auf die Wahrheit. So kann er sagen: Die Donatisten sind in manchen Dingen noch mit der Kirche eins, in anderen hingegen nicht. Darum kann man auch nichts dagegen haben, dass sie Dinge tun, in denen sie noch bei der Kirche sind.¹⁰ «Daher sagen wir ihnen nicht: «Spendet keine Taufe!», sondern: «Spendet keine Taufe im Schisma!»¹¹

Für Augustinus besteht das Wesen einer innerkirchlichen Spaltung gerade darin, dass der getrennte Teil einiges aus dem Glaubenswissen bewahrt, anderes aber verliert oder ablegt. Es gibt also bei Schismatikern Elemente des Kirchlichen. Die Taufe wird aber wirksam durch das, was bei den

Schismatikern vom rechten Glauben festgehalten wird. Es ist die wahre Kirche, die durch die bei den getrennten Brüdern festgehaltenen Wahrheiten die Taufe wirksam macht. Augustinus gebraucht für die Wirkung der Taufe gerne das Bild der Geburt von Gotteskindern; deswegen kann er sagen: Nicht die Trennung der Schismatiker gebiert diese Wirkung, sondern das, was sie von der Kirche noch festgehalten haben, bringt sie hervor.¹²

Die Argumentation des Bischofs von Hippo entschärft nun aber nicht, wie man vielleicht aus einem irenischen Gefühl heraus lesen könnte, billig die Problematik der donatistischen Praxis und Abspaltung, sondern macht das Schwerwiegende der Spaltung erst deutlich. Augustinus anerkennt, wie bereits dargelegt, die Taufe der Donatisten; sie ist wirksam und heilt «von der Wunde des Götzendienstes und des Unglaubens».¹³ Die positive Wirkung ihrer Handlung wird aber zerstört, weil sie im Schisma taufen, also die Täuflinge «mit der Wunde des Schismas [schlagen], was schwerwiegender ist».¹⁴ Hier steht Augustinus ganz in der Tradition der frühen Ekklesiologie. Irenäus von Lyon († um 202) hatte mit derselben Eindringlichkeit vor dem Schisma gewarnt: «Aus geringfügigen und zufälligen Gründen zerreißen sie den großartigen und herrlichen Leib Christi und zerteilen ihn, und soweit es an ihnen liegt, würden sie ihn töten. Sie sagen Frieden und machen Krieg. «Sie sieben» wirklich «die Mäuse und verschlucken das Kamel» (Mt 23, 24). Sie können das Unglück eines Schismas bei der Größe des Schadens überhaupt nicht wiedergutmachen.»¹⁵

Die Einheit der Kirche zu wahren, ist für Augustinus die wahre Liebe. Ohne sie ist alles anderes nichts, wie er mit Verweis auf 1 Kor 13, 2 betont: «Und hätte ich allen Glauben, um sogar Berge zu versetzen, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.» Daraus folgert er für die kirchliche Existenz des Christen: «Was nützt also einem Menschen sogar der gesunde Glaube oder vielleicht bloß das gesunde Sakrament des Glaubens, wo durch die tödliche Wunde des Schismas die Gesundheit der Liebe vernichtet wurde?»¹⁶

Augustinus liebte biblische Beispiele. An den alttestamentlichen Geschwisterproblemen Isaak-Ismael, Esau-Jakob und Ascher, dem Sohn Jakobs aus der Verbindung mit der Magd Silpa, zeigt er, dass das Ausscheiden aus der rechtmäßigen Erblinie nicht in der verschiedenen Herkunft liegt, sondern im Bruderstreit. Erst die *fraterna discordia* bewirkt die Trennung vom Volk Gottes.¹⁷ Die Übereinstimmung mit den Brüdern, die *concordia cum fratribus*,¹⁸ wäre auch den Donatisten jederzeit wieder möglich.

3. Augustinus' neue Weise, die Autorität Cyprians zu verstehen

Augustinus führt nun im weiteren über Optatus hinaus, indem er das schwierige Problem der Autorität des Cyprian, der in der Tauffrage irrte,

direkt angeht. Auch Optatus hatte das Problem gesehen, dass sich die Donatisten mit ihrer Forderung einer Wiedertaufe auf die Autorität des Cyprian berufen konnten, aber er hatte das Problem durch Verschweigen, durch Nichterwähnung des großen afrikanischen Kirchenvaters lösen wollen.¹⁹ Bei Augustinus bildet nun die Würdigung von Person und Werk Cyprians den Schlüssel. Er will zeigen, dass «Cyprian trotz seines theologischen Irrtums ein großer Geistes- und Kirchenmann war, der jedoch von den Donatisten für ihre Zwecke mißbraucht wurde».²⁰ Er zeigt zuerst an der Person des Cyprian, dass Autorität nicht gegen eine notwendige Korrektur ins Feld geführt werden kann: Die *auctoritas* des Cyprian schreckt Augustinus nicht, weil er dessen *humilitas* kennt.²¹ Cyprian selber hatte dies am Beispiel des Petrus aufgewiesen: Auch dieser handelte in der Frage, ob Heiden in den Gemeinden wie Juden leben sollten (vgl. Gal 2, 14), eine Zeitlang gegen die *regula veritatis*, an die sich die Kirche nachher durch den Rat des Paulus hielt.²² Petrus ließ sich von Paulus korrigieren, obwohl er das Haupt des Apostelkollegiums war und Paulus zuerst Verfolger der Kirche gewesen war.²³ Cyprian hatte das Vorbild des Petrus als Beispiel dafür genommen, dass man in der Kirche nicht hartnäckig an einer Meinung festhalten muß, wenn einem die Mitbrüder eine andere Betrachtung zeigen, die nützlich und vernünftig ist.²⁴

Mit der genauen Darstellung der Haltung Cyprians hat Augustinus das bloße Autoritätsargument der Donatisten bereits geschwächt und seine entscheidende Folgerung vorbereitet. Für ihn ist klar, dass es demselben Cyprian sogar leicht fiel, seine Meinung im Ketzertaufstreit zu revidieren, wenn ihm jemand die Argumente vernünftig vortragen würde und dass «auch Cyprian zweifelsohne nachgegeben hätte, wenn die Wahrheit in dieser Frage schon in der damaligen Zeit vollständig ans Licht gebracht und durch ein Plenarkonzil befestigt worden wäre».²⁵

Augustinus zeigt, dass Cyprian gerade durch seine Kirchlichkeit der Auffassung von der Ungültigkeit der Ketzertaufe vertraute²⁶; da es noch keine gesamtkirchliche Entscheidung dieser Frage gab, schloß er sich, so Augustinus, der nächstliegenden Autorität an, die er in Agrippinus, seinem Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Karthago fand.²⁷ Für Augustinus war die Auffassung des Agrippinus bereits eine Verfälschung der kirchlichen Tradition, die aus einer Neuerungssucht entsprang. Damit entschuldigt er Cyprian, in dessen Seele sich so Scheingründe breitmachen konnten, die ihm den Weg zur Einsicht in die Wahrheit versperrten.²⁸ Man mag allerdings auch eine leichte Kritik an Cyprians Autoritätsvertrauen heraushören, wenn Augustinus festhält, Cyprian hätte offensichtlich «lieber das von seinen Vorgängern angeblich Aufgefundene verteidigen als sich selbst beim Suchen weiter abmühen»²⁹ wollen; der *lectulus auctoritatis*, das Bett der Autorität, wie sie in seinem Vorgänger und in einem regionalen Konzil anzutreffen war, bot

dem Erschöpften eine falsche Ruhe.³⁰ Einen unkritischen Rekurs auf die Überlieferung lässt Augustinus nicht gelten. Mit Libosus von Uaga sagt er: «Im Evangelium sagt der Herr: Ich bin die Wahrheit (Joh 14, 6), er sagt nicht: ich bin die Tradition. Nachdem die Wahrheit kundgetan wurde, soll die Tradition der Wahrheit weichen.»³¹

Hauptpunkt der Argumentation bleibt aber die Tatsache, dass noch keine universalkirchliche Entscheidung in dieser Frage erfolgt war, durch die diese Wahrheit hätte klar und unzweifelhaft ans Licht treten können. Einem solchen Entscheid hätte sich Cyprian ohne Frage angeschlossen, das zeigt dessen ganze Haltung und sein Werk. Die Donatisten fordern deswegen Augustinus auf: «Schlagt uns nicht die Autorität Cyprians um die Ohren, um die Wiederholung der Taufe zu rechtfertigen, sondern haltet euch zusammen mit uns an das Beispiel Cyprians, mit dem Ziel, die Einheit zu wahren!»³²

Die Autorität des Cyprian kann also für Augustinus nicht bloß formal aufgerufen werden. Cyprians Einheitsliebe hat ein größeres Gewicht, als die Tatsache, dass er sich einer Veränderung der urkirchlichen Tradition angeschlossen hatte. Damit kommt Augustinus zu einer wichtigen Aussage: Agrippinus konnte sich auf ein regionales Konzil im Jahr 256 berufen. Spätere können sich aber auf solche frühen Konzilien nicht berufen, vor allem, wenn in der Sache anders oder in neuer eindeutiger Weise entschieden wurde, und vor allem dann nicht, wenn einem frühen Regionalkonzil ein universales Konzil gegenübersteht. Partikularsynoden bzw. -konzilien sind für Augustinus Stufen im Prozess der Wahrheitsfindung.³³

Programmatisch fasst Augustinus zusammen: «Wenn dagegen auf sein [i.e. des Agrippinus] Konzil abgehoben wird, dann ist diesem das spätere Konzil der gesamten Kirche vorzuziehen, deren Glied zu sein er [Cyprian] froh war und an die er immer wieder erinnerte, auf dass die übrigen ihn im Festhalten am Zusammenhang des ganzen Leibes nachahmen.»³⁴ Die Kirchlichkeit des Cyprian («er war froh, Glied der Kirche zu sein») würde ihn stets auf die Gesamtkirche schauen und ihr mehr vertrauen lassen, als sich selber oder früheren und regional begrenzten Beschlüssen. Damit findet Augustinus zu dem hermeneutischen Spitzensatz: «Spätere Konzilien werden bei den später Lebenden den früheren und das Ganze völlig zu Recht den Teilen vorgezogen.»³⁵ Universalität und Nähe zur Gegenwart werden zu weiteren Kriterien, wenn es um die Autorität von Konzilien geht. Man kann nicht die frühere Kirche in Stellung bringen gegen die jetzige. Wenn Cyprian die jetzigen Entscheidungen der Konzilien gekannt hätte, wäre er nicht im Irrtum geblieben, sondern hätte dazugelernt und sich korrigiert. Das steht für Augustinus fest.

4. Die Verschränkung von Wahrheitsfrage und Einheit mit der je aktuellen Kirche

Welche Einsichten lassen sich nun aus dem historischen Beispiel des Ketzertaufstreites und der Argumentation des Augustinus gewinnen? Um eine Antwort zu finden, muss man zuerst das Verständnis von Universalität und Geschichte bei Augustinus beachten: Die Autorität der Universalität, welche die Wahrheit garantiert, entspringt für Augustinus nicht einem numerischen *consensus omnium*, sondern resultiert aus der Tatsache, dass in der universalen Kirche die Gesamtheit der apostolischen Nachfolge präsent ist, «durch die die Wahrheit Christi bis in die Gegenwart überliefert ist». ³⁶ Und ebenso entspringt die Bedeutung der Gegenwart nicht der optimistischen Idee eines linearen geschichtlichen Fortschritts der Wahrheitserkenntnis, als vielmehr der heilsgeschichtlichen Sicht einer immer neu sich offenbarenden Wahrheit, die in der Kirche manifest ist, und die auf dem Weg Israels und der Kirche langsam in Versuch, Irrtum, Rückfall und Korrektur sichtbar wird und in jeder Generation neu aufgenommen werden muss. Die Zusagen Jesu an die Jünger: «bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1, 8), und: «alle Tage bis zum Ende der Welt» (Mt 28, 20) umreißen genau diese doppelte Dimension der Katholizität.

Die Gesamtkirche im Heute ist Garantin der synchronen und diachronen Katholizität. Beide müssen zusammenkommen, um das Schisma als solches kenntlich machen zu können. Die Gesamtkirche garantiert, dass partikuläre Erfahrungen nicht vorschnell zur Glaubensregel werden, sondern durch die Korrektur und Ergänzung mit anderen Erfahrungen und Einsichten ihr zugeordnet bleiben. Der Bezug auf das Heute der Kirche garantiert, dass man sich nicht in einem träumerischen Subjektivismus verliert, der eine beliebige Zukunft und eine ebenso beliebig ausgesuchte Vergangenheit zum Maßstab des Glaubens macht. In der kritischen Situation des donatistischen Schismas und der Berufung auf die Autorität des Cyprian hatte sich Augustinus nicht in die falsche Alternative zwischen Rekurs auf die Wahrheit oder Festhalten an der Einheit der Kirche drängen lassen. Die Wahrheit findet sich für ihn nur in der Einheit mit der Kirche und zwar *mit der aktuellen Gesamtkirche*. Das Bleibende an der Argumentation Augustins ergibt sich aus der immer neuen Versuchung, die Kirche mit ihrer eigenen Geschichte auszuhebeln. Nicht nur der Weg der universalen Kirche, sondern auch ihrer Gemeinden und Bewegungen bleibt stets von der falschen Hermeneutik dieser Verlockung begleitet.

In einer Rede über Psalm 94 polemisiert Augustinus gegen eine solche ahistorische Romantik. Bezeichnenderweise ist ihm die Aussage des Psalms «Wohl dem Mann, den du, Herr, erziehst, den du mit deiner Weisung belehrst» (Ps 94, 12) Anlass, die Lehre der Tora als Lehre des Heute zu

verstehen. Er führt dies mit einer feinen Ironie aus, wenn er sagt: «Unsere Vorfahren haben ihre Zeiten beklagt, und deren Großväter haben ihre Zeiten beklagt. Den Menschen haben die Zeiten, die sie selber durchlebten, nie gefallen. Aber den Späteren gefallen die Zeiten der Vorfahren. Auch denen hatten damals die Zeiten gefallen, die sie nicht mitgemacht haben. Daher gefielen sie ihnen. Was nämlich gegenwärtig ist, fühlt sich unangenehm an. Ich sage nicht, das rückt mehr auf den Leib, sondern es berührt alltäglich das Herz. Jedes Jahr sagen wir gewöhnlich, wenn wir die Kälte fühlen: So kalt ist es ja noch nie gewesen. So heiß ist es ja noch nie gewesen.»³⁷

Die Dogmengeschichte zeigt eindrücklich, dass gerade in Phasen, in denen die Kirche um eine neue Sprache ringt, weil sie in noch unerschlossene Denkweisen vorstößt und neue Fragen auf sie zukommen, das Festhalten an früheren Aussageweisen ins Schisma und letztendlich in die Häresie führt: Monotheismus und Monotheletismus führten gerade deswegen in die Irre, weil sie sich weigerten, eine sprachlich-begriffliche Differenzierung mitzumachen zu einer Zeit, da die überkommenen Formeln bereits missverständlich geworden waren.³⁸ Als die Kirche 1854 die *Immaculata Conceptio* dogmatisierte, griff sie noch einmal auf diese Einsicht zurück, um zu zeigen, dass sie nichts Neues erfindet, aber auch, wie sie eine lange gewachsene Einsicht in eine neue Sprache bringt, um sie für die neue Generation und für künftige zu sichern. Die Bulle «Ineffabilis Deus» Pius' IX. macht in ihren Aussagen über die Dogmenentwicklung deutlich, dass die Kirche dem ihr anvertrauten Glaubensgut nichts hinzufügt, nichts wegnimmt, nichts verändert. Aber sie geht mit dem *depositum fidei* so um, dass die alten Glaubenslehren heute Einsichtigkeit (*evidentiam*), Licht (*lucem*) und Unterscheidung (*distinctionem*) erhalten.³⁹

Was Alois Grillmeier zu den frühen Konzilien sagte, muss man als methodische Anfrage an die Geschichtsschreibung und Hermeneutik aller Konzilien ernst nehmen: «Die Geschichte der alten Konzilien und ihrer Dogmen studieren, heißt aber auch nach einer unzerreißbaren Kette greifen. Wenn ich Chalcedon sage, so meine ich auch Ephesus 431, Konstantinopel 381 und vor allem Nicäa 325.»⁴⁰ Für Grillmeier äußerte sich dieses Bewusstsein eines inneren Zusammenhangs der ersten Konzilien gerade in der Scheu der Väter von Chalcedon, ein weiteres Glaubensbekenntnis vorzulegen. «Es klingt wie ein Programm, wenn die Väter ihr neu verfasstes Symbolum einleiten mit den Worten: «In der Nachfolge der heiligen Väter»⁴¹. Diese Formel ist ernstgemeint. Das ganze Symbol ist nichts anderes als ein Mosaik aus lauter überlieferten Formeln. Im letzten Satz ihrer Glaubensformel nennen sie noch einmal die Quellen christlicher Überlieferung: «wie die Propheten von Anbeginn, und wie Jesus Christus selbst uns gelehrt, und wie das Symbol der Väter es uns überliefert hat.»⁴²

Für die Väter von Chalcedon und auch für Leo I. war die Linie, die vom Alten Testament, dem Evangelium über die Lehre der Apostel und Nicäa bis in ihre Gegenwart, zu Chalcedon, führt, unübersehbar. Erst von dieser Übereinstimmung her erhält das Konzil von 451 seine überragende Autorität.⁴³ In der Tat hat sich auch das Zweite Vatikanum dieser hermeneutischen Figur bedient, wenn es z. B. die Offenbarungskonstitution in den Kontext der Vorgängerkonzilien Vatikanum I und Trient stellt: *Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis (DV 1)*, was Karl Barth trefflich mit «von den Spuren jener Konzilien her vorwärtsgehend»⁴⁴ übersetzt hat. So gilt also auch hier: Wenn ich Vatikanum II sage, so meine ich auch Vatikanum I und Trient und die weiteren Konzilien; dies gilt, wie wir in Augustins Argumentation im Blick auf die Verwendung der Positionen Cyprians gesehen haben, auch in umgekehrter Richtung. Trient – das wäre der Fehler der Traditionalisten – braucht nicht gegen das Vatikanum II gerettet werden, und jenes letztere ist nicht maßgebend, weil es Besseres gelehrt hat, sondern weil es das jüngste der Konzilien ist, in dem das Bisherige *für heute* gesammelt und dadurch neu gesichtet ist.

Das *Mitgehen* und *Mitglauben* mit dieser Kirche *bis heute* wird zum Prüfstein des echten Glaubens. Insofern grenzt jedes Schisma an den Irrglauben, die Häresie, und führt letzten Endes in diese. Man kann nicht den ganzen Glauben, die *vera veritas* in einer kleinen, vom Gesamten getrennten Gruppe bewahren. Das ist auch das Missgeschick zeitgenössischer Schismatiker, ob sie sich auf frühere Konzilien berufen und spätere geringachten oder missachten, oder ob sie als vermeintliche *Avantgarde* nationale oder regionale Sonderwege der Glaubenslehre und Praxis einschlagen und sich innerlich von der universalen Kirche lösen oder auch äußerlich von ihr trennen. Jedes einzelne universale Konzil, auf das man sich ausschließlich beruft, spricht als solches *gegen* einen exklusiven Rekurs und *für* die Gesamtkirche und ihren geschichtlichen Weg. Das *bis heute* unterstellt auch die Kirche der Prüfung durch die lange Glaubensgeschichte, die Chalcedon ja erstaunlicherweise mit der Nennung der Propheten bis ins Alte Testament noch zurückzuführen wusste und nicht erst mit Jesus beginnen ließ. Es ist also nicht einfach die Einheit mit «der Kirche» über die Wahrheitsfrage gestellt, sondern die Kirche selbst steht in der Geschichte und muss immer neu die Übereinstimmung mit ihrem Ursprung finden.

In der Tradition des Augustinus schlagen hingegen die Verletzung der Einheit der Kirche durch die Schismatiker, die sich keine Korrektur gefallen lassen wollen, und die Trennung von der jetzigen Gesamtkirche eine Wunde, die ihnen letztlich auch das Positive, das im Festhalten des Früheren bewahrt werden soll, aus der Hand nimmt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hermann Josef SIEBEN, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De Baptismo – Über die Taufe*. Zweisprachige Ausgabe, eingel., komm. u. hrsg. v. Hermann Josef SIEBEN, Paderborn u.a. 2006, 9; William Hugh Clifford FRENCH, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952, 210f.

² SIEBEN, *Einleitung* (s. Anm. 1), 10.

³ Vgl. POSSIDIUS, *vita Aug.* 7, in: AUGUSTINUS, *Opera Omnia*, eingel., komm. u. hrsg. v. W. GEERLINGS, Paderborn u.a. 2005, 38f.

⁴ Vgl. Joseph RATZINGER, Art. *Donatismus als Lehre*, in: LThK² Bd. 3, 504f.

⁵ OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les donatistes*, tome I: Livres I–II (SChr 412), Paris 1995; vgl. Lukas VISCHER, *Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953, 72–85 (zu Optatus).

⁶ Vgl. Karl BAUS, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, 1. Hbd.: *Die Kirche von Nikaia bis Chalcedon* (HKG II/1), Freiburg – Basel – Wien 1985, 144.

⁷ Zit. nach: Hugo WEBER, *Augustinus und die Einheit der Kirche, dargestellt nach seiner Homilie über Psalm 21*, in: ThGl 50 (1960), 93–101; 94; AUGUSTINUS, *enarr. in Ps.* XXI, II,1 (CCL XXXVIII, 122).

⁸ Vgl. Émilien LAMIRANDE, *Désignations des Donatistes*, in: BAUG 32 (1965) 726f.

⁹ *Bapt.* I,14,22.

¹⁰ Vgl. *bapt.* I,2,3.

¹¹ *Bapt.* I,2,3.

¹² Vgl. *bapt.* I,10,14.

¹³ *Bapt.* I,8,10.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ IRENÄUS VON LYON, *haer.* IV,33,7.

¹⁶ *Bapt.* I,8,11.

¹⁷ Vgl. *bapt.* I,15,23.

¹⁸ Vgl. *ebd.*

¹⁹ Vgl. SIEBEN, *Einleitung* (s. Anm. 1), 35.

²⁰ *Ebd.*, 15.

²¹ Vgl. *bapt.* II,1,2.

²² Vgl. *ebd.*

²³ Vgl. *ebd.*; *bapt.* III,7,10.

²⁴ Vgl. *bapt.* II,4,5.

²⁵ *Bapt.* II,4,5.

²⁶ Vgl. *bapt.* II,8,13.

²⁷ Vgl. CYPRIAN, *ep.* 71,4 (CSEL 3/2, 774).

²⁸ Vgl. *bapt.* II,7,12.

²⁹ *Bapt.* II,8,13.

³⁰ Vgl. *bapt.* II,8,13; CYPRIAN, *ep.* 73,23 (CSEL 3/2, 796).

³¹ *Bapt.* III,6,9; zitiert wird aus: CYPRIAN, *sent. ep.* 30 (CSEL 3/1, 448).

³² *Bapt.* II,7,12.

³³ Vgl. Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn u.a. 1979, bes. 89–97.

³⁴ *Bapt.* II,9,14.

³⁵ *Ebd.*

³⁶ SIEBEN, *Konzilsidee* (s. Anm. 33), 95f.; vgl. AUGUSTINUS, *Faustum* 33,9 (CSEL 25,796).

³⁷ AUGUSTINUS, *serm.* 25,III; PL 38,168; Übersetzung in: Dieter BÖHLER, «*Unterwegs ins Gelobte Land*», in: Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST (Hg.), *Positionen und Perspektiven Nr. 4: Glaube – Gebet – Gemeinschaft. Das Bischof-Blum-Kolleg im Bistum Limburg als Beitrag zu einer neuen Evangelisierung*, Limburg 2012, 15–31; 22.

³⁸ Vgl. Karl RAHNER – Karl LEHMANN, *Kerygma und Dogma*, in: MySal Bd. 1, 675.

³⁹ Vgl. DH 2802.

⁴⁰ Alois GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalcedon und der Geist des Christentums. Zur 1500-Jahrfeier (451–1951) einer Glaubensentscheidung*, in: GuL 24 (1951) 404–414; 406.

⁴¹ DH 301.

⁴² GRILLMEIER, Konzil (s. Anm. 40), 408; vgl. Pierre-Thomas CAMELOT, *Ephesus und Chalcedon* (Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. II), Mainz 1962, 164f; DH 302.

⁴³ Vgl. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451–519)*, Freiburg – Basel – Wien ²1994, 139f.

⁴⁴ Karl BARTH, *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967, 49.

JAKOB DEIBL · WIEN

VORBEMERKUNGEN ZUR GOTTESFRAGE IN HÖLDERLINS FRÜHER LYRIK

1. *Annäherung an die Thematik*

Dieser Aufsatz¹ möchte sich der Gottesfrage bei Hölderlin annähern und geht dabei von zwei Voraussetzungen aus. Erstens: Der Charakter der *Vorbereitung* eines Themas, wie ihn schon der Titel evoziert, ist nicht primär äußerlichen Gründen (wie etwa der Unüberschaubarkeit der Sekundärliteratur oder der gebotenen Kürze des Aufsatzes) geschuldet, sondern ergibt sich aus dem lyrischen Werk Hölderlins selbst, das stets eine Annäherung und Bereitung seiner behandelten Gegenstände zeigt. Zweitens: Motive im Werk Hölderlins, die sich zu einer *Erfahrung* herausgerungen und sedimentiert haben, gehen nicht verloren, d.h. sie verschwinden nicht einfach, indem sie durch andere Motive abgelöst und ersetzt würden, sondern behalten auch weiterhin ihre Präsenz. In seiner Dichtung werden nicht Gegenstände beschrieben, die beliebig austausch- und variierbar sind, sondern ein Prozess der Erfahrung, den der Dichter macht und der sich nicht außerhalb des Textes abspielt, als ob der Text bloß Wiedergabe eines ihm äußerlichen Geschehens wäre. «Erfahrung» bedeutet im Hegelschen Sinn ein Zerbrennen einer bestimmten Weise des Denkens und der Ordnung von Welt, das zu einer neuen Sicht der Dinge führen kann. Was zu Erfahrung wird, bleibt in Hölderlins Dichtung erhalten, es gibt kein Zurück dahinter. Die erste der beiden Voraussetzungen sei nun kurz erläutert, die zweite muss sich im Verlauf der folgenden Überlegungen bewähren.

Niemals fallen bei Hölderlin die behandelten Motive vom Himmel oder tauchen unvorbereitet auf. In besonders eindrucksvoller Weise lässt sich dies an Hölderlins Hymne *Griechenland* zeigen. Zwei der sieben Strophen des Gedichtes stellen eine kunstvoll gestaltete Annäherung an den Gegenstand *Griechenland* dar.

JAKOB DEIBL OSB, geb. 1978, Dr. theol., Studium in Salzburg und Wien; Assistent am Institut für Systematische Theologie der Universität Wien im Fachbereich Theologische Grundlagenforschung

Hätt' ich dich im Schatten der Platanen,
 Wo durch Blumen der Cephissus rann,
 Wo die Jünglinge sich Ruhm ersannen,
 Wo die Herzen Sokrates gewann,
⁵Wo Aspasia durch Myrten wallte,
 Wo der brüderlichen Freude Ruf
 Aus der lärmenden Agora schallte,
 Wo mein Plato Paradiese schuf,

Wo den Frühling Festgesänge würzten,
¹⁰Wo die Ströme der Begeisterung
 Von Minervens heiligem Berge stürzten –
 Der Beschützerin zur Huldigung –
 Wo in tausend süßen Dichterstunden,
 Wie ein Göttertraum, das Alter schwand,
¹⁵Hätt' ich da, Geliebter! dich gefunden,
 Wie vor Jahren dieses Herz dich fand,

Ach! wie anders hätt' ich dich umschlungen! –

Der Weg der Annäherung erweist sich als gerahmt durch den zweimaligen Konjunktiv «Hätt ich'» (VV 1 und 15), der jeweils eine Anrede darstellt. Dazwischen wird, immer mit «wo» eingeleitet, Sphäre um Sphäre durchschritten, wodurch der Blick immer tiefer ins Herz der griechischen Welt geführt wird: Es beginnt mit einer Schilderung der Vegetation (V 1), die dann in eine erste Form geographischer Lokalisierung übergeht (V 2). Der Blick wendet sich im dritten Vers auf die Menschen und nimmt zuerst die sich nach Ruhm sehnenenden Jünglinge in den Blick, wohingegen danach (V 4) der schon zu langem Nachruhm gelangte alte Sokrates auftritt. Von der Erotik, für welche die Myrten des fünften Verses, die in Zusammenhang mit Aspasia, Perikles' zweiter Gattin genannt werden, stehen, geht der Blick zum Allgemeinen der Polis (brüderliche Freude, Agora, VV 6–7) und der Philosophie, für die Platon Pate steht (V8). Ein Bereich des Allgemeinen (veranschaulicht durch Staat und Philosophie), der sich anhand partikulärer Interessen, Formen der Identitätsgebung und eigener Begehrensstrukturen nicht mehr erschöpfend beschreiben lässt, hat sich herausgebildet und ist nun der Boden für die zweite Strophe, deren Sphären sich nicht mehr aus einer bloß individuellen Perspektive verstehen lassen. Vom Fest (V 9) geht der Blick für drei Verse (VV 10–12) zu Religion und Kultus. Schließlich endet die Annäherung in der Dichtung als der höchsten Sphäre (VV 13–14). Die geschilderte Bewegung fasst sich in den beiden folgenden Versen (VV

15–16), die als Rahmen den Konjunktiv von V 1 noch einmal aufgreifen, im Wort «da» zusammen: «Hätt' ich da, Geliebter» dich gefunden». Dieser an den Geliebten gerichtete Ausruf zeigt mit der Konsequenz im Irrealis (V 17), dass es zu einem bloß gedanklichen Finden in der Erinnerung gekommen ist, nicht jedoch zu einer leibhaftigen Verkörperung, die sich umarmen ließe. Es erfolgt mithin eine Annäherung an ein Finden, das letztlich nicht glückt, oder anders gesagt, das allein in der dichterischen Bewegung glückt, in die der Text hineinnimmt.

Ohne einen derartigen Weg der Annäherung lassen sich die leitenden Worte von Hölderlins Dichtung, wie *Freundschaft*, *Unsterblichkeit*, *Freiheit*, *Griechenland*, *Natur* und auch *Gott* nicht in den Blick bringen. Sie haben ihre unmittelbare Verständlichkeit verloren, und können durch ein definierendes Urteil niemals ihre Lebendigkeit und Bewegung wiedererlangen. Es scheint mir verfehlt, ein Gedicht Hölderlins mit dem Anspruch zu lesen, hier würde über «Natur», «Freiheit» und «Gott» dies und jenes ausgesagt oder gar behauptet. Wäre dies der Fall, warum nähme Hölderlin immer wieder dieselben Themen auf und sagte neu, was schon gesagt ist, warum arbeitete er schon bestehende Gedichte immer wieder um, sodass sich oftmals über eine «gültige» Version nicht mehr entscheiden lässt? Es bedarf einer je neuen Annäherung an die Grundworte seiner Dichtung, die jedoch nicht zu einer wiedererlangten Vertrautheit führt, sondern zunächst deren Verlust zu Bewusstsein bringt. Hölderlins Lyrik ist Dichtung des Abschieds. Aber auch dieser Abschied tritt, wie alle anderen Motive bei Hölderlin, nicht unversehens auf und lässt sich nicht unmittelbar konstatieren, sondern bedarf einer Vorbereitung. Es bleibt die Frage, was dieser Abschied bedeuten und was nach ihm vielleicht noch folgen kann.

Hinsichtlich der Fragestellung dieses Aufsatzes, der Gottesfrage bei Hölderlin, möchte ich lediglich eine erste Phase untersuchen, die ich mit dem Wort *Ernüchterung* überschreibe und die bis zu Hölderlins überstürzter Abreise 1796 aus Jena reicht. Man könnte diesen Aufbruch, der Hölderlin aus dem unmittelbaren Einfluss von Fichte und Schiller, dem philosophischen Lehrer und dem dichterischen Meister, wegführte, auch als einen bewussten Schritt sehen, jene Eigenständigkeit anzunehmen, die sich in seinen Gedichten (trotz aller untertänigen Verehrung Schillers in den Briefen) schon längst herausgebildet hatte. Ernüchterung bedeutet dabei nicht zuletzt, dass für Hölderlin sukzessive sämtliche Möglichkeiten zerbrechen, das Göttliche in unmittelbarer Weise im Wort der Dichtung zu sagen. Diesen Prozess des Abschiednehmens versuchen die folgenden Überlegungen nachzuzeichnen, indem sie die Frage aufwerfen, in welcher Weise sich in den Gedichten *Die Meinige*, *Die Unsterblichkeit der Seele*, *Hymne an die Freiheit*, *Griechenland* und *An die Natur* die Thematisierung des Göttlichen vollzieht.

2. Die Meinige

Das Gedicht *Die Meinige* entstand 1786 in Maulbronn, noch in der Schulzeit Hölderlins. Es ist als Gebet gestaltet, das für die Mutter, den verstorbenen Vater, für Schwester, Bruder und Großmutter bittet, wobei den einzelnen Familienmitgliedern zumeist mehrere Strophen gewidmet sind. Der Adressat des Gedichtes ist Gott, wie der erste Vers, dessen Anrufung sich im Gedicht immer wieder erneuert, vor Augen stellt: «Herr der Welten! der du deinen Menschen / Leuchten lässt so liebevoll dein Angesicht» (VV 1f). Die Anrufung Gottes wird durch einen Relativsatz weitergeführt, der in freiem Zitat den Aaronsegen aus dem Buch Numeri aufnimmt (Num 6, 24–26). Im weiteren Verlauf des Textes, der durchzogen ist von einem Schimmer der Melancholie, finden sich zahlreiche an Gott gerichtete Bitten, welche der Sorge um die Mitglieder der Familie entspringen. Aus der Darstellung der gegenwärtigen Sorgen und der Hoffnungen auf eine gute Zukunft fallen zwei Stellen heraus, die sich der Vergangenheit zuwenden, der Tod des geliebten Stiefvaters (VV 25–40) und eine Begegnung mit Hölderlins Bruder Carl (VV 113–136). Beide Male zeigt sich der Strom melancholischer Darstellung und der Aufgehobenheit im Gebet durchbrochen, was sich besonders in der Verwendung des Wortes «plötzlich» zum Ausdruck bringt. Als Hölderlin die Trauer der Mutter um den verstorbenen Gatten erinnert, heißt es:

Ach! da warf ich mich zur Mutter nieder,
 Heischerschluchzend blickte ich an ihr hinauf;
³⁵Plötzlich beb't ein heilger Schauer durch des Knaben Glieder,
 Kindlich sprach ich – Lasten legt er auf,
 Aber o! er hilft ja auch, der gute –
 Hilft ja auch der gute, liebevolle Gott —

Es ist die Erfahrung eines *tremendum*, das Beben eines heiligen Schauers, von dem hier die Rede ist. Diese nicht einzuordnende Unterbrechung drängt in eine Sprache, die keineswegs abwertend als «kindlich» bezeichnet wird. Noch an einer zweiten Stelle im Gedicht begegnet die Erfahrung des *tremendum et fascinans*. Sie zeigt sich in der Erinnerung an eine Begebenheit, als Hölderlin mit seinem Bruder am Neckar spielte. Rückblickend spricht der Dichter hier von Himmelsaugenblicken:

Und mein Carl – – o! Himmelsaugenblicke! –
 O du Stunde stiller, frommer Seligkeit! –
¹¹⁵Wohl ist mir! ich denke mich in jene Zeit zurücke –
 Gott! es war doch meine schönste Zeit.

(O daß wiederkehrten diese Tage!
 O daß noch so unbewölkt des Jünglings Herz,
 Noch so harmlos wäre, noch so frei von Klage,
¹²⁰Noch so ungetrübt von ungestümem Schmerz!)

Guter Carl! – in jenen schönen Tagen
 Saß ich einst mit dir am Neckarstrand.
 Fröhlich sahen wir die Welle an das Ufer schlagen,
 Leiteten uns Bächlein durch den Sand.
¹²⁵Endlich sah ich auf. Im Abendschimmer
 Stand der Strom. Ein heiliges Gefühl
 Bebe mir durchs Herz; und plötzlich scherzt' ich nimmer,
 Plötzlich stand ich ernster auf vom Knabenspiel.

Bebend lispelt' ich: wir wollen beten!
¹³⁰Schüchtern knieten wir in dem Gebüsch hin.
 Einfalt, Unschuld wars, was unsre Knabenherzen redten –
 Lieber Gott! die Stunde war so schön.
 Wie der leise Laut dich Abba! nannte!
 Wie die Knaben sich umarmten! himmelwärts
¹³⁵Ihre Hände streckten! wie es brannte –
 Im Gelübde, oft zu beten – beeder Herz!

Mit Vers 115 («ich denke mich in jene Zeit zurücke») wird die Erinnerung explizit eingeleitet, aus dem Fluss des Gebetes tritt ein Gestus der Reflexion hervor. Hölderlin beschreibt zunächst eine Szene kindlichen Spiels am Neckarstrand und bereitet damit den Boden vor, auf dem dann vom Gebet die Rede wird sein können. Wie wenn jetzt einträten würde, worauf das kindliche Gemüt schon lange gewartet habe, wie wenn nun sich in Bewusstheit sammelte, was untergründig schon eine verstreute Präsenz hat, unterbricht Hölderlin die Schilderung des Spiels mit den Worten: «Endlich sah ich auf» (V 125). Was sich dem Blick nun eröffnet, findet seine erste Ausdrucksweise in einer Naturschilderung, die in ihrer Dichte bereits vorausweist auf Hölderlins späte Dichtung: «Im Abendschimmer / stand der Strom.» (VV 125f). Diese Stille und Unterbrechung, die sich machtvoll im Bewegten manifestiert, ist erster Ausdruck einer Erhebung, die als heiliges Gefühl und Beben des Herzens apostrophiert werden kann. Ein zweifaches «plötzlich» fasst dieses Empfinden zusammen in einen Augenblick und lässt dessen nicht in herkömmliche Kategorien zu bringende Dynamik deutlich werden: «und plötzlich scherzt' ich nimmer, / Plötzlich stand ich ernster auf vom Knabenspiel.» (VV 127f) In der nächsten Strophe erzählt das Gedicht dann vom Gebet, das diese Erfahrung in die Sprache zu bringen vermag.



Erneut folgt mithin auf die Erfahrung des *tremendum et fascinans* ein Akt der Versprachlichung. In dem als Gedicht gestalteten Gebet *Die Meinige* gibt Hölderlin eine Vorbereitung jenes Grundes, auf dem dann Gebet als eine Sprachform erscheinen kann.

Die Meinige zeigt, dass der Dichter nicht mehr gänzlich in der Unmittelbarkeit einer religiösen *Gegenwart* aufgehoben ist, sondern dass der Aufgang des Göttlichen mit einer Form des Bruches in Verbindung steht. Dies wird in Bezug auf die Frage nach dem Göttlichen die bleibende Erfahrung dieser frühen Stufe seiner Dichtung sein. Wo es aber keine völlige Beheimatung in einem unmittelbar-religiösen Umfeld mehr gibt, stellt sich die Frage nach dem Blick, dem sich der Aufgang des Göttlichen noch zu eröffnen vermag. Bleibt es bei der retrospektiven Betrachtung einzelner kontingenter Momente oder kann es gelingen, die darin erscheinende Bewegung selbst genauer zu betrachten?

3. Die Unsterblichkeit der Seele

Das Gedicht *Die Unsterblichkeit der Seele*, entstanden 1788 ebenfalls in Maulbronn, bringt eine Bewegung der Erhebung zum Ausdruck, die den gesamten Text durchzieht. In diese Bewegung wird der Dichter gleich zu Beginn durch die Natur hineingenommen, die ihn zu einem bestimmten Blick anleitet:

Da steh ich auf dem Hügel, und schau umher,
Wie alles auflebt, alles empor sich dehnt,
Und Hain und Flur, und Tal, und Hügel
Jauchzet im herrlichen Morgenstrahle.

Jener Blick, welcher in *Die Meinige* nur momenthaft auftritt («Endlich sah ich auf»), erfährt hier eine bewusste Gestaltung und rückt in den Mittelpunkt des Gedichtes. Die folgenden Strophen sprechen von der Überwindung des Grauens der Nacht durch den Tag (VV 5–12) und von der Herrlichkeit der Schöpfungen (VV 17–18), um davon die Schönheit der Seele, die in ihrer Erhebung zu Gott gründet, hervorzuheben:

O ihr seid schön, ihr herrliche Schöpfungen!
Geschmückt mit Perlen blitzet das Blumenfeld;
Doch schöner ist des Menschen Seele,
²⁰Wenn sie von euch sich zu Gott erhebet.

Der Dichter meint eine Erhebung über den irdischen Blick, der in den



«Verwesungen» (V 89) gefangen bleibt: «[...] daß du, Seele! // Wann auf die Flur das irdische Auge blickt, / So süß, so himmlisch dann dich in mir erhebst» (VV 84–86) Und wenig später: «[...] in / Großen Momenten zu deinem Urstoff // Empor dich schwingst.» (VV 91–93) Dies meint jedoch kein Zurücklassen der Welt, denn im Rahmen der Erhebung der Seele kommt es – im Gegenüber zu Gott – auch zu einer Entwicklung und Herausbildung der Subjektivität des Dichters, sodass es dann in den letzten beiden Versen heißen kann: «Ich glaube meinem Gott, und schau in / Himmelsentzückungen meine Größe.» (VV 120f) Davon war in den «Himmelsaugenblicken» in *Die Meinige* (V 113) noch nicht die Rede.

Wenn das Bedenken der Seele hier einen Weg öffnet, den Menschen in seiner Größe in den Blick zu bringen, ist damit vorbereitet, dass Hölderlin wenig später emphatisch die «Ideale der Menschheit» (Dilthey), d.h. Harmonie, Freiheit, Menschheit, Unsterblichkeit, Kühnheit, Schönheit, Liebe, Jugend, Muse und Freundschaft zum Mittelpunkt hymnischer Dichtung machen kann. Darin vermag die *Zukunft* als utopischer Ort des Göttlichen hervorzutreten.

4. Hymne an die Freiheit

Im Rahmen der in der Studienzeit im Tübinger Stift (1788–1793) entstandenen Hymnen kommt der *Freiheit* eine herausragende Rolle zu. Dies zeigt sich schon daran, dass Hölderlin ihre Thematisierung (wie auch die Griechenlands) nach einem ersten Versuch noch ein zweites Mal ansetzt, sodass zwei unterschiedliche Gedichte mit dem Titel *Hymne an die Freiheit* entstehen, die nicht auf unterschiedliche Entwicklungsstadien eines einzigen Textes zu reduzieren sind. Der Hauptteil der zweiten *Hymne an die Freiheit* ist eine über sechs Strophen reichende Rede der Göttin der Freiheit, deren Auftreten dreier vorbereitender Strophen bedarf, in denen von Freiheit noch nicht die Rede ist. Vielmehr wird hier erneut der Gedanke der Erhebung, den das Gedicht *Unsterblichkeit der Seele* gestaltete, aufgenommen. In den ersten vier Versen gibt der Dichter die Legitimation seines Gesanges:

Wonne sang ich an des Orkus Toren,
 Und die Schatten lehrt' ich Trunkenheit,
 Denn ich sah, vor Tausenden erkoren,
 Meiner Göttin ganze Göttlichkeit;

Nicht die Göttin selbst hat er zu Gesicht bekommen – wer sollte diese Göttin auch sein, weder gehört sie dem antiken Götterpantheon noch der biblischen Tradition an noch lassen sich Götter erfinden –, sondern ihre

Göttlichkeit. Diese aber ist Chiffre für das Motiv der Erhebung schlechthin, sie steht für einen Blick, der nicht in der Endlichkeit und Zerrissenheit der partikulären Ansprüche gefangen bleibt. Die Vorbereitung des Gegenstandes, d.h. der Thematik der Freiheit, endet mit dem Aufruf, auf die Botschaft der Göttin zu hören (V 24), die im Gesang des Dichters nachklingt (V 22). Fragen wir, wo in dieser Phase der Dichtung Hölderlins das Göttliche zum Ausdruck kommt, so ist dies im Hymnus des Dichters. In direkter Rede wird in den folgenden Strophen eine Darstellung der Entwicklung von Freiheit gegeben, die von ihrem ersten chaotischen Auftreten bis hin zum brüderlichen Freiheitsbunde, dessen Realisierung Hölderlin als bevorstehend erwartet, reicht. Allerdings weiß er um die Zerbrechlichkeit dieser Hoffnung, schwankt doch seine Einschätzung der geschichtlichen Stunde (veröffentlicht wurde das Gedicht 1793, als bereits die Ambivalenz der französischen Revolution deutlich war) von der Ankündigung freier Tage, die lächelnd über den Gräbern aufsteigen werden (VV 95f), bis zur Rede vom Zerfall des letzten Restes der Freiheit (VV 85f). Diese im Verlauf des Gedichtes nicht auflösbare Unentschiedenheit geht in der letzten Strophe in eine eigentümliche Perspektive über, die den Blick aus der Zukunft zurück auf dieses Ringen imaginiert:

Lange schon vom engen Haus umschlossen,
 Schlummre dann im Frieden mein Gebein! –
 Hab ich doch der Hoffnung Kelch genossen,
 Mich gelabt am holden Dämmerchein!
¹²⁵Ha! und dort in wolkenloser Ferne
 Winkt auch mir der Freiheit heilig Ziel!
 Dort, mit euch, ihr königlichen Sterne,
 Klinge festlicher mein Saitenspiel!

Das Aufsteigen einer Hoffnung und das Sich-Laben am Zwielflicht des Dämmercheins, der auch in einer schwankenden Zeit noch sichtbar werden kann, wird es gewesen sein, was in der Erinnerung des Dichters bleibt. Wo aber wird dann sein Gesang, in welchem er – ermöglicht durch die Göttin – eine Erzählung der Genese der Freiheit zu geben vermochte, seinen Ort haben? In der Ferne der Zukunft wird er festlicher erklingen, d.h. aus einer erhofften Zukunft klingt auch der Gesang, welcher der Ort des Göttlichen ist, das der Dichter wiedergibt, in eine schwankend bleibende Zeit zurück, in der er unmittelbar keinen Ort hat. Wo der Kampf und das politische Engagement zwischen Resignation und Fanatismus pendeln, legt der Dichter die Hoffnung ganz in eine Erzählung der Freiheit, die er zu geben versucht, die aber nicht aus der Gegenwart erwächst, sondern ein utopisches Moment offenhält. Es zeigt sich jedoch, dass sich diese stark utopisch aufgeladene

Darstellung des Göttlichen nicht halten lässt, die letzte Strophe wird zu einem *Rückblick*. In der Zukunftshoffnung meldet sich ein Moment der Vergangenheit, das später dann, wie die Hymne *Griechenland* zeigt, eine bewusste Gestaltung erfährt.

5. *Griechenland*

Mit *Griechenland* (entstanden um 1793) geht die Zeit der *Tübinger Hymnen* zu Ende. Die emphatische Hoffnung, die Gunst der historischen Stunde zu nutzen, in der die Utopie einer neuen Menschheit (die Ideale der Menschheit) Wirklichkeit zu werden beginnt, ist verblasst. Hatten die Gedichte dieser Zeit ein utopisches Moment aufgerichtet, aus dem her das Göttliche ansprach, so wendet sich *Griechenland* nun bewusst der Vergangenheit zu. Aber werden die Götter aus der Vergangenheit wiederzukehren vermögen? Eröffnet der Blick in die Vergangenheit ein Moment der Erhebung?

Nehmen wir noch einmal die Beschäftigung mit der Hymne *Griechenland* auf, anhand derer ich zu Beginn des Artikels zu zeigen versucht habe, wie Hölderlin einen Weg der Annäherung an seinen Gegenstand dichtet. Verschiedene Sphären, so hat sich gezeigt, werden in den ersten beiden Strophen aufgeboten, die zur Thematik des Gedichtes Schritt um Schritt hinführen, bis am Übergang der zweiten zur dritten Strophe klar wird, dass die Welt der Griechen, die Hölderlin findet und die sich zusammenfassend in einem «da» (V 15) ausdrückt, eine verlorene Welt ist. An dieser Stelle setzten unsere Überlegungen fort. Die Bewegung der Annäherung, so könnte man sagen, muss nicht allein zum Gegenstand des Gedichts hinführen, sondern auch zu dessen Verlust (zu seinem Gegenstand als einem Verlorenen), denn auch ein Entschwinden kann nicht einfach aus dem Nichts auftreten. Wie führt Hölderlin nun genauerhin an diesen Verlust heran? Der erste Gang der Annäherung gelangt zu einem deiktischen «da», das «Griechenland» als seinen erfüllenden Raum noch nicht *auszusprechen* vermag. Allein vom Titel her klingt «Griechenland» in den Text nach, eine explizite Erwähnung hat es noch nicht gefunden. Dass mit dem «da» tatsächlich Griechenland gemeint ist, wissen wir nicht deshalb, weil es der Text uns sagt, sondern aus unserer Bildung: Wir erkennen die Hinweise, die der Text als Sphären der Annäherung gestaltet. Sogar die Verschiebung in der Aufnahme der Göttin «Minerva» (V 11) können wir aus dem lateinischen in den griechischen Kontext übersetzen. Was Hölderlin uns vor Augen stellt, ist eine Welt der Bildung, in der ihm knapp vor 1800 Griechenland erscheint. Nicht jedoch begegnet es seiner Zeit mehr in der Unmittelbarkeit des Geliebten. Es ist, wie Hölderlin in den ersten beiden Strophen vorgeführt hat, Puzzle unserer Bildungsversatzstücke. Erst in der vorletzten Strophe, wo Hölderlin den Untergang



dieser Welt ins Wort bringen möchte, erwähnt er wenigstens «Attika» (V 41) als Innbegriff griechischer Welt: «Attika, die Heldin, ist gefallen». Das deiktische «da», das wir bislang lediglich mit unserem angelernten Wissen zu füllen vermochten, hat sich nun zu einem Namen herausgerungen – der erscheint jedoch nur mehr in der Darstellung eines Verlustes. So sehnsüchtig der Dichter, dessen große Erwartung der Zukunft enttäuscht ist, in die Vergangenheit blickt, sie wird als Welt nicht mehr lebendig. Dies bringt die letzte Strophe deutlich zum Ausdruck:

Mich verlangt ins ferne Land hinüber
⁵⁰Nach Alcäus und Anakreon,
 Und ich schlief' im engen Hause lieber,
 Bei den Heiligen in Marathon;
 Ach! es sei die letzte meiner Tränen,
 Die dem lieben Griechenlande rann,
⁵⁵Laßt, o Parzen, laßt die Schere tönen,
 Denn mein Herz gehört den Toten an!

Dass Hölderlin eine Rückkehr in Welt und Religiosität der Griechen schon am Ende der Tübinger Zeit nicht mehr möglich erschien, wird an dieser Stelle deutlich. Es gilt den Blick darauf zu richten, ob sich im Gedicht auch ein Motiv anzeigt, welches die Projektionswelt der Griechen nicht zu bieten vermag, sondern genuiner Ausdruck seiner, d.h. von Hölderlins Zeit ist. Dabei handelt es sich nicht um eine große Errungenschaft, die unvorbereitet aufträte, sondern lediglich um die Erfahrung des «umsonst», auf welche die Entwicklung des gesamten Gedichts hingeführt hat. Aufschluss darüber vermag die 5. Strophe zu geben:

Ach! es hätt' in jenen bessern Tagen
 Nicht umsonst so brüderlich und groß
³⁵Für das Volk dein liebend Herz geschlagen,
 Dem so gern der Freude Zähre floß! –
 Harre nun! sie kömmt gewiß, die Stunde,
 Die das Göttliche vom Kerker trennt –
 Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde,
⁴⁰Edler Geist! umsonst dein Element.

Der Dichter kann im Rückblick auf die verlorene Welt der Griechen eine Leere, eine Ernüchterung und eine Bedeutungslosigkeit ins Wort bringen, deren er als Kennzeichen *seiner* Zeit gewahr wird und die sich nicht von der griechischen Welt her verstehen lassen, die das «umsonst» nicht kennt (VV 33–35). Es stellt sich die Frage, ob dieser Verlust lediglich sei-



nen entwertenden und damit zerstörerischen Charakter ausbreiten kann oder ob er auch zu einer *Erfahrung* werden kann, d.h. neue Erfahrungshorizonte aufgehen lässt. Dies müsste eine Interpretation weiterer Gedichte erweisen, was weit über den Umfang dieses Aufsatzes hinausginge. Im nächsten Abschnitt möchte ich jedoch versuchen, wenigstens einen Hinweis zu geben.

6. *An die Natur*

Wo das Göttliche weder in unmittelbarer *Gegenwart* noch im Utopischen der *Zukunft* noch in der Erinnerung der *Vergangenheit* verortet werden kann, bleibt lediglich der Versuch, es in der *Zeitlosigkeit* oder *Ewigkeit* der Natur zu sehen, was sich an dem Gedicht *An die Natur*, entstanden wohl um 1795, zeigt. Wie schon *Griechenland* benötigt auch dieses einen langen Weg, um seinen Gegenstand zu entwickeln. Vier der acht Strophen bereiten das Erscheinen der Natur vor, beginnend mit deren Verborgenheit («Schleier», V 1), die jedoch nicht ihre Ferne, sondern einen spielerisch natürlichen Umgang mit ihr imaginiert: «Da ich noch um deinen Schleier spielte» (V 1). In dieser Welt haben auch Tränen, Schmerz und Liebe einen ihnen zukommenden Ort, d.h. sie fallen nicht in eine Sprach- und Deutungslosigkeit. Hölderlin schreibt am Ende der ersten Strophe: «Da ich ... / ... / Eine Stelle noch für meine Tränen, / Eine Welt für meine Liebe fand» (VV 5–8). Der Blick erhebt sich danach in der zweiten Strophe bis zur Verwandtschaft des Herzens mit dem Kosmos (VV 9–12) und vertieft sich bis zur Wahrnehmung des die Natur durchwebenden Geistes (VV 13–16). Die dritte Strophe ist von kaum hörbar ruhigen Bildern geprägt (etwa dem kühlenden Quell, V 17), die sich in der vierten Strophe in einem Furioso («Titanengesang der Ströme», Sturm, «des Himmels Flammen», VV 25–32) bis zur Epiphanie der Natur in ihrem letzten Vers, der auch die Mitte des Gedichtes darstellt, steigern: «Da erschienst du, Seele der Natur» (V 32). Allerdings ist die gesamte Bewegung der Annäherung bereits Beschreibung eines Erlebens aus der Vergangenheit, von dem sich – dies war die Erfahrung der Hymne *Griechenland*, hinter die Hölderlin nicht mehr zurückgehen kann – gezeigt hat, dass es nicht zur Lebendigkeit führt.

In der fünften Strophe, also unmittelbar nach der Erinnerung an den Aufgang der Natur in der Vergangenheit, wird ausgeführt, was dieses Erscheinen einst bedeutet hatte, wobei Hölderlin hierbei auf die Thematik der Zeit Bezug nimmt:

Ach! da stürzt ich mit den Wesen allen
Freudig aus der Einsamkeit der Zeit,

Wie ein Pilger in des Vaters Hallen,
⁴⁰In die Arme der Unendlichkeit. –

Wo der Aufgang der Natur erfahrbar wurde, vermochte der Dichter die Einsamkeit der Zeit zu überwinden und freudig in die Unendlichkeit zu stürzen. Diese Bewegung gilt es nun genauer zu betrachten. Die Einsamkeit der Zeit ist zunächst als die Einsamkeit der Zeit Hölderlins, wie im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* ausgeführt, ein Verlust lebendiger, sich in der Geschichte artikulierender Beziehung, eines Bandes zwischen Menschen untereinander, zwischen Mensch und Staat, Mensch und Natur, Mensch und Gott. Vielleicht ist es gerade dieser letztgenannte Bruch, der hier besonders im Blick ist, spricht doch Hölderlin als Gegenbild zur Einsamkeit der Zeit vom Pilgern in «des Vaters Hallen». Der Bruch von Mensch und Gott wäre gleichsam das Verlassen-Haben der Pilgerwege des Vaters. Wenn dieser Bruch nun aber als «Einsamkeit der Zeit» apostrophiert ist, dann ist darin auch der Zerfall der Zeit selbst zum Ausdruck gebracht, der sie nur mehr als atomisierte und quantifizierte maschinelle Zeit erscheinen lässt, die keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mehr kennt. Im Bruch mit Gott, d.h. dem Verlassen der Hallen des Vaters, zerbricht auch die Zeit in eine Einsamkeit isolierter Momente; verloren geht ein Blick, der sich über die bloße Partikularität der Momente erheben könnte. Keine der drei Zeitformen vermag sich noch als geeignet zu erweisen, das Göttliche zum Ausdruck zu bringen. Demgegenüber hatte die Erfahrung des Aufgehens der Natur für den Dichter die Überwindung dieser Trennung hin zu einer zeitlosen Unendlichkeit bedeutet, d.h. zu einem Blick, der die Zeit immer schon umfassen sieht vom lebendigen Prozess des Vergehens und der Erneuerung. Die Einsamkeit der Zeit wurde als in das große Ganze eines lebendigen Kosmos eingeborgen erfahren. Allerdings ist diese Beziehung zur Natur, die von der Einsamkeit der Zeit in die Arme der Unendlichkeit geführt hatte, nun nicht mehr erschwinglich. Wie Hölderlin dieses Zerbrechen in den letzten beiden Strophen zum Ausdruck bringt, sei nun kurz betrachtet.

Tot ist nun, die mich erzog und stille,
⁵⁰Tot ist nun die jugendliche Welt,
 Diese Brust, die einst ein Himmel füllte,
 Tot und dürftig, wie ein Stoppelfeld;
 Ach! es singt der Frühling meinen Sorgen
 Noch, wie einst, ein freundlich tröstend Lied,
⁵⁵Aber hin ist meines Lebens Morgen,
 Meines Herzens Frühling ist verblüht.

Ewig muß die liebste Liebe darben,
 Was wir lieben, ist ein Schatten nur,
 Da der Jugend goldne Träume starben,
⁶⁰Starb für mich die freundliche Natur;
 Das erfuhst du nicht in frohen Tagen,
 Daß so ferne dir die Heimat liegt,
 Armes Herz, du wirst sie nie erfragen,
 Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt.

Die freundliche Natur ist gestorben; die Unendlichkeit, in deren Arme der Dichter sich fallen lassen konnte, kehrt im ersten Vers der letzten Strophe zwar wieder, aber entleert in das Bild eines ewigen Darbens, das zum Ausdruck bringt, dass der Liebe, anders als noch in V 8, kein reales Gegenüber mehr antworten kann, sondern sie lediglich schattenhaften Figuren begegnet (VV 57f). Der ewige Kreislauf des Vergehens und Werdens der Natur lässt sich nicht mehr auf eine Erneuerung des menschlichen Lebens und der Gesellschaft applizieren: Zwar singt der Frühling noch sein tröstendes Lied des Wiedererwachens, des «Lebens Morgen» (V 55) vermag damit jedoch nicht mehr aufzublühen. Auch die Verortung des Menschlichen wie des Göttlichen im ewigen Zeitmaß der Wiederholung in der Natur ist nun zerbrochen. Als Konsequenz dessen sieht Hölderlin – und vielleicht ist dies eine der frühesten diesbezüglichen Stellen in seinem Werk – die Gefahr einer *Sprachlosigkeit*. Der vorletzte Vers spricht von etwas, das sich möglicherweise nicht mehr erfragen lassen werde, das nicht einmal mehr im Modus der Frage präsent werden könne: «Armes Herz, du wirst sie nie erfragen» (V 63).

Hölderlin sieht aber das Fallen in die zerstörerische Sprachlosigkeit nicht als einzigen Weg, er nennt auch eine Erfahrung, die in den Tagen der freundlichen Natur so nicht gemacht werden konnte. Es handelt sich um ein Bewusstwerden der Heimatlosigkeit, von der er sagt: «Das erfuhst du nicht in frohen Tagen» (V 61). Kann die Erfahrung, dass der Mensch weder in der Natur noch in einer Unendlichkeit der Zeit völlige Aufgehobenheit und Geborgenheit hat, auch in einen neuen Erfahrungshorizont übergeführt werden? Der Dichter gibt diesbezüglich zwei Hinweise: Er spricht von Gestaltung der *dürftigen Zeit* (vorletzte Strophe) und *Traum* (letzte Strophe). Versuchen wir nun, die spärlichen Hinweise, was mit diesen beiden Motiven gemeint sein könnte, im Gedicht aufzunehmen.

Die Gestaltung der Aussage vom Tod der Natur in der vorletzten Strophe (VV 49–52) läuft gerade nicht auf diesen Tod, sondern auf eine Zeit nach dem Ende hinaus: Zweimal beginnt der Dichter in unmittelbarer Folge einen Vers mit «Tot ist nun ...» (VV 49f), bevor er nach einer Erinnerung daran, wie einst der Himmel (das Göttliche) den Menschen erfüllte,

die Aussage über den Tod der Natur modifiziert: «Tot und dürftig, wie ein Stoppelfeld» (V 52). «Tot» als Ausdruck der Vernichtung kann eigentlich kein weiteres erklärendes Adjektiv neben sich dulden, dennoch fügt Hölderlin als Erweiterung das Wort «dürftig» an, und auf diese Bewegung muss die ganze Aufmerksamkeit fallen. Der Blick gleitet vom «tot» zum «dürftig» und stellt vor die Frage, was diesem «dürftig» entsprechen könne. Nach dem Auseinanderbrechen der Einheit der Zeiten, in denen sich das Göttliche nicht mehr zum Ausdruck bringen kann, und nach der Entleerung der Ewigkeit der Natur, folgt die *dürftige Zeit*. Der Dichter nähert sich über die Kindheit («erzog und stillte», V 49) und «jugendliche Welt» (V 50) an die Zeit des Stoppelfeldes (V 52) an, welche die Zeit der Reife ist – oder besser gesagt die Zeit nach der Reife, nach der Ernte, d.h. nach der Apokalypse. Um die Gestaltung dieser Zeit nach der Zeit und Ewigkeit wird es fortan gehen.

Zweimal war der Traum bereits vorgekommen, nämlich als «goldne Kinderträume» (V 41) und als «der Jugend goldne Träume» (V 59). Der Traum, von dem im letzten Vers (V 64) die Rede ist, muss nach Kind- und Jugendtraum dann wohl Traum des Erwachsenen sein, der nicht mehr golden, der vielmehr das ist, was bleibt und in seiner Ernüchterung genügen muss. «Traum» kann zunächst mit Mythos in Verbindung gebracht werden, zumal beide die Aufgehobenheit in einer geschlossenen Sichtweise der Welt bedeuten, zu der man sich nicht reflektierend in Beziehung setzen kann – wo das Bewusstsein zu träumen entsteht, ist man bereits im Erwachen; wo der Mythos nicht mehr als unmittelbar gültige Göttergeschichte verstanden wird, hat bereits ein Prozess der Aufklärung eingesetzt. Im letzten Vers des Gedichtes begegnet nun aber ein ernüchterter Traum, der mithin keine absolute Beheimatung mehr geben kann. Evoziert diese eigentümliche Gestalt des Traumes den Gedanken einer *neuen Mythologie*, die eine Mythologie nicht mehr der Natur und des Schicksals, sondern der Freiheit sein müsste, wie sie Schelling, Hegel und Hölderlin im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* formuliert haben? Wäre dies eine ernüchterte Erzählung, die sich gleichwohl allen Untergangspantasien wie einer zerstörerischen Sprachlosigkeit entgegensetzte?

In *Brot und Wein*, einem der wohl bedeutendsten Gedichte Hölderlins tauchen genau jene beiden Momente, die *dürftige Zeit* und der *Traum* unmittelbar hintereinander wieder auf: «Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. / Traum von ihnen ist drauf das Leben.» (V 114f) Und wenig später stellt der Dichter die Frage: «wozu Dichter in dürftiger Zeit?» (V 122) Ich möchte diese Vorbemerkungen zur Gottesfrage in Hölderlins früher Lyrik mit zwei offenen Fragen enden lassen: Wie sind Traum und dürftige Zeit miteinander zu vermitteln? Meint der Traum eine ernüchterte *Erzählung* in dürftiger Zeit, d.h. lässt sich aus einer geschichtstheologischen Perspektive

betrachtet der weitere Verlauf der Lyrik Hölderlins gerade als Versuch der Erzählung jener dürftigen Zeit und als Versuch, jener dürftigen Zeit eine Erzählung zu geben, verstehen?

ANMERKUNGEN

¹ Viele der folgenden Überlegungen nehmen Bezug auf ein Seminar zu *Hölderlins Auseinanderfallen der Götterwelt und Menschenwelt*, das im Sommersemester 2013 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien stattfand. Allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern möchte ich für die Möglichkeit, gemeinsam intensiv an Texten Hölderlins zu arbeiten, danken. Auf weitere Fußnoten werde ich verzichten, da es hier vor allem um Erträge aus den Diskussionen des Seminars geht.



PHILIP GECK · HEIDELBERG

GEHEILIGTE VORSTELLUNGSKRAFT

Zu C. S. Lewis' 50. Todestag

But in great literature I become a thousand men and yet remain myself. Like the night sky in the Greek poem, I see with a myriad of eyes, but it is still I who see. Here, as in worship, in love, in moral action, and in knowing, I transcend myself; and am never more myself than when I do.

Wenn ich große Literatur lese, werde ich zu tausend Menschen und bleibe doch ich selbst. Wie der nächtliche Himmel der griechischen Lyrik sehe ich mit unzähligen Augen, aber ich bin es, der sieht. Es ist wie die Anbetung Gottes, wie Liebe, Ethik, Erkenntnis: Ich überschreite mich selbst – und bin niemals mehr ich selbst, als wenn ich dies tue.

C. S. Lewis¹

Die Welt, die Clive Staple Lewis (1898–1963) bewohnte, war schön und lebendig, aufregend und unergründlich. Sie gehörte ihm nicht, er hatte sie nicht erfunden wie das phantastische Land *Boxen*, das er als kleiner Junge mit seinem Bruder erschuf. Damals kannte er diese Welt noch nicht. Als Jugendlicher entdeckte er ihre ersten Spuren in den abgründigen Geschichten der nordischen Mythologie und in Richard Wagners rauschhafter Musik. Er wurde süchtig nach den aufflackernden Momenten, in denen er aus seiner Einsamkeit herausgerissen wurde. Doch er merkte, dass ihn diese Momente unbefriedigt zurückließen und ihn nicht befreiten, sondern auf sich selbst zurückwarfen.

Das Buch, in dem Lewis schildert, wie er schließlich zum christlichen Glauben – und zur echten Welt – fand, nannte er: *Surprised by Joy*.² Als junger Mann begann er zu erahnen, dass es eine Freudenquelle gab, deren

PHILIP GECK, geb. 1987, Studium der Geschichte, Anglistik und Theologie in Freiburg i. Breisgau und Oxford. Student der evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg.



Spuren er bislang nur in blassen und verzerrten Abbildern erfahren hatte. Schließlich wurden seine jugendlichen Sehnsüchte erfüllt: durch die Begegnung mit dem dreieinen Gott, die Lewis' Sehnen weit übertraf und in ein vollkommen neues Licht stellte. Der christliche Glaube wurde für ihn zur Offenbarung und ließ ihn erkennen, wie die Welt wirklich ist: Tief gefallene Schöpfung eines herrlichen Gottes, Schauplatz des Dramas Jesu Christi – *deum de deo, lumen de lumine: incarnatus est, crucifixus est, et resurrexit* –, ächzende und auf Vollendung hoffende Kreatur. Das ist für Lewis *der* Mythos, oder besser: *das* Christus-Drama. Zu real, um eine menschliche Erfindung zu sein. «It has the master touch – the rough, male taste of reality, not made by us, or, indeed, for us, but hitting us in the face.»³ So lautet – im unnachahmlichen englischen Original – Lewis' Version von 1 Kor 2, 9: «Sondern es ist gekommen, wie geschrieben steht: Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben.»

Der christliche Glaube drängte sich ihm als wahr auf und führte ihn in die Freiheit von sich selbst. Er musste nicht mehr nach Erfahrungen gieren, in denen er nur sich selbst hatte spüren können. Die Freiheit des Christusgläubigen, sich selbst überschreiten zu dürfen und offen zu werden für die Welt und das Wirken Gottes: Das wurde zu einem Leitmotiv seines Lebens und Denkens.

Nicht weg von der Literatur, sondern hin zu ihr

Zusammen mit Gilbert Keith Chesterton gehört Lewis zu den meistgelesenen christlichen Denkern des 20. Jahrhunderts – zumindest in der anglophonen Welt. Er war wie Chesterton kein akademischer Theologe, und hatte auch nicht den Anspruch, einer zu sein. Lewis war Literaturwissenschaftler. Das Vertrauen in die Wahrheit und Wirklichkeit des christlichen Glaubens trieb ihn nicht weg von der Literatur, sondern hin zu ihr. Er suchte Gott mitten in der Welt auf – insbesondere in den vielen Welten der Literatur. Er las die großen Erzählungen der Menschheit und nahm ihre Perspektiven auf das menschliche Leben und Geschick ernst.

Homers archaische Odyssee, die altenglische Heldengeschichte von Beowulf, Dante Alighieris Höllenfahrt, John Miltons Epos vom verlorenen Paradies: Lewis' Denken ist gesättigt von den Erfahrungen und Motiven dieser Erzählungen. Es ist beeindruckend, wie er in den Welten der Literatur nicht den Blick auf *das* Christus-Drama verliert, sondern es in ihnen immer wieder findet. Auf eindrucksvolle Weise demonstriert dies sein Büchlein *A Preface to Paradise Lost*, in dem er Miltons Werk von 1667 – gegen den Strom zeitgenössischer Literaturkritik – wieder neu zum Sprechen bringen will.

Milton macht in seinem Hauptwerk den Versuch, die biblische Geschichte von Schöpfung und Fall in epische Form zu bringen. Lewis urteilt: «Es ist ein Gedicht, das die objektive Ordnung der Dinge darstellt, den Versuch der Zerstörung dieser Ordnung durch rebellische Eigenliebe, und die triumphierende Aufnahme dieser Rebellion in eine noch komplexere Ordnung. Das kosmische Drama – der ultimative Plot, in dem alle anderen Dramen Episoden sind – vollzieht sich vor unseren Augen.»⁴ Lewis ist davon überzeugt, dass man den literarischen Wert von *Paradise Lost* nur erfassen kann, wenn man diesen Anspruch Miltons als Leser probenhalber übernimmt und fragt, ob und wie es Milton gelingt, dieses kosmische Drama zur Geltung zu bringen.

Lewis' Vertrauen in die Wirklichkeit des Christus-Dramas lässt ihn aber auch die vorchristliche Literatur – die «Episoden» innerhalb des «ultimativen Plots» – wertschätzen. In Homers Heldengeschichten entdeckt er eine Welt, in der sich tragische Persönlichkeiten heroisch dem bedeutungslosen Auf und Ab des Schicksalslaufes stellen. Diese Welt nimmt er in ihrer Fremdheit ernst, anstatt aus ihr eine Handvoll unveränderlicher und letztlich banaler Wahrheiten zu destillieren. «In Wirklichkeit versteht man die Menschheit oder jede andere Allgemeinheit, indem man all ihre unterschiedlichen Ausprägungen studiert; indem man den Ästen des Baumes folgt, anstatt ihn zu fällen.»⁵ Wie seine Rede vom gewachsenen Baum zeigt, nimmt Lewis das ganze Bild – den Baum, «die Menschheit» – in den Blick. Und es ist dieser auf einmalige Weise gewachsene Baum, der ihn dazu zwingt, die einzelnen Äste zu sehen.

In gleicher Weise bleibt das kosmische Christus-Drama für Lewis gültig – doch die eigenartigen Wendungen, die gewachsenen Äste des Baumes, bleiben konkrete Episoden dieses Dramas. Sie gehören zu der großen Handlung des Christus-Dramas. Im Licht des Christus-Dramas werden sie aber auch als «Episoden» relativiert. Sie sind vorläufig. Sie müssen deshalb auch «entmythologisiert» und von religiöser Überhöhung befreit werden. Auch hier bleibt Lewis der guten christlichen Tradition treu, vorchristliche Kunst wie etwa die homerischen Epen «nicht als Götterkunde, sondern als Kulturgut»⁶ wertzuschätzen, im Umgang mit ihr vertrauter mit der eigenen Welt zu werden und im Licht des Christus-Dramas sogar aus ihnen zu lernen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Lewis' explizit theologische Texte so lebendig und realistisch sind. Sie werden vom Vertrauen in die Wahrheit des christlichen Glaubens getragen, die sich Lewis in der Welt und in den vielen Welten der Literatur und Menschheitsgeschichte aufgedrängt hat.

Von C. S. Lewis lernen

Gerade in diesem Punkt könnte Lewis hilfreiche Anknüpfungspunkte bereithalten. Der systematische Theologe Kevin Vanhoozer, ein Bewunderer

von C. S. Lewis, sagt: «Durch das Lesen lernen wir, unsere Welt zu bewohnen. Nicht die natürliche Welt, sondern die kulturelle Welt: Die Welt der Bedeutung.» Gleichzeitig diagnostiziert er im Blick auf die westlichen Christen des 21. Jahrhunderts: «Wir wollen der Bibel glauben, aber wir sind nicht dazu in der Lage, unsere Welt mit biblischen Augen zu sehen.»⁷ Vanhoozer fordert dazu auf, eine «geheiligte Vorstellungskraft» (*sanctified imagination*) einzuüben: Wir werden geheiligt, indem wir lernen, die Welt mit Gottes Augen zu sehen.

Dazu müssen wir sie aber auch wirklich wahrnehmen. Gerade gute Literatur – und natürlich auch Filme, Musik, bildende Kunst – kann uns das ermöglichen: Wir überschreiten uns selbst, nehmen neue Perspektiven ein und lernen unsere kulturelle Welt in ihrer Tiefe und Farbe kennen. «Wenn ich große Literatur lese, werde ich zu tausend Menschen und bleibe doch ich selbst. Wie der nächtliche Himmel der griechischen Lyrik sehe ich mit unzähligen Augen, aber *ich* bin es, der sieht.»⁸ Zu dieser Haltung gehört auch, Kunstwerke nicht einfach nur als Produkte bestimmter Künstler zu sehen – sondern als Werke, die von Menschen geschaffen wurden, nun aber ein unabhängiges Eigenes sind. Erst dann können wir die Kunstwerke selbst erfassen und uns auf ihre reichen Erfahrungswelten einlassen. Was treibt Shakespeares Macbeth zum Mord? Wie fühlt es sich an, Kafkas Herr K. zu sein? Ist das Auenland Tolkiens schön oder langweilig? Diese Fragen lassen uns unsere gewohnte Welt mit neuen Augen sehen und gerade darin vertrauter mit ihr werden.

Es ist interessant, dass C. S. Lewis solch einen Umgang mit Literatur in einem Atemzug mit der Anbetung Gottes, mit Liebe und ethischem Handeln nennen kann: «Es ist wie die Anbetung Gottes, wie Liebe, Ethik, Erkenntnis: Ich überschreite mich selbst – und bin niemals mehr ich selbst, als wenn ich dies tue.»⁹ Der Glaube an Jesus Christus befreit dazu, dem Anderen – Gott und seiner Schöpfung – begegnen zu können, ohne sich selbst zu verlieren.

Doch kann uns Kunst nicht auch weg von Christus führen, etwa wenn sie ihre Gottlosigkeit feiert? C. S. Lewis sagt: Nicht alles, was geschrieben wird, ist gute Literatur. Wir erkennen gute Literatur daran, dass sie uns aus unseren selbstbezogenen Bedürfnissen herausreißt und in ihre Welten hinführt. Er sagt auch: Man muss sich auf Kunst einlassen, sogar wenn sie den eigenen Überzeugungen erst einmal nicht entsprechen mag.

Ein Christusgläubiger steht auf dem einen Fundament Jesus Christus und sieht alles in seinem Bezug zu Christus – auch die Verirrungen der Schöpfung. Wenn Literatur menschliche Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, kann uns diese befremden und abstoßen. Sie kann uns jedoch nicht von Christus entfremden, der in *unsere* Welt gekommen ist. Was das bedeutet, kann nur erahnen, wer die Welt auch wahrnimmt. Diese Welt – und keine

andere – begegnet uns auch in der Bibel. Dort bezeugen Menschen, getrieben vom Heiligen Geist und im Angesicht des Handelns Gottes, in ihrer Welt das Christus-Drama. Sie nehmen «alles Denken gefangen in den Gehorsam gegen Christus» (2 Kor 10, 5) und sortieren die Welt trotzdem nicht in ideologische Schubladen.

Clive Staple Lewis, am 22. November 1963 verstorben, hat durch sein Leben und Denken auf eindruckliche und verheißungsvolle Weise vermittelt, was es heißt, als Christ in unserer kulturellen Welt zu leben. In seinen Spuren sind wir heute dazu herausgefordert, unsere Welt neu wahrnehmen zu lernen: Sei es, um uns selbst zu überschreiten, sei es, um für die Wahrheit und den Realismus des Christus-Dramas in dieser unserer Welt sensibel zu werden. So lernen wir, als Christuskgläubige in unserer Welt zu leben – der Welt der Schöpfung und Sünde, der Erlösung und Vollendung; der Welt, die in Christus und auf ihn hin geschaffen worden ist.

ANMERKUNGEN

¹ Clive Staple LEWIS, *An Experiment in Criticism*, Cambridge 1961, 141. Alle folgenden Übersetzungen aus dem Englischen durch den Verfasser.

² DERS., *Surprised by Joy – the shape of my early life*, London 1955.

³ DERS., *The Problem of Pain*, Glasgow 1940, 13. Der Ausdruck »Mythos«, den Lewis hier verwendet, ist etwas missverständlich. An anderer Stelle spricht er von der »cosmic story«, was im Deutschen wohl am Besten als »kosmisches Drama« widerzugeben ist (s.u.). Vgl. DERS., *A Preface to Paradise Lost*, Oxford 1942, 132. Dem Mythos-Begriff mangelt es an der narrativen Dynamik, die sich aus dem sich in der Geschichte und darüber hinaus vollziehenden »kosmischen Drama« ergibt. Weil Christus der Mittelpunkt dieses Dramas ist, wird im Folgenden vom »Christus-Drama« gesprochen. In der Theologie wird der Begriff des Dramas bekanntlich für Hans Urs VON BALTHASAR wichtig, aber auch für den protestantischen Theologen der Gegenwart Kevin VANHOOZER. Es ist wohl kaum ein Zufall, dass beide Bewunderer von Lewis sind. Balthasar hat dessen Bücher *Die Abschaffung des Menschen* (1983) und *Was der Laie blökt. Christliche Diagnosen* (1977) mit Einführungen versehen und im Johannes Verlag herausgegeben. Vanhoozer hat zu Lewis publiziert, etwa: »On Scripture«, in: *Cambridge Companion to C. S. Lewis*, Cambridge 2010, 75–88.

⁴ LEWIS, A Preface (s. Anm. 3), 132.

⁵ Ebd., 65.

⁶ Christoph SCHWÖBEL, *Wiederverzauberung der Welt? Die Transzendenz der Kultur und die Transzendenz Gottes*, in: DERS., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011, 321–353, 352. Schwöbel nennt in diesem Aufsatz Lewis' eigenes literarisches Werk, *Narnia*, als Beispiel einer gelungenen Verbindung von »kultureller Transzendenz« und »Gottes Transzendenz«, in der die Unterscheidung von Schöpfung und Schöpfer, von »magic« und »deeper magic still«, gewahrt bleibe. Dies steht nach Schwöbel in starkem Kontrast zu der pseudoreligiösen und künstlichen »Wiederverzauberung der Welt«, die unsere Gegenwart kennzeichnet.

⁷ Vgl. <http://thegospelcoalition.org/blogs/justintaylor/2012/03/07/vanhoozer-on-developing-a-sanctified-imagination/> (abgerufen am 3. Juli 2013). Vanhoozers bekanntestes Werk ist *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Westminster 2005.

⁸ LEWIS, *An Experiment* (s. Anm. 1), 141.

⁹ Ebd.

NACHRUF

Am 11. Juli ist unser langjähriges Redaktionsmitglied Dr. theol. habil. MICHAEL FIGURA im Alter von 70 Jahren verstorben. Nach Studien in Mainz und Rom promovierte er in Theologie in Freiburg i. Br. bei Karl Lehmann mit einer Arbeit über Henri de Lubac (*Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln 1979) und habilitierte sich dann bei ihm mit einer Schrift über das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (Freiburg i. Br. 1984). Von 1986–1997 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und anschließend Bistumstheologe in Mainz. Nach längerer schwerer Krankheit übernahm er bis zu seinem Tod ein Landpfarramt.

Seit 1991 gehörte er dem Redaktionsbeirat unserer Zeitschrift an, für die er bis 2012 insgesamt 37 theologische Beiträge schrieb, namentlich aus dem Gebiet der Ekklesiologie und der Theologie der Kirchenväter. Regelmäßig nahm er als Vertreter der deutschen *Communio* an den internationalen Treffen der *Communio*-Redaktionen teil und brachte auch dort seine theologische Kompetenz ein. Gerne wies er auf die theologische Dimension eines Themas hin und mahnte zur Berücksichtigung der kirchlichen Tradition. Die Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* verliert mit Michael Figura einen ihrer treuesten Mitarbeiter und ihren theologischen Mentor.

NEUES MITGLIED DER REDAKTION

Seit diesem Frühjahr wird die redaktionelle Arbeit für die *Communio* durch Dr. ANDREAS BIERINGER (geb. 1982) unterstützt. Er studierte Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg. Im vergangenen Jahr erfolgte die liturgiewissenschaftliche Promotion in Wien über die Liturgische Erneuerung in den Vereinigten Staaten. Seit 2013 ist er wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Würzburg.

Die Redaktion

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Washington D.C.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
herausgegeben von v. z. w. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUESTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
herausgegeben vom INSTITUIÇÃO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
DE LENGUA HISPANA PARA AMERICA LATINA
Im Verlag EDICIONES COMMUNIO LTDA., Santiago de Chile

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
herausgegeben von ASSOCIAÇÃO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

اللقاء: REVUE CHRÉTIENNE INTERNATIONALE, BEIRUT/PARIS

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO
herausgegeben von SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, Ljubljana

COMMUNIO. NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT
herausgegeben von der Gemeinnützigen Stiftung COMMUNIO ALAPÍTVÁNY, Budapest

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
herausgegeben von COMMUNIO ASOCIACIÓN CIVIL, Buenos Aires

МІЖНАРОДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСПИС СОПРИЧАСТЯ
Im Verlag МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ, Lemberg

MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
herausgegeben von SDRUŽENI COMMUNIO, Prag

Impressum: Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«. Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistentz: Tobias Mayer, Universität Wien, Institut für Dogmatische Theologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien. E-Mail: info@communio.de. Verlag: Schwabenverlag, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern. Abonentenservice und Vertrieb: Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern, Telefon: 0711/4406-140, Fax: 0711/4406-138; E-Mail: petra.haertel@schwabenverlag.de; Internet: www.communio.de. Herstellung: Auer Buch + Medien GmbH, Donauwörth.

Die Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zwei-monatlich. Bezugspreis: Einzelheft Euro 8,50; Jahresabonnement (sechs Hefte) Euro 39,60; für Studenten Euro 23,-; alle Preise zuzüglich Versandkosten. Das Abonnement gilt als verlängert, wenn eine schriftliche Kündigung nicht bis zum 15. November eines Jahres erfolgt. Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nur dann zurückgeschickt, wenn Rückporto beiliegt.

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden dabei von Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Credo

.....

- | | |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Jan-Heiner Tück | Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede |
| Dorothea Sattler | Geboren, um zu sterben? Der Lebensweg Jesu Christi und der Glaubensweg der Menschen |
| Bertram Stubenrauch | Ich glaube an den Heiligen Geist... |
| Peter Henrici | Wie kann man heute noch an Gott glauben? Überlegungen eines philosophierenden Bibellesers |
| Jörg Splett | «Ich glaube – hilf meinem Unglauben!» |
| Meik P. Schirpenbach | Vom Glaubensreichtum einer glaubensarmen Zeit |
| Christian Hillgruber | Gefährdungen der Religionsfreiheit in den säkularen Gesellschaften Europas |

Perspektiven

.....

- | | |
|------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| Walter Kardinal Kasper | Die liturgische Erneuerung – die erste und sichtbarste Frucht des Konzils |
| Frère Richard | Kinder, Kleine, Unmündige und Geringe im Matthäusevangelium |
| Vojtěch Novotný | Die Treue des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes |

EDITORIAL

Glaube – so schreibt Papst Franziskus in seinem Brief an den Journalisten Eugenio Scalfari, den die italienische Zeitung «La Repubblica» im September 2013 abdruckte – Glaube entstehe «aus der Begegnung mit Jesus». Im Kern sei Glaube lebendige Erinnerung, persönliche Zeugenschaft Jesu: die Bereitschaft, sich von der existenziellen Begegnung mit Jesus innerlich umzuwandeln, neu ausrichten und mit der Verheißung neuen Lebens in alle Welt senden zu lassen. «Sich den liebenden Blick und die Entscheidung Jesu für die Liebe zu eigen zu machen, seine Weise zu sein, zu denken und zu handeln. Das ist Glaube.» Der 89jährige Scalfari, ehemals Chefredakteur von «La Repubblica», hatte 2 Monate zuvor dem Papst in einem offenen Brief seine Anfragen an den christlichen Gottesglauben, aber auch seine Faszination gegenüber Jesus von Nazareth bekundet. Franziskus steht Scalfari klar und umsichtig Rede und Antwort über die Hoffnung, die ihn als Christ erfüllt. Dies geschieht nicht in besserwisserischer Manier, sondern, wie er in den abschließenden Grußzeilen formuliert, «provisorisch», aber «aufrichtig und vertrauensvoll». Der Vertreter der höchsten kirchlichen Lehrautorität antwortet, indem er von seiner eigenen Erfahrung spricht, im Bewusstsein, dass das Widerfahrnis Gottes, aus der heraus im Menschen Glaube wachsen kann, dem einzelnen nicht verfügbar ist. Der Gläubige, zitiert er aus der maßgeblich noch von Benedikt XVI. erarbeiteten Enzyklika *Lumen fidei*, dürfe auch deshalb «nicht arrogant» sein; «im Gegenteil, die Wahrheit lässt ihn demütig werden, da er weiß, dass nicht wir sie besitzen, sondern vielmehr sie es ist, die uns umfängt und uns besitzt. Weit davon entfernt, uns zu verhärten, bringt uns die Glaubensgewissheit in Bewegung und ermöglicht das Zeugnis und den Dialog mit allen» (Nr. 34).

Nicht nur das Format des offenen Briefs, sondern auch Franziskus' Beschreibung des Glaubens als persönliche Begegnung mit Jesus, der Gottes Güte und Barmherzigkeit verkörpert, ist samt ihren Konsequenzen für Glaubenshermeneutik und Religionsdialog von traditionalistischer Seite als verstörend unverbindlich, lax und tendenziell relativistisch angegriffen worden. Glaube als lebendige Begegnung zu begreifen entspricht freilich genau jener Wendung, die das Credo, also das Bekenntnis des christlichen Glaubens, im Kern ins Wort bringt. Noch einmal *Lumen fidei*: Es geht beim Glaubensbekenntnis der Kirche «nicht so sehr darum, seine Zustimmung zu einer Sammlung von abstrakten Wahrheiten zu geben. Im Gegenteil, durch

das Bekenntnis des Glaubens tritt das ganze Leben ein in einen Weg hin auf die volle Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Wir können sagen, dass beim Credo der Glaubende eingeladen wird, *in das Geheimnis einzutreten, das er bekennt, und von dem verwandelt zu werden, was er bekennt*» (Nr. 45). Das Christentum bekennt den Gott, der sich nahbar macht, der sich in menschlicher Geschichte und in menschlicher Gestalt zu erfahren gibt und der den, der sich von seiner Liebe treffen lässt, in die Weggenossenschaft Jesu mit allen Menschen hineinruft. Gott zu glauben formuliert das christliche Credo entsprechend als Bewegung: «Credo *in* Deum, Patrem omnipotentem [...] Credo *in* unum Dominum Iesum Christum [...] Credo *in* Spiritum Sanctum [...]» Nicht einfach, *dass* Gott ist, bekennt daher, wer das Credo spricht. Sondern, so ist zumindest die Sprachpragmatik dieses Bekenntnisses zu verstehen, er lässt sich hineinnehmen in die Wirklichkeit dieses Gottes, der seinen Geschöpfen in seinem Sohn Anteil gibt an dem, was er selbst ist: Liebe.

Das «Jahr des Glaubens», das am 11. Oktober 2012, dem fünfzigsten Jahrestag der Eröffnung des Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils, begonnen hat, geht in diesen Tagen mit dem Hochfest Christkönig am 24. November 2013 zu Ende. Es sollte der Vertiefung und Vergewisserung des christlichen Glaubens dienen – seiner zentralen Inhalte ebenso wie seiner Vollzugs- und Ausdrucksformen in Liturgie und Alltag in der Gemeinschaft der Kirche in der heutigen Zeit. Diesem Anliegen widmet sich auch das vorliegende Heft: In einem ersten Teil geht es darum, das christliche Glaubensbekenntnis und seine zentralen Weichenstellungen für Leser unserer Tage zu erschließen. So wenig sich Glaube auf gewusste Inhalte reduzieren lässt, so sehr ist das Christentum doch eine Religion des Credo, eine Gemeinschaft von Menschen, deren *Communio* ganz wesentlich vom gemeinsam vollzogenen und bekannten Gottesglauben bestimmt ist. Nicht von ungefähr ist die Tauberneuerung des Credo regelmäßiger Bestandteil der sonntäglichen Eucharistiefeier. Sie verbindet die feiernde Gemeinde im selben Bekenntnis und schlägt die Brücke zur Kirche aller Zeiten und Orte. *Jan-Heiner Tück*, *Dorothea Sattler* und *Bertram Stubenrauch* loten, der trinitarischen Struktur des Credo folgend, das christliche Bekenntnis zu Gott, dem allmächtigen Vater aus, der sich in Jesus Christus zu unserem Heil ein für alle Mal als er selbst kundgetan hat und der im Heiligen Geist die Welt mit seiner Gegenwart erfüllt. Der zweite Teil des Heftes widmet sich aktuellen Fragen des Glaubens in unserer Zeit und Gesellschaft. *Peter Henrici* nimmt den Gottes- und Schöpfungsglauben philosophisch in den Blick. Er thematisiert mögliche Konfliktpunkte zwischen der religiösen und einer naturwissenschaftlich geprägten Weltsicht und stellt Weichen für einen vor der Vernunft verantworteten Glauben an den Gott, der nicht nur als Schöpfer des Universums, sondern als Vater Jesu Christi bekannt

wird. *Jörg Splett* macht sich um die Klärung und Schärfung einschlägiger Begriffe verdient. Glaube ist keine Sonderform des Wissens, sondern ein Begegnungs- und Vertrauensverhältnis. Folglich wäre auch der Glaubenszweifel, d.h. die Anfechtung und letztlich Suspension des Gottvertrauens, missverstanden, setzte man ihn in eins mit Schwierigkeiten, einzelne Glaubensinhalte zu verstehen. *Meik P. Schirpenbach* stellt gegen vielfaches Lamento gegenüber dem angeblich grassierenden Glaubensschwund unserer Tage die Kraft eines (paulinisch) «schwachen» und existenziell angreifbaren Glaubens heraus. Unabgeschlossenheit und Fraglichkeit letzter (Selbst-) Gewissheit, welche den Glauben vieler Zeitgenossen prägen, dürften dem biblischen Glauben in mancher Hinsicht näher sein als die Scheinsicherheit nie bezweifelter Glaubenssätze und festgefügtter kirchlicher Strukturen. *Christian Hillgruber* thematisiert die öffentliche Dimension des Glaubens und analysiert Gefährdungen der (positiven) Religionsfreiheit in westlichen Demokratien: die Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum (Bsp. Kruzifixurteile), sodann Konfliktpunkte, die im Zuge einer rigorosen Antidiskriminierungspolitik aus abnehmender Kongruenz von Gesetz und religiös begründeten Wertvorstellungen entstehen können (Bsp. Ehe- und Familienpolitik), und schließlich das wachsende öffentliche Unverständnis gegenüber religiös motiviertem, aber von der Norm abweichendem Verhalten (Bsp. Beschneidungsdebatte).

Mögen die Beiträge dieses Heftes zum Abschluss des Jahres des Glaubens Anregungen bieten, die Kraft und die Weite, aber auch mögliche Hürden des Credo neu zu bedenken und das Glaubensleben vor Ort und das eigene Gottvertrauen zu vertiefen!

Julia Knop

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

DIE ALLMACHT GOTTES UND DIE OHNMACHT DES GEKREUZIGTEN

Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede

Liebe allein ist allmächtig.
Maurice Blondel¹

Das apostolische Glaubensbekenntnis, das in der eucharistischen Liturgie Sonntag für Sonntag gebetet wird, hebt sich von der diffusen Religiosität unserer Tage durch seine inhaltliche Bestimmtheit ab. Es beginnt mit dem Satz: «Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.» Der Gott, den der Glaube bekennt, wird nicht nur als Vater, sondern auch als Pantokrator bekannt, und das Attribut der Allmacht wird schöpfungstheologisch näher bestimmt. Gott erweist sich gerade darin als mächtig, dass er alles, was ist, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt, erschaffen hat. Nichts von dem, was ist, existiert aus sich selbst; alles, was ist, verdankt sich im Letzten der Schöpfertätigkeit Gottes. Die Kirchenväter haben diesen Gedanken schon früh gegenüber dem gnostischen Dualismus zur Geltung gebracht und die Denkfigur der *creatio ex nihilo* entwickelt. Anders als ein Künstler, der durch Formung eines bereits vorliegenden Stoffes kreativ tätig wird, schafft Gott aus dem Nichts. Seine Schöpfertätigkeit findet keine Grenze durch einen bereits bestehenden Urstoff. So heißt es bei Irenäus von Lyon: «Menschen können nicht aus dem Nichts etwas machen, sondern nur aus vorhandener Materie; Gott dagegen ist den Menschen gerade darin überlegen, dass er die Materie für seine Schöpfung, die vorher nicht da war, selbst kreierte.»² Und Augustinus erläutert die göttliche Omnipotenz: «Wer ist allmächtig, wenn nicht der, der alles kann – *Qui est autem omnipotens nisi qui omnia potest.*»³

Heute ist die Rede vom allmächtigen Vatergott vielfältigen Rückfragen ausgesetzt:

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

(1) Die feministische Theologie äußert den Vorbehalt, das altkirchliche Bekenntnis sei einem patriarchalen Gottesbild verhaftet und sei revisionsbedürftig. Die jahrhundertelange Unterdrückung von Frauen durch Männer dürfe nicht durch die Rede vom allmächtigen Vatergott sakral überhöht und ideologisch befestigt werden. Die Empathie Gottes mit den Ohnmächtigen und Leidenden müsse stärker betont werden, dabei gelte es, mütterliche Züge in den Gottesbegriff einzuzeichnen.⁴

(2) Weiter wird im Sinne der Religionskritik der Verdacht vorgebracht, der machtversessene moderne Mensch projiziere seine Omnipotenzphantasien auf Gott. Die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, der tun und lassen könne, was er will, sei ein Begriffsgötze des Menschen. Oder machtkritisch gewendet: Wenn Menschen im Namen des allmächtigen Gottes agieren, betreiben sie nur allzu oft eine theologisch verbrämte Selbstermächtigung, die es aufzudecken und abzuwehren gilt.⁵

(3) Schließlich gibt es Rückfragen, die angesichts der abgründigen Leidensgeschichte gestellt werden und eine Nähe zum Theodizeeproblem aufweisen. Warum greift Gott nicht ein, um das Leiden zu beenden, wenn er allmächtig ist und es doch könnte? Oder kann er es etwa nicht, weil er selbst dem Bösen ohnmächtig gegenüber steht?⁶

Das apostolische Glaubensbekenntnis spricht von Gott als allmächtigem Vater und nimmt so ein Grundwort der biblischen Offenbarung auf. Jesus selbst hat Gott im Rahmen seiner Verkündigung vom Kommen der Gotesherrschaft als Vater bezeichnet und seine Jünger das Vaterunser zu beten gelehrt. Der Gott Jesu Christi ist der barmherzige Vater, der die Freiheit seiner Söhne und Töchter achtet, sie aber auch nach Irrwegen zur Um- und Rückkehr in sein Vaterhaus einlädt. Diese Botschaft von der Vaterliebe Gottes im Kontext einer Gesellschaft zu verdeutlichen, die weithin vaterlos geworden ist oder ein eher negativ besetztes Verständnis vom Vater ausgeprägt hat, gehört zu den Herausforderungen heutiger Theologie. Statt diese Herausforderung hier weiter zu bearbeiten,⁷ möchte ich im Folgenden die dritte Rückfrage aufgreifen und die Rede vom allmächtigen Gott vor dem Hintergrund der abgründigen Leidensgeschichte näher beleuchten. Dazu greife ich auf einen viel beachteten Vortrag des jüdischen Religionsphilosophen Hans Jonas (1903–1993) zurück, der unter dem Titel *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* veröffentlicht wurde und sich für einen Abschied vom allmächtigen Gott ausspricht (1). Jonas' Vorstoß hat freilich die Rückfrage provoziert, ob ein der Geschichte gegenüber ohnmächtiger Gott noch Gott genannt werden könne. Gerade um der Opfer der Geschichte willen, so die Kritiker, müsse an der Allmacht Gottes festgehalten werden, denn nur ein starker Gott könne die Hoffnung auf Rettung der Toten garantieren. Diesem Gott müsse dann allerdings auch die Letztverantwortung für die menschliche Freiheitsgeschichte zugesprochen werden, weshalb eine Wiederbelebung

der Klage, ja Anklage Gottes gefordert wird (2). Dieses Plädoyer für die Allmacht Gottes nimmt allerdings eine gewisse Verdunklung des Gottesbegriffs in Kauf, wenn es dem göttlichen Geschichtshandeln unberechenbare Seiten attestiert. Für eine christliche Gotteslehre, die im johanneischen Satz «Gott ist Liebe» (1 Joh 4, 8.16) ihre theologische Verdichtung findet, ist eine solche Verdunklung des Gottesbegriffs deshalb problematisch, weil sie nicht hinreichend bedenkt, dass sich der allmächtige ewige Gott mit der Ohnmacht des Gekreuzigten rettend identifiziert hat. Wenn es zutrifft, dass sich Gott in Leben, Tod und Auferweckung des Menschen Jesus von Nazareth ein für alle mal ausgesprochen hat, dann ist das Kreuz die Manifestation der göttlichen *compassio* mit den Leidenden. Gerade darin aber liegt ein Anstoß für die christliche Gottesrede: Wie an der Ohnmacht des Gekreuzigten Gottes unbedingte Solidarität mit den Leidenden deutlich wird, so an der Auferweckung des Gekreuzigten Gottes Leid und Tod überwindende Macht (3).

1. Abschied vom allmächtigen Gott – der Vorstoß von Hans Jonas

Hans Jonas hat seine Überlegungen zum Gottesbegriff nach Auschwitz erstmals 1984 als Dankesrede für die Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelesen. Zur Wahl seines Themas wurde er durch das gemeinsame Schicksal der Mutter des Stifters und seiner eigenen Mutter veranlasst, die beide in Auschwitz ermordet wurden. Er versteht seinen Beitrag als «eine jüdische Stimme»⁸, die dem verhallten Schrei der Opfer Ausdruck verleiht. Dieser biographisch-existentielle Hintergrund verleiht seinen Überlegungen eine seltene Eindringlichkeit, die auch dann präsent bleibt, wenn er die Frage, was es mit Gott auf sich habe, «durch ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie»⁹ beantwortet. Als Philosoph ist er sich im Klaren darüber, die Grenzen des theoretisch Wissbaren zu überschreiten, allerdings gebe es Fragen, von denen die Vernunft gar nicht lassen könne. Die Gottesfrage, die sich angesichts der Wucht einmaliger und ungeheuerlicher Erfahrung neu stelle, sei eine dieser unabweisbaren Fragen.

Zunächst geht Jonas auf das Problem der Besonderheit von Auschwitz ein: «Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben? Und was im besonderen hat es dem hinzugefügt, was uns Juden aus tausendjähriger Leidengeschichte bekannt ist und einen so wesentlichen Teil unserer kollektiven Erinnerung ausmacht?»¹⁰ Die Hiobsfrage ist im Judentum verwurzelt, auch wenn das Buch Hiob in der Geschichte des Judentums unterschiedliche Rezeptionsphasen durchlaufen hat.¹¹ Doch die klagende

Rückfrage nach Gott hat sich durch Auschwitz verschärft. Die Vernichtung der Juden radikalisiert nicht nur ganz allgemein die Theodizeefrage, sie hat vor allem auch angesichts der Erwählung Israels einschneidende Bedeutung: Die tradierten religiösen Deutemuster für das Leiden (Strafe für die Verletzung des Bundes; Zeugenschaft für die Heiligkeit des Namens [*kiddusch ha schem*]) scheinen nicht mehr tragfähig zu sein. Man muss sich in diesem Zusammenhang erneut klarmachen, dass die Juden nicht aufgrund irgendwelcher Delikte, die sie sich hätten zu Schulden kommen lassen, und auch nicht aufgrund politischer oder religiöser Überzeugungen deportiert, interniert und vernichtet wurden, sondern schlicht und einfach deswegen, weil sie Juden waren. Der nationalsozialistische Rassenwahn, der Säuglinge und Greise, Männer und Frauen gleichermaßen umfasste, bestritt den Juden das elementare Recht, zu leben und zu atmen. Ihre «Schuld» bestand darin, geboren zu sein. Daher spricht Jonas davon, die Erwählung des Volkes Gottes sei geradezu ins Gegenteil umgeschlagen und zum Fluch geworden.¹²

Wie aber konnte Gott dies geschehen lassen? Diese Frage hat für jüdisches Denken, wie Jonas bemerkt, noch einmal ein anderes Gewicht als für christliches, das das wahre Heil vom Jenseits erwarte.¹³ Für jüdisches Denken hingegen sei das Diesseits der Ort der göttlichen Schöpfung, Gerechtigkeit und Erlösung. Gott sei Herr der *Geschichte* und daher stelle Auschwitz den überlieferten Gottesbegriff in Frage. An diesem Problem entzündeten sich seine Überlegungen, die «gleichsam nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Geschichte fragen, in der Auschwitz geschehen konnte»¹⁴. Dabei geht Jonas davon aus, dass der traditionelle Glaube an Gott als den Herrn der Geschichte wohl fallengelassen werden müsse.¹⁵ Er sei mit dem faktischen Geschichtsverlauf nicht mehr in Einklang zu bringen.

Deshalb versucht Jonas, schon die Schöpfung der Welt so vorzustellen, dass die Erfahrung von Auschwitz theologisch artikulierbar wird. Er bedient sich dazu eines hypothetischen Mythos': «Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück.» Eine totale Selbstweggabe Gottes an die Welt und an die Geschichte steht am Anfang. Gott steht seitdem der Welt und ihrer Evolution ohnmächtig gegenüber. «Damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie»¹⁶. Durch diese rückhaltlose Selbstentäußerung ist Gott abhängig vom Prozess der sich entfaltenden Welt, auf der

die vielfältigen Formen des Lebens entstehen, zuletzt auch der Mensch, in dem die Transzendenz gleichsam zu sich selbst erwacht.

Die theologischen Implikationen dieses Mythos' sind weitreichend, und Jonas selbst hat sie in einem Kommentar, der das Bildliche ins Begriffliche übersetzt, transparent gemacht. Die erste Abweichung vom überlieferten Gottesverständnis besteht darin, dass Gott als ein leidender vorgestellt wird. Nicht nur der Mensch leidet in der Schöpfung, auch *Gott leidet an der Schöpfung*, und zwar von allem Anbeginn an, er wird durch das Geschehen in der Welt affiziert, ja in seinem Wesen alteriert. Diese Vorstellung eines leidenden Gottes unterscheidet sich von christlicher Kreuzestheologie, für die Gottes Sohn einmal auf Golgotha gelitten hat, sie steht ebenfalls in Spannung zur biblisch bezeugten Majestät und Herrlichkeit Gottes, die in das Leid der Geschichte nicht verstrickt ist.

Darüber hinaus zeichnet der Mythos das Bild eines *werdenden Gottes*, der nicht schon immer im Besitz der Fülle des Seins ist. Sein Verhältnis zur Zeit und zur sich entwickelnden Welt kann in Begriffen der philosophischen Gotteslehre, für die die Attribute der Unveränderlichkeit, Überzeitlichkeit und Apathie kennzeichnend sind, nicht angemessen ausgesagt werden. Der Gott, den der Mythos skizziert, wächst mit der sich anhäufenden Ernte der Zeit.

Weiter ist er ein sich *sorgender Gott*, der die Welt nicht einfach ihrem Geschick überlässt. Allerdings betont Jonas, dass er in seiner Sorge um die Welt ein gefährdeter Gott ist, der ein Risiko mit unabsehbarem Ausgang eingegangen ist: «Etwas hat er anderen Abenteurern zu tun gelassen und hat damit seine Sorge von ihnen abhängig gemacht.» Mit dieser Selbst-Depotenzierung Gottes ist die Ermächtigung der Menschen verbunden, und das Risiko Gottes liegt darin, dass er sich selbst in seiner Sorge für die Welt vom Handeln der Menschen abhängig gemacht hat. Weil Gott im Akt der totalen Kenose darauf verzichtet hat, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren, ist er kein allmächtiger Gott, sondern ein ohnmächtiger, der auf seine Schöpfung zutiefst angewiesen ist.

Mit der Kritik am Allmachtsattribut ist das Zentrum der Überlegungen zum «Gottesbegriff nach Auschwitz» erreicht. Jonas führt diese Kritik auf zwei Ebenen. *Auf logisch-ontologischer Ebene* hebt er hervor, dass Macht sinnvoll nur gedacht werden kann, wenn sie sich auf andere bezieht und von ihnen begrenzt wird. Der Begriff absoluter Macht erscheint ihm inkonsistent: Absolute Macht kann sich auf nichts beziehen, was ihr entgegensteht, sie würde sonst selbst begrenzt. Absolute Macht ist gegenstandslos; gegenstandslose Macht aber ist machtlos; also hebt sich der Begriff der Allmacht selbst auf. Macht kann deshalb nach Jonas nur relational und mindestens zweipolig gedacht werden (schon hier sei darauf hingewiesen, dass die christliche Trinitätstheologie von Relationen in Gott spricht).

Gewichtiger noch erscheint der *religiös-theologische* Einwand gegen die Allmacht. Angesichts der geschichtlichen Erfahrung des Bösen kann von einem guten Gott, dessen Wirken für den Menschen auch nur ansatzweise verstehbar sein soll, nur dann die Rede sein, wenn er nicht allmächtig ist. «Nur von einem gänzlich unverstehbaren Gott kann gesagt werden, dass er zugleich absolut gut und absolut allmächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist.»¹⁷ Will man aber an der Verstehbarkeit und Güte als unveräußerlichen Prädikaten Gottes festhalten – und Gott ist nach der Offenbarung seiner Gebote und seines Gesetzes nicht gänzlich unverständlich –, dann muss man die Allmacht fallen lassen. Diese Konsequenz betrifft auch die Frage, ob Gott die Einschränkung seiner Macht jeder Zeit widerrufen könne, um in den Weltprozess einzugreifen. Ein gütiger Gott, der zugleich mächtig ist, hätte – so Jonas – angesichts der Gräueltaten interveniert. «Doch kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott.» Die Tatsache, dass Gott nicht interveniert hat, zeigt für Jonas, dass er es nicht konnte. «Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein. Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Welt Dinge begeben hat.»¹⁸

Jonas ist sich bewusst, dass er mit dieser Konzeption eines dem Weltprozess gegenüber ohnmächtigen Gottes vom jüdischen Glauben an Gott als den souveränen Herrn und Richter der Geschichte abweicht, wie er etwa in den dreizehn Glaubenslehren des Maimonides festgehalten ist, die im synagogalen Gottesdienst gesungen werden. Er erinnert aber zugleich an eine weniger dominante Traditionslinie, die im 20. Jahrhundert vor allem durch Gershom Scholem¹⁹ neu erschlossen wurde und in die sich sein Versuch einschreibt: die «hoch originelle[n] und sehr unorthodoxe[n] Spekulationen»²⁰ der lurianischen Kabbala und deren Idee vom Zimzum, der Selbstbeschränkung und des Rückzuges Gottes. Die lurianische Kabbala hatte den Schöpfungsakt als Selbstkontraktion Gottes gedeutet, um neben Gott überhaupt die Möglichkeit geschöpflichen Seins denken zu können. An diese Lehre knüpft Jonas in seinem Versuch an, wenn er die Selbstbeschränkung Gottes durch die Schöpfung aus dem Nichts als Grund für dessen Schweigen in Auschwitz anführt.²¹ Anders aber als die kabbalistische Tradition, die trotz der Idee des Zimzum an der göttlichen Souveränität über der Geschichte festhielt, begreift Jonas diese Kontraktion Gottes als rückhaltlose Entäußerung, als totale Kenose: «Die Zusammenziehung ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet. [...] Nachdem Gott sich ganz in die werdende Welt hinein gab, hat er nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.»²²

Jonas' Überlegungen zum Gottesbegriff nach Auschwitz münden damit ein in eine Entlastung Gottes. Der Vorwurf, dass Gott für die Gräueltaten in der Schöpfung verantwortlich sei, kann jedenfalls angesichts eines ohnmächtigen Gottes nicht mehr sinnvoll vorgetragen werden. Der Mythos von der totalen Selbstweggabe Gottes leistet damit so etwas wie eine Theodizee²³, deren bedrängende Rückseite die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen ist. Denn die Depotenzierung Gottes erfolgt um der Ermächtigung des Menschen willen, der durch verantwortliches Handeln das gefährdete Projekt der Welt zu einem guten Ende führen soll. Wohl nicht ganz zufällig ist Hans Jonas einem breiteren Publikum vor allem als Philosoph des *Prinzips Verantwortung* bekannt geworden²⁴, das den technologischen und ökologischen Krisen durch ethische Selbstbegrenzung des Menschen begegnen will.²⁵ Die auffällige Resonanz seines Versuchs zum Gottesbegriff nach Auschwitz im Raum der christlichen Theologie hingegen dürfte darin begründet sein, dass Jonas eine ebenso authentische wie theologisch klar umrissene Antwort auf das Theodizeeproblem vorgetragen hat, die allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist.²⁶

2. «Ich schaffe Finsternis und Unheil» – der Einspruch gegen die Rede vom ohnmächtigen Gott (Walter Groß und Karl-Josef Kuschel)

Eine der Rückfragen wurde im Namen der Opfer vorgebracht: Ist eine Theologie des ohnmächtigen Gottes nicht trostlos? Liegt nicht gerade im Gottesattribut der Allmacht eine indispensable rettende Kraft? Nur im Hoffnungshorizont eines allmächtigen Gottes bleiben die Toten der Geschichte nicht tot und werden die Täter nicht auf immer über ihre Opfer triumphieren.

Diese Einsicht ist von den Tübinger Theologen Walter Groß und Karl-Josef Kuschel²⁷ in ihrem Buch *«Ich schaffe Finsternis und Unheil»* zur Geltung gebracht worden. Sie sehen für ihre Stellungnahme zur Gotteslehre zwei Herausforderungen: Zum einen gebe es immer mehr Menschen, welche die Gottesrede angesichts der unbeschreiblichen Übel in der Welt aufgeben, ihre Hoffnungen auf Sinn würden enttäuscht und die traditionellen Antworten in Theologie und Kirche trügen nicht mehr, weil sie die Verantwortung für die Existenz der Übel allein dem Menschen aufbürden würden. Zum anderen wenden sich Kuschel und Groß gegen eine «neomodische Theologie der Passion Gottes». Es gehe nicht an, angesichts der Erfahrungen von Katastrophen und Leid die tradierte Rede von Gott zu verändern und die Theodizeefrage dadurch zu beruhigen, dass man von einem ohnmächtigen und mitleidenden Gott spricht. Statt den Protest gegen Gott angesichts des Leidens in der Welt dadurch zu unterlaufen, dass man

einen mitleidenden Gott einführt, müsse die göttliche Kraft und Stärke neu betont werden. «Biblich ist es unmöglich, von Gott in der Kategorie der Ohnmacht zu sprechen. Biblich – falls man denn diese Kategorie verwenden will – kann von Gott nur in Kategorien der Macht und Kraft gesprochen werden [...]»²⁸, heißt es programmatisch. In der Tat gibt es sperrige und daher oft übergangene biblische Aussagen, in denen Gott für das Übel in der Welt direkt verantwortlich gemacht wird. In Jes 45,7 sagt Gott von sich selbst, er schaffe Finsternis und Unheil; in Jes 6 wird der Prophet von Gott aufgefordert, das Volk zu verstocken. Durch den Verstockungsbefehl soll dem Volk die bisher ausgeschlagene Chance, Gott zu hören und umzukehren, endgültig genommen werden; in Ps 88, dem wohl erschütterndsten Gebet im ganzen Psalter, klagt ein von Jugend an schwerkranker Beter Gott als Verursacher seiner Krankheit an. Diese drei Schriftzeugnisse werfen nach Kuschel und Groß die provozierende Rückfrage auf: Was ist das für ein Gott, der Finsternis schafft, Menschen verstockt und unschuldige Menschen leiden lässt?

Die theologische Beruhigungsstrategie, Gott von der Verantwortung für die Übel in der Welt dadurch zu entlasten, dass man sie dem Menschen und seiner Sünde aufbürdet, ist angesichts der Erfahrungen von unschuldigem und ungerechtem Leid nicht mehr hinnehmbar. Das augustinische Deutungsmuster, das dem Übel eine Ordnungsfunktion im Kosmos zuschreibt in dem Sinne, dass es den ästhetischen Kontrast zum Guten steigere, ist für Kuschel und Groß ebenso abzulehnen²⁹ wie moralische oder pädagogische Funktionalisierungen des Übels, die das Leid als Strafe für die Sünden, als Prüfung oder Erziehungsmaßnahme zur Persönlichkeitsbildung werten. Auch das klassische Argument, Gott habe das Böse um der menschlichen Freiheit willen zulassen müssen, wird von den beiden Autoren als Erklärung zurückgewiesen. Das ungerechte und unschuldige Leiden sprengt die Plausibilität des Zulassungsarguments, es provoziert nicht nur die Rückfrage nach der Mitverantwortung des Menschen, sondern auch die nach der Mitverantwortung Gottes, des Schöpfers. Die klagende Rückfrage nach Gott wird nicht nur durch die erwähnten Schriftzeugnisse aufgeworfen, auch finden sich in der Gegenwartsliteratur, wie Karl-Josef Kuschel eindrücklich zeigen kann, Stimmen, die eine Spiritualität der Anklage einfordern und selbst vor dem Vorwurf der Schuld Gottes nicht halt machen. Das eigentlich soteriologische Argument der Tübinger Theologen ist: Nur ein Gott, der für Finsternis und Unheil in der Welt mitverantwortlich sei, könne letztlich auch belangt und angerufen werden, diese bedrückende Wirklichkeit zu beheben. Erfahrungen von Übel und Leid dürften daher nicht schuld bewusst verinnerlicht, sondern müssten im Modus der Klage und Anklage an Gott adressiert werden.³⁰

Halten wir an dieser Stelle inne und fragen nach der Plausibilität dieser Rückfragen: Die Rehabilitierung der Rede von einem starken und allmächtigen Gott verfolgt das Interesse, das Rettungspotential, das im Allmachtsattribut aufbewahrt liegt, zur Geltung zu bringen. Nur ein Gott, der für die Übel in der Welt verantwortlich ist, kann dies am Ende auch beheben. Gleichzeitig scheint das Votum für einen starken Gott mit einer gewissen Verdunklung der Güte Gottes einherzugehen. Die sperrige Rede von einem Gott, der Finsternis und Unheil schafft, darf allerdings nicht aus dem Kontext gerissen werden. Sie zeigt bei Deuterijosaja an, dass Gott «das Wohl *und* Wehe seines Volkes und das der anderen Völker»³¹ bestimmt, dass er gewissermaßen die alles bestimmende Geschichtsmacht ist: Wie JHWH die Reiche Assurs und Babylons als Instrument der Bestrafung für Sünde und Abfall einsetzt (vgl. Jes 10, 5–7; 14–15), so gebraucht er Kyros und die persische Weltmacht als Werkzeug der Befreiung.³² Heil und Gerechtigkeit sind die eigentlichen Absichten, die JHWH in seinem Geschichtswirken durchsetzen will (vgl. Jes 45, 8). Wenn man von diesem Zusammenhang absieht und die Rede von einem Gott, der Finsternis und Unheil schafft, kontextisoliert zitiert, rückt man Gott in die Nähe eines unberechenbaren Potentaten, was überdies Schwierigkeiten für die Gebetspraxis aufwirft: Wer wollte zu einem Gott beten, von dem er gar nicht sicher ist, dass er gut ist? Von einem Gott, dessen Antlitz sich in eine dämonische Fratze verkehrt, wenn er Finsternis und Unheil schafft, würden sich die allermeisten wohl erschüttert abwenden. Damit zusammen hängt die bibelhermeneutische Frage, ob die schmale Textbasis der drei alttestamentlichen Schriftzeugnisse ausreicht, um eine Theologie der (An-)Klage zu stützen, die Gott angesichts der Übel in der Welt zur Rechenschaft zieht. Wird hier nicht eine selektive Lektüre des Alten Testaments vorgenommen, die einzelne Zeugnisse herausnimmt, ohne sie mit anderen biblischen Aussagen über die Güte und Menschenfreundlichkeit des Bundesgottes zu vermitteln?

Günther Schiwy hat in diesem Zusammenhang moniert, dass der geschichtliche Wandel des Gottesbildes von einem allmächtigen JHWH, der sein Volk verstockt, zum «Abba, Vater» Jesu Christi nicht doch stärker beachtet werden müsste.³³ Eine solche Kritik gerät allerdings in antijudaistische Fahrwasser, wenn sie meint, den strafenden Gott des Alten gegen den liebenden Gott des Neuen Testaments ausspielen zu müssen. Außerdem übergeht sie großzügig, dass das Verstockungswort auch im Evangelium begegnet (vgl. Mt 13, 10–17). Um einer antijudaistischen Lektüre zu entgehen, müsste man zeigen, dass es bereits im Alten Testament eindrucksvolle Zeugnisse für die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes gibt, so wie die Botschaft von der Liebe Gottes zu den Menschen im Neuen Testament mit klaren Gerichts- und Zornesaussagen verbunden ist, die dem Begriff der Liebe semantische Kontur geben und ihn vor Banalisierung schützen.³⁴ Schließlich

könnte man die Frage aufwerfen, ob es nicht theologisch bedenklich ist, Gott ein Kainsmal an die Stirn zu malen, wenn man die Verantwortung des Menschen für das himmelschreiende Unrecht in der Geschichte kaum oder nur unzureichend gewichtet. Die Forderung nach einer Theologie der Anklage könnte ja in der Tat Ausdruck eines latenten Unschuldswahns von Menschen sein, die sich aus der geschichtlichen Verantwortung stehlen wollen.

Aber Kuschel und Groß geht es keineswegs um eine leichtfertige Generalentlastung des Menschen, wenn sie die Verantwortung Gottes für die Übel in der Welt stark machen und eine verschüttete Spiritualität der Klage neu beleben wollen. Es geht ihnen vielmehr darum, dass die Letztverantwortung für die menschlichen Untaten auf den Schöpfer zurückfällt, da auch der fehlbare Mensch, der in der Geschichte schuldhafteste Akte setzt, Geschöpf Gottes ist und bleibt. Bei aller berechtigten Betonung der Allmacht und Stärke Gottes gelingt es Kuschel und Groß allerdings nicht hinreichend, das Wahrheitsmoment, das in der Theologie der Ohnmacht Gottes enthalten ist, nämlich seine Nähe zu den Leidenden und Unterdrückten, angemessen zu würdigen. Dadurch entsteht der Eindruck einer gewissen Verdunkelung des Gottesbegriffs. Nicht jeder Versuch, das Motiv des mitseienden, solidarischen Gottes aufzunehmen, führt zwangsläufig in die Sackgasse einer Theologie der Ohnmacht, wie sie unterstellen.³⁵ Im Gegenteil gibt es in der theologischen Überlieferung beachtliche Bemühungen, Gottes Souveränität über die Geschichte mit seiner Anteilnahme an der Geschichte zusammenzudenken.

Bereits im rabbinischen *Judentum* entwickelt sich nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. die Vorstellung, dass Gott sich herabneigt, um bei seinem geknechteten Volk zu sein (*Schechina*), ohne dass er sich deshalb schon seiner Macht begeben würde.³⁶ Auch die spätere kabbalistische Unterscheidung zwischen Gottes verborgenem Wesen in sich (*En-Sof*) und seinen geschichtlichen Manifestationen nach außen (*Sefirot*) kann als mystisch-spekulativer Versuch gedeutet werden, das Herrsein Gottes über die Geschichte mit seinem Mitgehen mit den Versprengten und Exilierten zusammenzuschauen. Allerdings wird – wie die Überlegungen von Hans Jonas gezeigt haben – in den verschlungenen Spekulationen der Kabbala über die Selbstkontraktion Gottes die soteriologische Aporie, die mit der Rede von einem schwachen Gott verbunden ist, nicht immer vermieden.

Auf andere, wenn auch nicht gänzlich unvergleichbare Weise werden in der christlichen Theologie unbedingte Solidarität mit den Verlorenen und seine Allmacht in Verbindung gebracht. Gerade die Ohnmacht des Gekreuzigten ist Anlass, das Attribut der göttlichen Allmacht näher zu bestimmen. Wenn sich nämlich im Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth Gott selbst ausgesprochen hat, dann hat das Geschick Jesu Christi Auswirkungen auf die Bestimmung des Gottesbegriffs. Gottes Allmacht

findet dann keine Grenze an der Ohnmacht des Leidens, vielmehr zeigt sich die Allmacht gerade darin, dass sie auch die Niedrigkeitsgestalt des Leidens aufsuchen kann, ohne sich darin zu verlieren. Das bedeutet nun nicht, dass Gott im Ozean von Leid und Tod versinken würde (das wäre die Gefahr des Patripassianismus, die bereits die Alte Kirche abgewehrt hat). Vielmehr zeigt die Auferweckung des Gekreuzigten die leidüberwindende Macht der göttlichen Liebe. Diese Macht kann nicht einfach apathisch genannt werden, da sie vom Schicksal des Gekreuzigten mitbetroffen ist (Patricompassianismus). Auch wenn Gottes Souveränität im Ereignis der Auferstehung deutlich wird, bleibt die Frage, wie die Macht Gottes mit der Ohnmacht des Gekreuzigten zusammengedacht werden kann.³⁷

3. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten

Hans Jonas spricht, ein Motiv der lurianischen Kabbala aufnehmend, von einer totalen Selbstentäußerung Gottes im Akt der Schöpfung, um seine Rede vom leidenden, werdenden, sich sorgenden und ohnmächtigen Gott plausibel zu machen. Auch die christliche Tradition kennt das Motiv der Entäußerung, bezieht dies aber nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Menschwerdung Jesu Christi, wie der Philipper-Hymnus zeigt, der das einzige Zeugnis des Neuen Testaments ist, in dem der Begriff der Kenose, der Entäußerung, wörtlich vorkommt. Der Hymnus, der in theopoetischer Verdichtung den Weg Christi von der Präexistenz über Kenose, Inkarnation und Kreuz bis hin zur Erhöhung abschreitet, lautet³⁸:

6a Der in <i>Gottesgestalt</i> war,	<i>Präexistenz</i>
b nicht hielt er fest wie einen Raub das Gottgleichsein,	
7a sondern er entäußerte sich (<i>ekenosen heauton</i>),	<i>Kenose</i>
b <i>Knechtsgestalt</i> annehmend.	
c Den Menschen gleich werdend	<i>Inkarnation</i>
d und der Erscheinung erfunden als ein Mensch,	
8a erniedrigte er sich (<i>etapeinosen heauton</i>),	
b sich gehorsam erzeigend bis zum Tod,	<i>Kreuz</i>
ja bis <i>zum Tod am Kreuz</i> .	
9a Darum auch hat Gott ihn zur höchsten Höhe erhoben	<i>Erhöhung</i>
b und ihm geschenkt den Namen über alle Namen,	
10a damit unter Anrufung des Namens Jesu	
b jedes Knie sich beuge der Himmlischen und Irdischen	<i>Proskynese</i>
und Unterirdischen	<i>und</i>
11a und jede Zunge lobpreisend bekenne:	<i>Akklamation</i>
b «Herr ist Jesus Christus!»	
c <i>zur Ehre Gottes, des Vaters</i> .	

Der Hymnus umschreibt eine doppelte Bewegung: der präexistente Christus betrachtet sein Gottsein nicht als einen Besitz, der festzuhalten wäre, sondern er entäußert sich bis an den tiefsten Punkt der Erniedrigung, den schmachvollen Tod am Kreuz (vgl. Dtn 21, 23; Gal 3, 13). Am Tiefpunkt der Erniedrigung folgt die Umkehr der Bewegung: die Erhöhung durch Gott zum Kyrios, dessen Name größer ist als alle Namen (man erinnere sich daran, dass das Tetragramm JHWH, das die Gottheit Gottes zum Ausdruck bringt, in der Septuaginta mit Kyrios übersetzt wird, die Übertragung des Kyrios-Titels auf den Gekreuzigten zeigt, dass er durch die Erhöhung in die Wirklichkeit Gottes hineingenommen ist). Der Selbstentäußerung bis in die Ohnmacht am Kreuz folgt die Ermächtigung durch Gott, den Allmächtigen. Die Entäußerung aber ist Ausdruck der Liebe Gottes, die bis ins Äußerste geht, um den Verlorenen nahe zu sein, und die Gestalt der Armut annimmt, um die Armen reich zu machen (vgl. 2 Kor 8, 9). Macht und Ohnmacht Gottes müssen im Horizont der Liebe Gottes gedeutet werden (vgl. Joh 3, 16).

In Absetzung von Hans Jonas kann vom Philipper-Hymnus her gesagt werden, dass nicht Gott selbst sich entäußert, sondern der Sohn. Im Hintergrund der Kenosis steht das trinitarische Gottesverständnis, das im Neuen Testament nur implizit angedeutet, in der altkirchlichen Theologie dann begrifflich entfaltet wird. Der Gott, der von Ewigkeit her in sich Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins ist, kann die Gemeinschaft mit den Menschen aufnehmen, ohne sich in diesem Akt der Entäußerung an die Geschichte total zu entäußern. Es ist der präexistente Sohn, der sich seiner Gottheit entäußert, Mensch wird, leidet und stirbt. Daher muss die Rede vom Leiden und der Ohnmacht Gottes christologisch und kreuzestheologisch näher bestimmt werden.

Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel hat genau dies getan und eine kreuzestheologische Antwort auf Hans Jonas Vortrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* vorgelegt. Jüngel³⁹ führt zunächst den Begriff der «Selbstbegrenzung» Gottes ein und versucht ihn für die Schöpfungslehre fruchtbar zu machen. Das ursprüngliche Anfangen Gottes bestimmt er als Akt seiner schöpferischen Selbstbegrenzung. Anders als Jonas versteht er den Akt der Selbstbegrenzung so, dass Gott sich nicht an die Welt und ihre Geschichte wergibt und verliert. Die Selbstbegrenzung wird mit der Gottheit Gottes und seiner Allmacht zusammengedacht, und zwar so, dass sie als göttliche Selbstbestimmung verständlich wird. Im trinitarischen Zusammensein der göttlichen Personen findet von Ewigkeit her ein wechselseitiges Sich-Zurücknehmen und Raumgeben statt: «Es ist Gott wesentlich, sich selbst begrenzen zu können, so wie es dem ewigen Gott wesentlich ist, sich in sich selbst als Vater durch den Sohn und Heiligen Geist begrenzen zu können. Es ist das Geheimnis der Liebe, die der dreieinige Gott als Gemeinschaft

gegenseitigen Andersseins ist, widerspruchslös beides zu sein: auf sich selbst bezogen und zugleich selbstlos.»⁴⁰ Gott ist also keine verhältnislose Größe, sondern von Anfang an Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist oder Gemeinschaft wechselseitigen Andersseins. Selbstbegrenzung steht daher nicht im Widerspruch zur Gottheit Gottes, vielmehr gilt: «Gott wiederholt im Akt der Schöpfung auf analoge Weise, was in Gott selbst von Ewigkeit her statthat.»⁴¹ Wie Gott sich in sich selbst jeweils zurücknimmt, um dem anderen in sich Raum zu geben, so gewährt er im Akt der Schöpfung dem anderen neben und unter sich Raum zur freien Entfaltung, ohne dadurch in Abhängigkeit von seinem Geschöpf zu geraten. Dadurch, dass Gott als relationales mehrpoliges Verhältnis bestimmt wird, bleibt die Rede vom allmächtigen Gott möglich, ohne von Jonas' Kritik am Begriff absoluter Macht getroffen zu werden. Dennoch sieht sich das Allmachtsattribut, wie Jüngel selbst hervorhebt, fundamentalen Anfragen ausgesetzt. Gerade die Vergeblichkeit, mit der auf gegenwärtige Erweise der göttlichen Allmacht gehofft, ja nach solchen Erweisen aus der Tiefe geschrien werde, markiert die existentielle Dringlichkeit des Problems. Wie oft ist der Ruf nach der rettenden Gegenwart Gottes in der Geschichte unerhört geblieben?

Jüngel nimmt an dieser Stelle das direkte Gespräch mit Jonas auf und stellt würdigend heraus, dass dieser in seinem Beitrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* «die ganze Wucht der Erfahrung in die Arbeit des Denkens»⁴² eingebracht habe. Um die Auseinandersetzung transparent zu führen, weist er auf die Differenz zwischen jüdischem und christlichem Gottdenken hin. Christliche Theologie habe davon auszugehen, dass Gott in dem Menschen Jesus definitiv zur Welt gekommen sei und müsse diese Erkenntnis in allen Stücken, also auch im Blick auf den Glauben an Gott, den Schöpfer, zur Geltung bringen. Sie «kann ihre Prämisse nicht aufgeben, ohne aufzuhören, christliche Theologie zu sein.» Das unterscheide sie «auch von der eindrucklichsten Gestalt jüdischer Religionsphilosophie»⁴³. Die Aufgabe christlicher Theologie, Gott und den Gekreuzigten zusammenzudenken, führe allerdings auch in eine gewisse Nähe zu Jonas. Sie nötige nämlich dazu, den Begriff der göttlichen Allmacht vor dem Hintergrund metaphysischer Vorstellungen von Macht und Absolutheit zu präzisieren und ihn als die *Macht seiner Liebe* näher zu fassen. Das Anliegen, Gott angesichts der Gräueltaten dennoch als guten Gott denken zu können, hatte Jonas zum Gedanken einer totalen Kenose Gottes im Akt der Schöpfung geführt. Dadurch war Gott als ein von seiner Schöpfung fundamental abhängiger Gott bestimmt worden, der von seinem Leiden und seiner Sorge nur befreit werden kann, wenn die Menschen ihre Verantwortung für die Welt wahrnehmen und das Projekt der Weltwerdung zu einem guten Ende führen. Diese für den Gottesbegriff letztlich problematische Konsequenz, eine Abhängigkeit Gottes von der Welt und dem Handeln der Menschen, versucht Jüngel zu

vermeiden. Er weist darauf hin, dass sich die Rede von der Kenose Gottes, wie bereits angedeutet, in den biblischen Schriften nur im Blick auf die Menschwerdung und Passion des Sohnes finde (Phil 2, 7). Dem entsprechend konzentriert sich seine Antwort auf den am Kreuz leidenden Sohn Gottes: «Hier am Kreuz Jesu Christi wird jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe nicht destruiert, sondern allererst konstituiert. Denn deshalb und nur deshalb ist die Liebe allmächtig, weil sie – wie Paulus formuliert – alles zu erleiden, alles zu ertragen vermag (1 Kor 13, 7).»⁴⁴ Aufgrund von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi könne die Liebe Gottes letztlich als Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens bestimmt werden. Dieser Gedanke aber mache es möglich, an der Rede von einem guten Gott auch angesichts der potenzierten Gräuel von Auschwitz festzuhalten.

Vom Gedanken göttlicher Liebe her stellt sich auch das Verhältnis zwischen Schöpfer und Welt noch einmal anders dar. Wenn die *creatio ex nihilo* nicht – wie bei Jonas – als totale Selbstentäußerung Gottes gedacht wird, dann bleibt die Frage, wie die bleibende Bezogenheit des allmächtigen Gottes auf die Welt zu verstehen ist. Der Akt schöpferischer Selbstbegrenzung, in dem Gott sich zugunsten der Geschöpfe zurücknimmt, muss nach Jüngel zugleich als ursprünglicher Akt göttlicher Rücksicht verstanden werden. Die Providenz Gottes wird so als die *Rücksicht seiner Liebe* bestimmt.⁴⁵ In diesem Zusammenhang kommt Jüngel im Blick auf die konkrete Leidensgeschichte zu einer bemerkenswerten Aussage: Gott leide mit den Leidenden und gebe ihrem Leid einen für den Lauf der Welt ins Gewicht fallenden Wert: Ewigkeitswert.⁴⁶ Dieser Gedanke, der die Solidarität Jesu Christi mit den Leidenden und Opfern der Geschichte stark macht, ohne deren Selbstverständnis im Blick auf Christus noch einmal näher zu thematisieren, wird nicht weiter ausgeführt, obwohl er in den christologischen Entwürfen der Gegenwart eine wichtige Rolle spielt. Stattdessen geht Jüngel in einer abschließenden Reflexion auf das Problem ein, wie die faktische Realität des Bösen mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott vereinbar sei, der sich in seiner Liebe zu erkennen gegeben hat. Er konzidiert, dass auch eine Theologie, die Gott als einen das Böse erleidenden und so regierenden Gott denke, das dunkle Rätsel der Herkunft des Bösen nicht lösen könne. An dem Kriterium der Verstehbarkeit Gottes festhaltend, lehnt Jüngel es aber ab, von der Unerklärlichkeit des Bösen in der Welt auf einen undurchschaubaren *deus absconditus* zu schließen. Wohl müsse im Unterschied zu Gott, der sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi als Gott der Liebe definiert habe, sein Werk als *opus dei absconditum* bezeichnet werden. Angesichts der Unverständlichkeit des verborgenen Wirkens Gottes habe daher die Klage bleibende Berechtigung.⁴⁷

Ausblick

Hans Jonas hat das Attribut der Allmacht verabschiedet, um eine Geschichte, in der Auschwitz Wirklichkeit geworden ist, mit dem Gottesbegriff zusammendenken zu können. «Nicht, weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, hat er nicht eingegriffen.» Der Preis für diese Depotenziierung Gottes ist allerdings hoch. Abgesehen davon, dass sich die Rede von einem ohnmächtigen Gott nicht auf die biblischen Zeugnisse berufen kann, wie Kuschel und Groß zurecht einwenden, ist ein ohnmächtiger Gott auch zu schwach, um den Opfern der Geschichte die Hoffnung auf Aufrichtung der Gerechtigkeit zu gewähren. Das ist der *eschatologische* Einwand. Im Gegenzug zu Jonas haben die beiden Tübinger Theologen daher für einen starken und allmächtigen Gott votiert, der auch für die Übel in der Welt verantwortlich sei. Nur ein für die Übel in der Welt letztverantwortlicher Gott könne am Ende auch von diesen Übeln befreien. Der Preis für diese Konzeption eines starken Gottes erscheint allerdings ebenfalls hoch. Er nimmt eine Verdunklung des Gottesbegriffs in Kauf und übersieht, dass die Rede von einem leidenden Gott ein unaufgebbares Wahrheitsmoment enthält, nämlich dies, dass ein Gott der Liebe dem Leiden in der Geschichte nicht apathisch gegenüber stehen kann. Der *passiologische* Einwand macht daher geltend, dass das Attribut der göttlichen Allmacht mit der Ohnmacht des Gekreuzigten zusammenzudenken ist. Mag es das unaufgebbare Anliegen des griechischen Apathie-Axioms sein, den Gottesbegriff von mythologischen Vorstellungen der Leidenschaft freizuhalten und ein unfreiwilliges Bestimmtwerden von außen abzuwehren, so verlangt das Axiom doch eine Modifikation, weil der biblische Gott der Geschichte der Menschen nicht einfach apathisch gegenüber steht.⁴⁸ Seine mitgehende Solidarität hat sich bereits in der Geschichte des Volkes Israels, vollends aber im Leben und Sterben Jesu gezeigt. Es ist der Sohn, der aus Liebe die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung bis in den Tod auf sich genommen hat. Das Geschick Jesu aber ist nicht nur das eines exemplarischen Menschen, in ihm zeigt sich, wer Gott ist und für die Menschen sein will. Gott selbst hat sich dazu bestimmt, den leidenden und verlorenen Menschen rettend nahe zu sein und sich von ihrem Geschick mitbestimmen zu lassen. «*Ipse pater non est impassibilis* – selbst der Vater ist nicht ohne Mitempfinden.»⁴⁹ In der Gestalt der Ohnmacht des Gekreuzigten hat sich die Allmacht der Liebe zu erkennen gegeben, die alles, selbst den Abgrund des Todes, erduldet. Der Gedanke, dass das Affiziertwerden Gottes durch die Schöpfung und die Leidensgeschichte des Sohnes Ausdruck einer freien Selbstbestimmung Gottes ist, wird nicht angemessen berücksichtigt, wenn die Rede vom Mitleiden Gottes als «neumodische Manipulation» der Gottesrede zurückgewiesen wird. Dadurch, dass Gott selbst sich mit dem leidenden und sterbenden Je-

sus Christus identifiziert, geschieht rettende Verwandlung. Der Gekreuzigte bleibt nicht im Tod. An seinem Geschick wird das eschatologische Geschick aller ablesbar. Das Problem, wie die bedrückende Faktizität des Bösen mit dem geschichtlichen Wirken eines allmächtigen Gottes zu vereinbaren sei, kann theoretisch allerdings nicht gelöst werden. Es muss mit Blick auf den auferweckten Gekreuzigten ausgehalten und durchgetragen werden.

ANMERKUNGEN

¹ Maurice BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964, 309.

² IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses*, II, 4.

³ AUGUSTINUS, *De trinitate* IV, 20, 27. An anderer Stelle erläutert Augustinus: *Omnipotentem Deum credimus, quia omnia faciens factus non est; ideo omnipotens est, quid de nihilo fecit quaecumque fecit.* (*De symbolo ad catechumenos* II, 3, 6 [PL 40, 640]).

⁴ Vgl. neben der radikalfeministischen Position von Mary DALEY, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, München 1980, die älteren differenzfeministischen Studien von Catharina HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Göttingen 1980; Virginia R. MOLLENKOTT, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, New York 1983, Elizabeth A. JOHNSON, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994. Zur aktuellen Fortschreibung im Genderdiskurs, der die Zweigeschlechtlichkeit in manchen Spielarten dekonstruktivistisch unterläuft, vgl. das Themenheft *Concilium* 48 (2012) Heft 4: *Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis*.

⁵ Vgl. Eugen BISER, *Der obdachlose Gott. Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben*, Freiburg i. Br. 2005.

⁶ Vgl. Günther SCHIWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995.

⁷ Vgl. dazu Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Freiburg i. Br. 2008, 229–261; Marie-Joseph LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1991.

⁸ Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1986.

⁹ Ebd., 29.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Gabrielle OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003.

¹² Zur Singularität von Auschwitz aus theologischer Perspektive vgl. meinen Versuch: «Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an» (*Sach 12, 2*). *Theologische Anmerkungen zur Singularität der Shoah*, in: *IKaZ COMMUNIO* 39 (2010) 440–453.

¹³ Die vermeintliche Jenseitsfixierung des christlichen Denkens ist inzwischen durch die Theologie zurechtgerückt worden. Auch BENEDIKT XVI. hat in seiner Enzyklika *Spe salvi* im Gespräch mit der neuzeitlichen Religionskritik Engführungen der christlichen Hoffnung aufgebrochen. Vgl. Matthias REMENYI – Jan-Heiner TÜCK, *Die Hoffnung wachhalten. Versuch über die Enzyklika Spe salvi*, in: DERS. (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 58–82.

¹⁴ So die treffende Charakterisierung durch Hans Hermann HENRIX, *Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage*, in: Johann B. METZ (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 118–143, hier 123.

¹⁵ Vgl. JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 32.

¹⁶ Ebd., 33.

¹⁷ Ebd., 43.

¹⁸ Ebd., 45f.

¹⁹ Vgl. Gershom SCHOLEM, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: DERS., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 53–89; DERS., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1990, 267–314.

²⁰ JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 47. Bemerkenswert ist, dass der Mythos des Isaak LURIA (1534–1572), historisch gesehen, die Antwort auf die Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) darstellt und die Frage nach dem Sinn des Exils der Juden aufnimmt (vgl. Gershom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 1989, 148). Es handelt sich bei Jonas allerdings insofern um eine selektive Rezeption der lurianischen Kabbala, als er die Lehre von der *Schebira*, dem Bruch der Gefäße, die eine komplizierte theogonische Erklärung des Bösen bietet, ebenso wenig aufnimmt, wie das große Symbol vom *Tikkun*, der Ausbesserung des Makels der Welt bzw. der Restitution aller Dinge in Gott.

²¹ Im Zusammenhang christlicher Schöpfungslehre ist der Gedanke der Selbstkontraktion Gottes im Anschluss an die lurianische Kabbala von Jürgen MOLTMANN rezipiert worden. Vgl. DERS., *Schöpfung aus nichts*, in: H.-J. GEYER – J.M. SCHMIDT (Hg.), *Wenn nicht jetzt, wann dann?* (FS H.-J. Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 259–269; DERS., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, bes. 98–105.

²² JONAS, *Der Gottesbegriff* (s. Anm. 8), 48.

²³ Zu Recht hat HENRIX, *Machtentsagung Gottes?* (s. Anm. 14), 131f, hervorgehoben, dass Jonas sich durch das Festhalten am Kriterium der Verstehbarkeit in die neuzeitliche Theodizeetradition einschreibt. Das forensische Moment der Überlegungen von Jonas liegt darin, dass der Gottesbegriff auch und gerade nach Auschwitz vor der Vernunft bestehen muss. Dadurch unterscheidet sich Jonas von anderen jüdischen Denkern, die gerade die Unbegreiflichkeit Gottes betonten (Vgl. z.B. Elieser BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, der eine Theologie des verborgenen Antlitzes Gottes entwickelt).

²⁴ Vgl. Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

²⁵ Vgl. Hans JONAS, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, in: Elisabeth STRÖCKER (Hg.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München u. a. 1984, 75–86.

²⁶ Auch von jüdischer Seite ist Jonas' Versuch diskutiert worden. So hat etwa A. GOLDBERG, *Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten?*, in: *Judaica* 47 (1991) 51–58, hervorgehoben, dass der Gedanke eines absoluten Machtverzichts Gottes von der rabbinischen Tradition nicht mehr gedeckt werden könne. Er führe zur Preisgabe des göttlichen Gerichts, einem «Dogma des Judentums, das kaum aufgegeben werden kann» (ebd., 53). Desgleichen sei die Vorstellung der uneingeschränkten Güte Gottes vor dem Hintergrund der rabbinischen Tradition kritikbedürftig. Gott sei immer als «der Urheber auch des Bösen oder des Übels in der Welt» (ebd., 56, mit Verweis auf Jes 45, 7) verstanden worden. Auf christlicher Seite sind an Auseinandersetzungen mit Jonas u. a. zu nennen: M. BRAYBROOKE, *The Suffering of God. New Perspectives in the Christian Understanding of God since the Holocaust*, in: Yehuda BAUER u. a. (Hg.), *Remembering for the Future*, Oxford u. a. 1989, 702–708 (vorbehaltlose Rezeption); Hans KÜNG, *Das Judentum*, München 1991, 714–733, bes. 714ff; Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992, 170–175; Religionsphilosophie im Diskurs mit Hans Jonas, in: D. BÖHLER (Hg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München 1994, 162–194; Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, München 1955, 140ff; Günter SCHWY, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995, 10ff, 36f, 76–85, 92–98 u. ö.; HENRIX, *Machtentsagung Gottes?* (s. Anm. 14); Eugen BISER, *Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz*, in: Manfred GÖRG – Michael LANGER (Hg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997, 115–124; Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich. Eine Gotteslehre*, Freiburg i. Br. 2004, 331–430.

²⁷ GROSS – KUSCHEL, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*» (s. Anm. 26).

²⁸ Ebd. 217.

²⁹ Vgl. AUGUSTINUS: «Auch das, was wir das Böse zu nennen pflegen, hebt, wenn es in die Gesamtheit hineingefügt und an seinen Platz gestellt ist, im Weltall das Gute nur noch mehr hervor, so dass es im Vergleich mit dem Bösen gefälliger und lobenswerter erscheint. Es würde ja auch der allmächtige Gott – allmächtig nennen ihn auch die Ungläubigen, Ihn, «dem die höchste Macht über das Weltall zusteht» (VERGIL, *Aeneis* X, 100) –, da er im vollkommenen Sinne gut ist, nicht zulassen, dass irgend etwas Schlechtes in seinen Werken ist, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um aus dem Bösen Gutes schaffen zu können.» *Enchiridion. De Fide, Spe et Caritate* VIII, 23.

³⁰ Dies stellt auch Erich ZENGER in seiner Deutung von Ps 88 heraus. Vgl. DERS., *Psalmen. Auslegungen*, Bd. 3: Dein Angesicht sucht ich, Freiburg i. Br. 2003, 70–79, bes. 79.

³¹ Ulrich BERGES, *Jes 40–48* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008, 405.

³² Vgl. den Kommentar von Ulrich BERGES: «Richtig ist, dass die politisch-militärische Führung der Weltgeschichte notwendigerweise Licht und Finsternis, Frieden und Unheil (Jes 45, 7) impliziert. Doch nicht Sieg und Eroberung, sondern Gerechtigkeit und Heil sind die eigentlichen Ziele. Das soll zeichenhaft an Israels Befreiung und der Heimkehr vor den Augen der Völker deutlich werden.» DERS., *Jes 40–48*, 440.

³³ Vgl. SCHWY, Abschied vom allmächtigen Gott (s. Anm. 26), 136–142.

³⁴ Vgl. meinen Versuch: *Der Zorn Gottes – die andere Seite der Liebe. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 130 (2008) 385–409.

³⁵ Vgl. dazu den Beitrag von OTTMAR FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 260–288, bes. 276 ff.

³⁶ Vgl. Hanspeter ERNST, *Die Schekhina in rabbinischen Gleichnissen*, Bern u.a. 1994; Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968.

³⁷ Vgl. Helmut HOPING, *Abschied vom allmächtigen Gott? Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997) 177–188.

³⁸ Die Übersetzung ist angelehnt an: Otfried HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 2. erw. Aufl. 1990.

³⁹ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 151–162.

⁴⁰ Ebd., 154.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 158.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 160.

⁴⁵ Vgl. dazu auch JÜNGELS Beitrag, *Gottes Geduld – Geduld der Liebe*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit* (s. Anm. 39), 183–193. Dort bestimmt Jüngel die Geduld Gottes als den «langen Atem seiner Leidenschaft» und hebt – von der Erinnerung an die Passion Christi ausgehend – hervor, dass die Geduld Gottes ein Ziel hat, nämlich: «dass der Mensch gerade nicht in der von ihm selbst heraufbeschworenen Hölle ende, dass der Tod gerade nicht das letzte Wort behalte und dass der Teufel am Ende nicht über seine Opfer triumphiere. Gottes Geduld zielt auf den Triumph der Liebe und nur der Liebe» (ebd., 192).

⁴⁶ Vgl. JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen* (s. Anm. 39), 161.

⁴⁷ Ebd., 162.

⁴⁸ Vgl. die souveräne Skizze bei Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 191–222.

⁴⁹ ORIGENES, *Ezech. Hom. VI, 6*. Vgl. Henri de LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284–289, der auf das Wort des Bernhard von Clairvaux verweist: *impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. (In Cant cant. 26, 5). Vgl. auch die dichten Ausführungen bei Joseph RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln ²1990, 49–51.

DOROTHEA SATTLER · MÜNSTER

GEBOREN, UM ZU STERBEN?

Der Lebensweg Jesu Christi und der Glaubensweg der Menschen

1. Einleitung

«Vor jeder Begegnung: Denk, was der andere für einen Weg hatte».¹ Wer diesen weisen Rat befolgt, stimmt der heute zumeist zustimmend bedachten Einsicht zu, dass die Betrachtung der Lebensgeschichte eines Menschen einen wichtigen Zugang zum Verstehen seiner Handlungsweisen eröffnet. Die Wirklichkeit biographisch erschließen zu wollen, ist seit längerer Zeit eine geachtete Methode in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Insbesondere im lebensgeschichtlichen Erzählen, das sich von der Aufzeichnung der Daten eines Lebenslaufs deutlich unterscheidet, geschieht eine Identitätsbestimmung im personal gelebten Kontext. Können solche Überlegungen bei der Erschließung des zweiten Teils der Glaubensbekenntnisse, im Hinblick also auf die Erschließung ihrer christologischen Aussagen, von Bedeutung sein?

Es ist oft bedacht worden, dass die meisten der Begebenheiten im Leben Jesu, von denen die biblischen Evangelien erzählen, keine Erwähnung in den beiden Glaubensbekenntnissen finden, die in der christlichen Tradition in den sakramentalen Liturgien gesprochen werden: Weder das die gesamte Christenheit verbindende Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis noch das einzig im westlich-lateinischen Liturgiekreis vertraute Apostolische Glaubensbekenntnis erwähnen die Taufe Jesu durch Johannes im Jordan oder Jesu Verkündigung des bereits angebrochenen Reiches Gottes in seiner Heimat in Galiläa; sie verzichten auf den Hinweis auf seine Begegnungen und Mahlgemeinschaften mit Zöllnern und Sünderinnen; keine der Heilungserzählungen hat Aufnahme in die Glaubensbekenntnisse gefunden; auch von einer Berufung der Jünger Jesu ist im Credo nicht die

DOROTHEA SATTLER, geb. 1961, ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik sowie Direktorin des Ökumenischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Rede. Das Leben Jesu erscheint vielmehr reduziert auf seine Geburt, seinen Tod und seine Auferstehung. Allein Anfang und Ende des Geschicks Jesu finden in den Glaubensbekenntnissen Beachtung. So stellt sich die Frage: Ist für Glaubende letztlich nur bedeutsam zu bekennen, dass Jesus geboren wurde, um zu sterben?

Seit der Neuzeit ist die Erinnerung an die Lebensgeschichte Jesu mit kritischen Rückfragen an das etablierte kirchliche Christentum verbunden. Die Systematische Theologie musste lernen, die Erkenntnisse der Lebens-Jesu-Forschung mit dem eigenen Denken zu verbinden.² Die Frage, welche Bedeutung die exegetischen Erkenntnisse über den irdischen Jesus für die Dogmatik haben, wurde nach dem 2. Vatikanischen Konzil angesichts der methodischen Anweisungen für die Dogmatik in Lehre und Forschung aufgenommen.³ Nach meiner Wahrnehmung ist eine solche Übung eine bleibende Herausforderung, für deren Achtung in den modularisierten Studiengängen heute eigentlich günstigere Voraussetzungen bestehen, als in jenen Zeiten, in denen interdisziplinäre Lehrveranstaltungen noch eine Seltenheit waren.⁴

Zu den Theologen, die bald nach dem 2. Vatikanischen Konzil für eine Neubesinnung auf den irdischen Jesus in der Dogmatik eingetreten sind, gehört – neben vielen anderen wie beispielsweise Edward Schillebeeckx⁵ – in den 70er Jahren auch Hans Küng.⁶ Jahrzehnte später war eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses von Küng⁷ der Anlass für die Zeitschrift «Publik Forum», ein «Credo-Projekt»⁸ zu initiieren und Menschen zu ermutigen, das ihrem persönlichen Glauben entsprechende Bekenntnis mit ihren eigenen Worten zu formulieren. Zu den zahlreichen Erkenntnissen, die sich aus einer Reflexion auf die Eigenarten der von Glaubenden heute formulierten Bekenntnisse gewinnen lassen, zählt die Wahrnehmung, dass Glaubende heute das gesamte Leben Jesu intensiv erinnern. In vielfacher Variation kommt das Vertrauen auf den Wanderprediger Jesus zum Ausdruck. Die Herkunft Jesu – seine Empfängnis und Geburt – findet weniger Aufmerksamkeit als sein Leben mit den Menschen in der Zeit seiner öffentlichen Verkündigung. Wie Jesus in seiner Lebenszeit die Beziehung zu Menschen gestaltete, mit wem er sprach und wen er heilte, das ist von vorrangiger Bedeutung in zahlreichen neuen Glaubensbekenntnissen. Ein Beispiel mag als Beleg genügen. Uwe Dittmer aus Potsdam formuliert den zweiten Teil des Credo so:

Wir vertrauen Jesus, Gottes Erwähltem,
der zum Beispiel und Vorbild geworden ist,
der Arme und Kranke, Kinder und Frauen,
Menschen ohne Zukunft und Hoffnung
in seine Gemeinschaft holte

im Namen Gottes,
 der Feindschaft und Gleichgültigkeit überwand
 und den Weg des Lebens suchte
 nach den Weisungen Gottes.
 Als er den Mächtigen unerträglich wurde,
 musste er sterben den Tod am Kreuz.
 Gott aber bekannte sich zu ihm
 und schenkte ihm Schwestern und Brüder.⁹

Mein Vorhaben in diesem Beitrag ist es, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung die Tatsache hat, dass in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen eine Konzentration auf den Beginn und das Ende des Lebens Jesu erfolgt. Dazu ist es erforderlich, zunächst die Texte des 2. Artikels der Glaubensbekenntnisse im Vergleich miteinander zu sichten (2). Eine Beschreibung der in der theologischen Literatur heute bedachten Ansätze in der Erlösungslehre lässt auf die Eigenarten der jeweiligen Argumentationen aufmerksam werden (3). Schließlich gilt es, die Ergebnisse zu sichern (4).

2. Ein Vergleich der christologischen Aussagen in den Glaubensbekenntnissen

Das Apostolische Glaubensbekenntnis, das in seiner heutigen Textgestalt seit dem 8. Jahrhundert in den Quellen begegnet, geht in seinem Grundbestand auf ein Glaubensbekenntnis der Gemeinde der Stadt Rom zurück, das seit dem 3. Jahrhundert als Taufbekenntnis in der Liturgie seinen Ort hatte. Im westlich-lateinischen Liturgiekreis hat das Apostolicum von früher Zeit an weite Rezeption erfahren. Insbesondere im reformatorischen Christentum ist es hoch geachtet, da viele Formulierungen der biblischen Rede nahe sind. Anders als im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis finden sich im Apostolicum keine Aussagen über das Wesen Jesu Christi. Dagegen nehmen die Konzilsväter von Nizäa (325 n. Chr.) und Konstantinopel (381 n. Chr.) angesichts der zeitgenössischen Kontroverssituation in Fragen der Christologie im 4. Jahrhundert Formulierungen in das Glaubensbekenntnis auf, die als theologische Gegenrede insbesondere gegen die Infragestellung der Göttlichkeit Jesu Christi im Streit mit Arius zu verstehen sind. Während das Nizäno-Konstantinopolitanum mit seinem Bekenntnis, Gottes Sohn sei «aus dem Vater geboren vor aller Zeit», «eines Wesens mit dem Vater» und «gezeugt, nicht geschaffen», eine historisch provozierte Widerrede gegen Arius in das Bekenntnis einträgt, erinnert das Apostolicum in einem schlichten Bekenntnis an Jesu Empfängnis durch den Heiligen Geist, an seine Geburt von der Jungfrau Maria, an sein Leiden unter Pontius Pilatus, an Jesu Tod und Begräbnis, an seinen Hinabstieg in das Reich der

Toten, an seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sowie sein Sitzen zur Rechten Gottes in Erwartung des eschatologischen Gerichts. Das Nizäno-Konstantinopolitanum folgt nach der Klärung des Wesens des göttlichen Vaters und Sohnes ebenfalls der lebensgeschichtlichen Spur Jesu. Unmittelbar nacheinander stehen die Bekenntnisaussagen: Jesus Christus «ist Mensch geworden» und: «Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus».

Das Nizäno-Konstantinopolitanum spricht ausdrücklich an, welche Zielsetzung mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus verbunden ist: die Einsicht, dass Gott «für uns Menschen und zu unserem Heil» handelt. In diesem Zusammenhang betont dieses Glaubensbekenntnis sowohl das wahre Gottsein des Sohnes Jesus Christus als auch sein wahres Menschsein: Der vor aller Zeit aus dem Vater geborene Gottessohn hat «Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden». Die erlösungstheologische Dramatik der Bereitschaft Gottes, in einem Menschen von seinem eigenen göttlichen Wesen verlässliche Kunde zu geben, kommt im Nizäno-Konstantinopolitanum eindrücklich zur Sprache: Während Arius den geschaffenen Logos im Sinne der neuplatonischen Lehre strikt aus der allein dem einen Gott zugänglichen Sphäre heraushält, betonen die Konzilsväter von Nizäa und Konstantinopel, dass Jesus Christus «Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott» ist. Als solcher kann er verlässliche, eschatologisch-endgültige, unaufhebbar gültige Kunde von Gott in Menschengestalt bringen. Auf seine Weise nimmt das Nizäno-Konstantinopolitanum biblische Bekenntnistraditionen auf: Paulus erinnert an einen sehr frühen Hymnus in seinem Brief an die Philipper: Jesus Christus «war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr – zur Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2, 6–11). Das Johannes-Evangelium beginnt mit einem Prolog, in dem es heißt: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. [...] Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. [...] Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. [...] Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht» (Joh 1, 1.9–10.14.18). In der Spur dieser frühen und späten biblischen Überlieferungen hält das Nizäno-Konstantinopolitanum an der Heilsbedeutsamkeit

der Menschwerdung des Sohnes Gottes fest: Nur dann, wenn Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, kann Jesus wirklich verlässliche, auf der Grundlage von Vertrautheit mit Gott beruhende, heilsame Kunde bringen.

Offen bleibt in beiden Glaubensbekenntnissen, welche Bedeutung die Lebensweise und die Sterbensweise Jesu für die Erkenntnis Gottes hat. Ist Jesus Christus, der im biblischen Zeugnis als das «Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1, 15) bezeichnet wird, nicht auch aufgrund seiner Lebensgeschichte als wahrer Erlöser zu erkennen?

3. Unterschiedliche theologische Ansätze und verbindende Anliegen in der Erlösungslehre¹⁰

Wer betont, die Erlösung in Jesus Christus bestehe in einer neuen, für alle Zeiten gültigen Gotteskunde, wer somit der Tendenz nach gnoseologisch (Erlösung durch die von Jesus Christus ermöglichte Erkenntnis) und nicht kompensatorisch (Erlösung durch die durch den Gottmenschen erbrachte Ersatzleistung im unschuldig erlittenen Tod) argumentiert, kann nach meiner Wahrnehmung die Aufgabe leichter erfüllen, alle im Neuen Testament bezeugten Ansätze zu einer erlösungstheologischen Deutung des Christus-Geschehens miteinander zu verbinden – auch jene, die die Lebensgeschichte Jesu, von denen die Glaubensbekenntnisse nicht erzählen, in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken.

Eines erscheint mir dabei gewiss: Entscheidend für die Antwort auf die Frage nach der soteriologischen Relevanz des Christusgeschehens ist eine theologische Auskunft über die personale Identität des Jesus von Nazareth, die in christologischen Reflexionen gegeben wird. Daher haben die altkirchlichen Bekenntnisaussagen über das Wesen Jesu Christi bleibende Bedeutung. Auf dieser Basis lässt sich dann an die Aufgabenstellung, die erlösungstheologische Relevanz des Christus-Geschehens zu bestimmen, mit unterschiedlicher Perspektive herantreten: mit Blick auf das Leben Jesu (vitaler Ansatz), in Konzentration auf Sterben, Tod und Auferstehung Jesu (staurologischer Ansatz), durch ein Nachdenken über die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (inkarnatorischer Ansatz) oder hinsichtlich des Erweises der Wahrheit des christlichen Bekenntnisses aufgrund seiner Wirkungsgeschichte (pneumatologischer Ansatz).

Neuere soteriologische Beiträge bemühen sich darum, das Leben, das Sterben und die Auferweckung Jesu sowie die Sendung des Geistes Gottes als ein Gesamtgeschehen der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes zu begreifen. Es gilt, die Weise des Sterbens Jesu im größeren Zusammenhang der Botschaft Gottes zu verstehen, die Jesus in seinem Leben als wahr bezeugt hat. Jesus ist so gestorben, wie er gelebt hat: unverbrüchlich be-

ziehungswillig. Die entscheidende Frage beim Nachdenken über die Bedeutung des Todes Jesu ist: Wer ist es, der da stirbt? Wer ist dieser Jesus von Nazareth? Antwort auf diese Frage gibt eine Betrachtung der Wirksamkeit der Person Jesu. Menschen haben in der Begegnung mit Jesus eine Wandlung erfahren, die sich als Heilung auswirkt. Jesus lebte mit den Menschen eine Gestalt von Beziehung, in der die einzelnen zur Selbstannahme befähigt wurden. Jesus fragt die Menschen, die sich an ihn wenden, was sie von ihm möchten. Er ermutigt dazu, die eigenen Lebenswünsche anzuerkennen, die tiefe Sehnsucht in uns zu spüren und sie zu äußern – auch die Sehnsucht nach einer sensiblen Wahrnehmung der Wunden, die das Leben uns geschlagen hat. Jesus suchte nach Gemeinschaft mit denen, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden. Seine besonders in den Mahlgemeinschaften erfahrene Beziehungswilligkeit vergegenwärtigt die Antwort des bleibend bundeswilligen Gottes auf die Sünde des Gemeinschaftsbruchs.

Die Weise des Lebens und die Weise des Sterbens Jesu sind tief miteinander verwandt. In der Weise, wie Jesus gelebt hat und gestorben ist, haben wir eine vorbildliche Vorstellung davon, wie Gott selbst ist: gemeinschaftstreu und bundeswillig trotz aller Anfeindung. In geschichtlich erfahrbarer Menschengestalt begegnet Gott: In Jesu Weise, in Verbundenheit zu bleiben auch mit denen, die ihn auslöschen wollen, nimmt Gottes Ja der Liebe zu denen, die das Nein der Feindschaft leben, leibhaftige Gestalt an. Gott sagt zu, dass die Geschöpfe bestehen dürfen, auch wenn sie ihm zu widerstehen trachten. Gott ist das Ja zu allem Lebendigen, und Christus Jesus hat dieses Ja gelebt bis hinein in die Negativität des Todes, der als solcher – wie jedes von Menschen einander zugefügte Leiden – nicht Hoffnung begründet, sondern Entsetzen auslöst.

Nicht Gott wünschte den Tod seines gehorsamen Gesandten, um in seinem verständlichen Zorn auf das Menschengeschlecht milde gestimmt zu werden. Menschen haben Jesus aus eigennützigen Gründen getötet. Gott begreift dieses Geschehen als Möglichkeit, in letzter Deutlichkeit, in höchster Entschiedenheit sein Wohlwollen den Geschöpfen gegenüber offenbar zu machen. Das Christusgeschehen ist Offenbarungsgeschehen: Gottes Offenbarung.

Hoffen lässt die von den Jüngerinnen und Jüngern bezeugte Erfahrung der auch am Karfreitag nicht aufgekündigten Bereitschaft Gottes, in Verbundenheit mit seiner Schöpfung zu sein. In der christlichen Erlösungslehre gilt es dem Missverständnis entgegenzuwirken, als seien wir durch die Brutalität des Todes Jesu gerettet worden. So ist es nicht. Auf der Ebene des geschichtlichen Phänomens der Todesqualen ist dieser Tod ebenso abscheulich, wie es der tausendfache Tod der Unschuldigen in diesen Tagen ist. Einen Zugang zur Rede von der erlösenden Bedeutung dieses Todes Jesu gewinnen wir nur dann, wenn in der Weise des Sterbens eine Gottesbotschaft erklingt: In

diesem Sterben, das Jesus nicht gesucht, nicht gewollt, nicht angestrebt hat, sondern ertragen und anfangs auch mit Widerstand erduldet hat, leuchtet die Größe der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes auf. Auch wir sollen nicht das Leiden und nicht den Tod suchen, sondern das Leben. Wenn es uns aber widerfährt, dass andere Menschen uns anfeinden, dann sollen wir wie Jesus geduldig sein: Als Getaufte sollen wir im Geist Jesu Christi personale Zeichen für Gottes große Versöhnungsbereitschaft sein. Es bleibt aus meiner Sicht diese schwere Wahrheit. Zuinnerst verbunden mit dem Bekenntnis zu dem sich in Christus Jesus in seiner Güte und Menschenfreundlichkeit offenbarenden Gott ist die Erfahrung, dass wahre Liebe den Einsatz des gesamten Lebens erfordert: die Bereitschaft zur Selbstpreisgabe aus Liebe aufgrund der unbedingten Zustimmung zu den Daseinsrechten der anderen Geschöpfe.

Christinnen und Christen suchen das Leiden nicht. Wir bekennen uns zu einem Gott, der uns Freude bereiten will und uns lachen sehen möchte aus ganzem Herzen. Dieser Gott sucht auch den Einsatz unseres Lebens. Er fordert unsere Leidensbereitschaft ein, wenn allein auf diese Weise noch möglich ist, Zeugnis abzulegen von seiner Willigkeit, auch denen noch zugewandt zu bleiben, die sich ihm widersetzen. Wir teilen als Getaufte das Los Jesu Christi. Wir haben in seinem heiligen Geist Teil an seinem Lebensgeschick, wenn auch wir die Größe unserer Liebe darin erweisen, dass wir bereit sind, unser Leben verzehren zu lassen durch die Mitlebenden.

4. Ergebnisse

Die christlichen Glaubensbekenntnisse haben mit ihrer – zeitgeschichtlich bedingten – Konzentration auf die Menschwerdung, das Todesgeschick und die Auferstehung Jesu Christi einen Beitrag zu der Tatsache geleistet, dass die erlösungstheologische Bedeutung des Lebens Jesu in den Hintergrund der Betrachtung trat. Auf diese Weise ist der Soteriologie manche Anschaulichkeit und mancher alltägliche Erfahrungsbezug in der Rede von Jesu Weise, eine befreiende Beziehungsgestaltung zu leben, verloren gegangen. Zugleich leisten die geformten Bekenntnisse zeitlos Gültiges: Sie bewahren das Gut des Glaubens an die göttliche Wesenheit Jesu Christi, die angesichts seiner jungfräulichen Empfängnis als durch Gottes Geist gewirkt in Zeit und Geschichte offenbar wird. Sie bewahren auch die Erinnerung an den geschichtlichen Ort, an dem die Größe der Liebe Gottes in einem Menschengeschick in Erscheinung tritt: in der Lebenspreisgabe Jesu Christi für uns am Kreuz. So ist die Aussage einerseits stimmig: Jesus wird geboren, um zu sterben. Auf der anderen Seite ist es auch wahr, dass eine Betrachtung des Lebens Jesu Menschen heute zum Glauben an ihn

hinführen kann. Jesus ist für die Glaubenden ein Beispiel, dem sie nachfolgen möchten.

Zwei Wege müssen nicht immer zu demselben Ziel führen, es kann aber so sein. Vieles spricht dafür, dass seit der neutestamentlichen Zeit mit den in den biblischen Schriften überlieferten Ansätzen bei der Antwort auf die Frage, wer Jesus Christus für uns war und ist, zwei gläubige Reflexionen gewagt wurden, die beide eine gute Begründung haben: (1) Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat auf gnoseologischer Ebene soteriologische Relevanz: Erlösung geschieht durch die durch Jesus in seiner Verkündigung, seinem Leben und seinem Sterben begründete und nun für immer verlässliche Gotteserkenntnis. (2) Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bezeugt die Bereitschaft zur Kenosis, zur Selbsterniedrigung Gottes, der an allem partizipieren möchte, was Geschöpfe durchleiden, selbst die todbringenden Wirkungen der Sünde. Erlösend ist dann die gläubige Erwartung, genau wie der Mensch gewordene Gott Jesus Christus auch selbst aus den Fängen des Todes in der Auferweckung befreit zu werden.

Zu (1): In der frühen nachbiblischen Epoche der christologisch-soteriologischen Traditionsbildung hat die in den neutestamentlichen Schriften vorgeformte Deutung der erlösenden Wirkung des Christusgeschehens im Sinne einer neuen Gotteserkenntnis größere Zustimmung erfahren. Im Streit der Meinungen um die wahre Gotteserkenntnis erschien eine solche Position leichter zu vertreten zu sein als die Annahme, Gott habe sich als ein mitleidendes Wesen in einem Menschen geoffenbart. Die frühen Konzilsbekenntnisse sind daher stärker von dem Deszendenz-Gedanken bestimmt als vom Aszendenz-Gedanken. Es galt die theologische Einsicht abzusichern, dass Gott in Jesus Christus wahre Selbstkunde geschenkt hat.

So wie Menschen füreinander (auch und gerade als Liebende) ein Geheimnis bleiben, weil ihr Versprechen und ihre Zusage zueinander niemals der Freiheit entzogen sind, sondern immer wieder bejaht und darin erneuert werden müssen, so ist auch Gott niemals für Menschen zu haben, nicht zu besitzen. Gotteserkenntnis kann immer wieder nur neu erlebt werden. Erkenntnis und Liebe sind zwei Bewegungen, die einander bedingen: Nur zur Anerkennung des möglicherweise Fremden bereite Menschen erkennen wahrhaft; wahre Liebe ist nicht blind, sondern sie geschieht in Rücksicht auf den wahrgenommenen Bezugspunkt der Liebe. Die Liebe zum göttlichen Geheimnis setzt eine Einsicht in die Eigenheit des Geliebten voraus. Nach christlicher Überzeugung hat Gott in Christus Jesus sein Geheimnis kundgemacht. Gottes Bild kann sich nicht mehr in ein gegenteiliges Zerrbild verkehren. Gott ist Liebe auch zu seinen Widersachern. Sein Geheimnis ist das unverdiente Geschenk dieser Liebe – die immer wieder überraschende Neuzusage in der Bejahung auch der Sünder und Sünderinnen.

Zu (2): Was nicht angenommen ist, ist auch nicht erlöst. Dieser in altkirchlicher Zeit in Variationen wiederholte Lehrsatz, blieb in der östlichen christologisch-soteriologischen Reflexion nachhaltiger präsent. Der Gedanke kann als ein Leitmotiv des zweiten Weges der Erlösung durch die Menschwerdung Jesu Christi betrachtet werden: Durch die Teilhabe Gottes selbst am gesamten Menschengeschick verwandelt sich die sündige und vom Tod bedrohte erschaffene Existenz. Im Durchleben und Durchleiden der zeitlichen Existenz des Menschen zeichnet Gott selbst einen Weg der Erlösung vor, der durch das Leiden in das unverlierbare Leben führt. Dieses partizipatorisch denkende Konzept in der Deutung der soteriologischen Relevanz der Menschwerdung Gottes kann sich auf viele biblische Zeugnisse berufen – insbesondere auf Texte, die die Kenosis Gottes in Jesus Christus verkündigen und das Leiden und die Auferstehung Jesu als einen stellvertretenden Weg im Vorausblick auf das Geschick der gesamten Schöpfung begreifen. Durch die größere Nähe dieser Konzeption zum Gedanken des in Christus Jesus mitleidenden Gottes ist dieser Ansatz heute vielen Menschen sehr nahe.

Ich kenne keinen Text, der die erlösende Wirkung der Partizipation des ewigen Gottes am zeitlichen Geschick der Menschheit so eindrücklich macht, wie jener, den Karl Rahner in den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts als Meditation zu Weihnachten formulierte: «Wenn wir [...] im Glauben, im entschlossenen nüchternen und über alles andere hinaus tapferen Glauben sagen: es ist Weihnacht, dann sagen wir: es ist in die Welt und in mein Leben ein Ereignis eingebrochen, das dies alles, was wir Welt und unser Leben nennen, verwandelt hat [...] Denn der Herr ist da. Der Herr der Schöpfung und meines Lebens. Er sieht nicht mehr aus dem ewigen «alles in einem und auf einmal» seiner Ewigkeit bloß dem ewigen Wechsel meines verrinnenden Lebens tief unter sich zu. Der Ewige ist Zeit, der Sohn ist Mensch, die ewige Weltvernunft, die allumfassende Sinnhaftigkeit aller Wirklichkeit ist Fleisch geworden. Und dadurch ist die Zeit und das Menschliche verwandelt worden. Dadurch, dass Gott selber Mensch geworden ist. Nicht insofern, dass er aufgehört hätte, Er selbst, das ewige Wort Gottes selbst mit all seiner Herrlichkeit und unausdenkbaren Seligkeit zu sein. Aber er ist wahrhaft Mensch geworden. Und jetzt geht ihn diese Welt und ihr Schicksal selber an. Jetzt ist sie nicht nur sein Werk, sondern ein Stück von ihm selbst. Jetzt sieht er ihrem Lauf nicht mehr nur zu, jetzt ist er selber drinnen, jetzt ist ihm selbst zumute, wie es uns zumute ist, jetzt fällt auf ihn unser Los, unsere irdische Freude und unser eigener Jammer. Jetzt brauchen wir ihn nicht mehr zu suchen, in den Unendlichkeiten des Himmels, in denen sich unser Geist und unser Herz weglos verlieren, jetzt ist er selbst auch auf unserer Erde, auf der es ihm nicht besser geht als uns, auf der ihm keine Sonderregelung

zu Teil wurde, sondern unser aller Los: Hunger, Feindschaft, Todesangst und ein elendes Sterben. Dass die Unendlichkeit Gottes die menschliche Enge, die Seligkeit die tödliche Trauer der Erde, das Leben den Tod annahm, das ist die unwahrscheinlichste Wahrheit. Aber sie nur – dieses finstere Licht des Glaubens – macht unsere Nächte hell, sie allein macht heilige Nächte.»¹¹

ANMERKUNGEN

¹ Peter HANDKE, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt/M. 1983, 42.

² Vgl. die wegweisenden Gedanken von Karl LEHMANN, *Die Frage nach Jesus von Nazaret*, in: Walter KERN u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2: Traktat Offenbarung*, Freiburg – Basel – Wien 1985, 122–144.

³ Das Dekret über die Priesterausbildung des 2. Vatikanischen Konzils *Optatam totius (OT)* sieht für die Methode der Dogmatik vor, zunächst die biblischen Themen aufzunehmen und auf dieser Basis die Traditionsgeschichte zu reflektieren (vgl. *OT* 16).

⁴ Hohe Achtung hat in den frühen 70er Jahren eine gemeinsame Lehrveranstaltung des Neutestamentlers und des Dogmatikers in Münster gefunden: Vgl. Karl RAHNER – Wilhelm THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg – Basel – Wien 1972. In der Titelwahl erstaunt der noch immer vorhandene (scheinbare) Vorrang der Systematik.

⁵ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg – Basel – Wien 1975.

⁶ Vgl. Hans KÜNG, *Christ sein*, München 1974.

⁷ Vgl. Hans KÜNG, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, München – Zürich 1992.

⁸ Vgl. Peter ROSIEN (Hg.), *Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Bd. 1*, Oberursel 1999; Harald PAWLOWSKI (Hg.), *Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Bd. 2*, Oberursel 2000.

⁹ Vgl. Uwe DITTMER, *Sinn des Lebens*, in: PAWLOWSKI, *Mein Credo* (s. Anm. 8), 113.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlicher: Dorothea SATTLER, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg – Basel – Wien 2011.

¹¹ Karl RAHNER, *Weihnachten*, in: DERS., *Kleines Kirchenjahr*, München 1954, 12–20, hier 14f.

BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

ICH GLAUBE AN DEN HEILIGEN GEIST...

Nach den Aussagen über Gott, den Vater, und über Jesus Christus, den Sohn, erinnert das christliche Credo – im Apostolischen Glaubensbekenntnis genauso wie im so genannten Großen Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel – an den *Heiligen Geist*. Die ihm zugeschriebenen Eigenschaften und Tätigkeiten sind streng trinitarisch zu verstehen: Vater, Sohn und Geist sind der eine Gott, aber die göttlichen Personen wirken weder nacheinander noch nebeneinander und auch nicht in der Weise eines Teams, sondern es ist Gott, der Vater, der *durch* den Sohn *im* Heiligen Geist handelt. Vater, Sohn und Geist sind eins, weil sie sich gegenseitig durchwohnen, weil sie einander zeigen und lieben und deshalb auch in ihrer Sorge um den Menschen voneinander untrennbar bleiben. Dächte man freilich an drei Teil-Gottheiten, die nur zusammengenommen der eine Gott sind, ergäbe sich eine andere Schiefelage. Denn im Vater vollzieht sich Gottes Wesenstiefe ohne jede Einschränkung. Da sie aber in ihrer ganzen Fülle zum Sohn und zum Heiligen Geist hinüberströmt, ist auch der Sohn und ist auch der Geist ohne jede Einschränkung «Gott». Der Kirchenvater Gregor von Nazianz konnte deshalb formulieren: «Es gereicht dem Vater nicht zur Ehre, wenn man die erniedrigt, die aus ihm hervorgegangen sind».¹

1. Herr und Lebensspender

Weil der Geist mit dem Vater und dem Sohn Gott ist, richtet sich der Glaube auch auf ihn. Wieder leuchtet das trinitarische Geheimnis auf: Wer zu Gott betend und hoffend «Du» sagt, ehrt mit dem Vater immer auch den Sohn und den Geist. Die Anrede «Ihr drei» wäre verfehlt; Gott ist ein einziges «Du». Damit ist mit dem Vater und dem Sohn auch der Heilige Geist als ein Wesen dialogischer Personalität ausgewiesen.

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie sowie Direktor des Ökumenischen Forschungsinstituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dementsprechend hat das Große Glaubensbekenntnis die Nennung des Heiligen Geistes mit zusätzlichen Erläuterungen versehen: Der Geist wird *wie* Vater und Sohn und *mit* Vater und Sohn «Herr» genannt, und er «macht lebendig». Er hat die Kraft, aus dem Nichts ins Sein zu rufen. Menschliche Intelligenz und menschliche Kreativität sind der Widerhall seines Urgenies. Dass der Geist «aus dem Vater» stammt – und in der lateinischen Fassung des griechischen Urtextes «*auch* aus dem Sohn» –, wird im großen Glaubensbekenntnis eigens hervorgehoben. Damit ist verhindert, im Geist eine innerweltliche, esoterisch-kosmische Kraft zu sehen, die dem wahrhaft Göttlichen wesensfremd bliebe und für alles und nichts zugleich stünde. Nein: Der Geist kommt aus Gott, dem Vater Jesu Christi, deshalb kennt und offenbart er «die Tiefen Gottes» (1 Kor 2, 10), von denen die Welt aus sich selbst heraus rein gar nichts wüsste.

Mit dieser Einsicht korrespondiert der Hinweis, dass der Geist mit dem Vater und dem Sohn «zugleich angebetet und mitverherrlicht» wird. Hier zeigt sich noch einmal: Wer im Sinne der christlichen Glaubensbekenntnisse zu Gott betet, vertraut sich einem einzigen «Du» an – und weiß sich doch umfasst vom Vater, vom Sohn und vom Heiligen Geist. Christlicher Gottesdienst ist Verehrung und Lobpreis; das Göttliche wird gefeiert, nicht vermessen, und es ist der Geist, der die betende Hingabe des Menschen zum guten Ziel führt. Nur Gott, keinem Götzen, kommt Anbetung zu. Die Geschichte der Menschheit zeigt schmerzlich genug, wie viel Unheil von Verführern ausgegangen ist, die sich selbst an Gottes Stelle setzen wollten.

Um die Einheit der Schrift sowie das unlösbare Band zwischen den Gläubigen des Alten und des Neuen Bundes hervorzuheben, erinnert das Große Glaubensbekenntnis an die biblische Offenbarungsgeschichte: Der Geist «hat gesprochen durch die Propheten». Klarer kann man die Persönlichkeit und liebende Empathie des Geistes kaum zum Ausdruck bringen; der Geist «schreit, mahnt, trauert, weint» und «tröstet»².

2. Die Kirche

Obwohl Gott eins ist und unzertrennlich im Handeln und im Wesen, wird der Heilige Geist in den Credotexten insbesondere mit der Kirche in Verbindung gebracht. Das mag überraschen, gab es doch ungezählte Diskussionen über die Frage, ob, wann und wie der historische Jesus die Kirche gegründet habe. Der Glaube weiß: Die Kirche ist aus dem Geist geboren; aber da der Geist den auferweckten, österlich verklärten Christus schenkt, der kein anderer ist als Jesus aus Nazaret, kann auch hier von einer Trennung des Geistes vom Vater und vom Sohn nicht die Rede sein. Was aber ist Kirche eigentlich?

Sie wird im Neuen Testament als «Leib» oder «Braut Christi» vorgestellt und als «Tempel des Heiligen Geistes» bezeichnet.³ Es ist also ein Ort vertrauter Christusnähe, den die Bibel Kirche nennt; er ist beseelt vom Heiligen Geist. Der Geist sorgt gewissermaßen für das Lebenselixier, für die Essentials der Kirche: dass die Erinnerung an Jesus nicht erlischt und nicht verfälscht wird; dass es auch heute noch gelingt, ihm nachzufolgen; dass die Beziehung zum Vater nicht von Furcht oder zersetzendem Zweifel, sondern von Liebe und Vertrauen geprägt bleibt; dass der Gottesdienst kein hohles Ritual, die Moral nicht Gängelei und das persönliche Beten kein Egotrip wird. In der Kirche kann es nur um den *je Anderen* gehen: um Gott und dessen Ehre, zugleich um den Nächsten und seine Würde in einer intakten Umwelt und einer gerechten Gesellschaft. Das ganze Charisma der Kirche erfüllt sich in ihrer Bereitschaft, «Du» zu sagen, damit ein «Wir» entsteht – vom «Volk Gottes» spricht die Bibel im Blick auf Israel und das Judentum, und dieser Ehrentitel kommt im Heiligen Geist auch der Kirche zu. Sie ist deshalb – so das große Glaubensbekenntnis – «eins» und «heilig», darüber hinaus «katholisch und apostolisch». Was besagen diese Eigenschaften?

Man muss die Kirche als eine Sammelbewegung sehen: selbst herausgerufen aus der Masse einer offenkundig zerrissenen Menschheit, ist sie doch gerade deshalb mit der Heilung dieses Risses beauftragt. Kann sie einem derart großen Auftrag gerecht werden?

Dass sich Kirche gesammelt hat, ist nicht zu leugnen, ebenso wenig, dass sie Völker und Kulturen übergreift und ganze Gesellschaften, Epochen und Kontinente geprägt hat. Die Kirche ist eine historische Realität. Doch ohne den eigentlichen Erfolg? Dafür scheint schon das Faktum zu sprechen, dass die christliche Glaubensfamilie seit langem in Konfessionen zersplittert ist: Katholiken, Orthodoxe, Protestanten, freie Gemeinden aller Art. Hier gilt es tiefer zuzusehen und die Realität mit einer Verheißung zu verbinden: Was durch die Verkündigung und das Leben der Kirche beginnt, wird der Geist vollenden, und da es nur den einen Geist gibt, sind verschiedene, voneinander unabhängige oder miteinander konkurrierende «Kirchentümer» undenkbar. Deshalb lautet die große theologische Frage keineswegs, welche christlichen Gemeinschaften Kirche sind und welche nicht, sondern *wie* die verschiedenen Gemeinschaften Kirche sind und woran sich das festmacht: am Dogma, am Amt, an der Liturgie, an der Predigt, an der Intensität tätiger Nächstenliebe oder der frommen Innerlichkeit? Das Glaubensbekenntnis gibt darüber keine nähere Auskunft; ihm kommt es lediglich darauf an, dass die *eine* Kirche der *einen* Menschheit zu dienen hat. Wer deshalb die Kirche spaltet oder die Neuentdeckung Ihrer Einheit behindert, vergreift sich an der *heiligen* Kirche.

Heilige Kirche? Auch bei diesem Stichwort kommt Skepsis auf: Zu vieles scheint gegen diese Glaubensüberzeugung zu sprechen; keine Schwäche,

keine Gemeinheit, keine Lüge gibt es unter der Sonne, die nicht auch in der Kirche zu finden wäre. Warum ist und bleibt sie trotzdem heilig?

Die Kirche ist heilig, weil sie im Heiligen Geist lebt; sie ist heilig, weil aus diesem Grund ihre Essentials niemals verloren gehen können. Man darf hier zur näheren Erklärung durchaus konkret werden: Ein Amtsträger macht sich persönlich in schwerer Weise schuldig – aber er leitet den Gottesdienst treu im Sinn der Kirche; was er am Taufbecken oder am Altar vollzieht, ist heilig. Oder: In der Kirche wird viel geredet, es wird viel Schönes, mitunter auch Dummes gesagt. Maßstab und Mittelpunkt ihrer Verkündigung aber ist das Wort *Gottes*, das in der Schrift und in der Liturgie unverkürzt zur Sprache kommt; was sich dabei verlautbart, ist heilig. Oder: Es gibt viele Christen und Christinnen, deren Glaube keine tiefen Wurzeln besitzt, andere wiederum verzehren sich für das Evangelium; was sie wagen und persönlich in die Waagschale werfen, ist heilig. So kann man resümieren: Das treu gefeierte Sakrament, das unermüdlich bedachte Gotteswort und das an den Nächsten verschenkte Leben ist ein Bollwerk unzerstörbarer Heiligkeit gegen den Ansturm von Verrat, Geschwätzigkeit und Eigensinn. Es ist stark genug, Glaube, Hoffnung und Liebe zu bewahren und die Kirche als heilige Kirche, als Kirche des Heiligen Gottesgeistes erleben zu lassen. Der Geist aber verbindet die Glaubenden aller Epochen mit der Urkirche und hält sie davon ab, sektiererisch zu werden; so macht er die Kirche apostolisch und katholisch.

3. Gemeinschaft der Heiligen

In Richtung Katholizität – weltweite Verbreitung des Glaubens und Respekt für alle Menschen in ihrer Eigenart – weist auch der sich anschließende Gedanke, die «Gemeinschaft der Heiligen». Wer die Heiligen sind, von denen hier die Rede ist, hat der Apostel Paulus angedeutet: Es sind die «Heiligen» in «Rom», «Korinth» oder «Ephesus».⁴ Es sind die *Getauften*, Frauen, Männer und Kinder von nebenan oder in der Ferne, die denselben Gott anrufen, dasselbe Bekenntnis zu ihm teilen und am selben Geist partizipieren. Heilige Gemeinschaft zu sein ist freilich eine Gabe, keine Leistung. Wäre der kirchliche Zusammenhalt eine Leistung, käme es nie zu einer Gemeinschaft von Heiligen. Es zählte, wie im profanen Leben, nur die Bilanz; es käme wie dort auch in der Kirche zu einer gesellschaftlichen Hackordnung, die Gewinner und Verlierer, Blender und Neider kennt. Doch in der Kirche sind *alle* Heilige, weil alle, ausnahmslos, Geheiligte sind. Der Geist heiligt die Getauften, und er schließt niemanden aus, denn er ist die Liebe. Eine Hackordnung kennt die Liebe nicht.

Und was ist mit den Verstorbenen? Fällt, wer stirbt, aus der Gemeinschaft der Heiligen heraus? Was sich im Tod und danach im Einzelnen zuträgt, weiß auch die Kirche nicht. Aber sie weiß um Ostern, und sie weiß um das ewige Leben. Deshalb setzt das Bekenntnis zur Gemeinschaft der Heiligen dem scheinbar alles verschlingenden Tod ein siegesgewisses «Und doch» entgegen: Und die Toten leben doch! Sie leben, weil auch sie geheiligt worden sind durch Glaube und Sakrament; sie leben, weil das Heilige Diesseits und Jenseits verbindet; sie leben, weil die Liebe Brücken schlägt zwischen hier und dort.

Schließlich kommt eine dritte Dimension ins Spiel: Heilige sind Menschen, denen die Verehrung anderer Menschen gilt und die von der Kirche eigens zu Vorbildern erklärt, also «heilig gesprochen» sind. Als die frühen Glaubensbekenntnisse formuliert wurden, hat es formale Heiligspredigungen, die heute nur in der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen vollzogen werden, noch nicht gegeben. Aber man hat – vom frühen Judentum angeregt – Märtyrer und Märtyrerinnen verehrt und sich mit der Zuversicht getröstet, dass die Verstorbenen bei Gott sind.⁵ Lag es nicht nahe anzunehmen, dass Menschen, die bei Gott leben, nach wie vor den Ihren zugewandt bleiben? Und lag es nicht ebenso nahe zu sagen, dass, wer sich schon in diesem Leben selbstlos und liebevoll verhalten hat, es auch über den Tod hinaus tun würde? Gemeinschaft der Heiligen: Gewiss sind alle Getauften heilig; alle sind beschenkt, alle sind erwählt, alle sind begnadet. Doch nicht alle gehen gleichermaßen und sorgsam genug mit ihren Himmelsgaben um. Dass Glaubende, die es in vorbildlicher Weise taten, auch nach ihrem Tod für Ihre Schwestern und Brüder leuchtende Signale der Hoffnung sind, gibt der kirchlichen Gemeinschaft einiges an Wärme.

4. Vergebung der Sünden

Innere Voraussetzung für die unverstellte Gemeinschaft mit Gott ist die Umkehr und – auf sie folgend – die endgültige Überwindung des Bösen. Man weiß aus den Evangelien, dass die Verkündigung der Gottesherrschaft durch das Leben und die Predigt Jesu bei seinen Zeitgenossen eine existenzielle Wende angestoßen hat, sichtbar gemacht durch die bewusste Neuausrichtung auf das Heilige.⁶ Hier bekundet sich wahrhaft frohe Botschaft: Die Erkenntnis, schuldhaft zu sein, ist vorweg aufgewogen durch die Gnade! Wo Jesus auftritt, kehrt Vergebung ein.⁷ Wie aber geschieht Sündenvergebung heute? Wie und warum geschieht sie in der Kirche?

Ein herausragender, zentraler Platz kommt der Taufe zu: Sie ist seit den ersten Stunden des Christentums das Sakrament der Sündenvergebung schlechthin. Da sie – nach Mt 28, 19 – auf den Namen des Vaters, des Soh-

nes und des Heiligen Geistes gespendet wird, schenkt sie Gottes unverbrüchliche Liebe. Allerdings musste schon die frühe Kirche die bittere Erfahrung machen, dass auch Getaufte, dass auch «die Heiligen» sündigen. Damit verschob sich die Hoffnung, endgültigen Frieden zu finden, auf das Ende der Zeit, und die Glaubensgemeinschaft war gezwungen, für den Weg dorthin in besonderer Weise Sorge zu tragen. Es kam zur Ausbildung weiterer sakramentaler, aber auch asketischer Bußformen. Zu Recht?

Als Jesus Sünden vergab, hatte er ein göttliches Privileg beansprucht; niemand, außer Gott, vergibt die Schuld. Für jüdisches Empfinden war sein Verhalten höchst verwerflich, die frühe Kirche aber sah darin ein Indiz für Jesu Göttlichkeit, der als «Sohn» und «Geistträger» (vgl. Mk 1, 9-11 par) an Gottes Statt handelte. Nach dem Osterereignis und im Bewusstsein, dass der Geist des Herrn mit Pfingsten auf die Gemeinschaft der Glaubenden übergegangen war, setzte sich die Überzeugung durch, dass diese selbst dazu ermächtigt sei, im Namen des dreifaltigen Gottes Sündenvergebung zuzusprechen. Neben das Taufsakrament trat die öffentliche Kirchenbuße, mit der man schwere Sünder und Sünderinnen vorübergehend aus der Gottesdienstgemeinschaft ausschloss, um sie nach einer feierlichen Absolution durch den Bischof wieder in sie aufzunehmen. Da sich dieses Verfahren über kurz oder lang als schwer praktikabel und menschlich zu hart erwies, bildete sich im Gang der Jahrhunderte die so genannte Ohrenbeichte heraus. Mit ihr erlangen Beichtwillige eine priesterliche Lossprechung, gestützt auf ihre Reue, ihr Sündenbekenntnis und ihren Vorsatz, durch ein Bußwerk das Geschehene wieder gut zu machen.⁸

Heute ist die Buße im kirchlichen Leben in die Krise geraten. Mangelndes Sündenbewusstsein im Wissen um den persönlichen Gott, aber auch eine oberflächliche Handhabung dieses Sakramentes werden wohl Schuld daran sein. Doch ohne Buße ist christliches Leben undenkbar. Obwohl jede Sünde persönlich verantwortet werden muss, hat sie immer auch öffentliche Auswirkungen. Deshalb liegt viel Weisheit darin, Sündenvergebung institutionell zu gestalten. Auch psychologisch gesehen spricht dafür vieles: Schuld muss ausgesprochen werden, wenn ihr Zerstörungswerk gestoppt sein soll. Genauso wichtig ist es, dass Vergebung zugesagt wird, sonst kommt die Fehlmeinung auf, sie sich selbst einreden zu müssen. Hier ziehen die Konfessionen des Christentums an einem Strang: Vertrauend auf Umkehr und Vergebung erwarten sie den neuen Himmel und die neue Erde. So lässt sich mit dem Glaubensbekenntnis sagen: Jetzt beginnt, was am Ende der Zeiten siegreich sein wird, der Tod des Todes, dessen Frucht die Sünde war.

5. Auferstehung der Toten und ewiges Leben

Warum ist von der Totenauferstehung und vom ewigen Leben gesondert die Rede? Und wie hängen beide Vorstellungen zusammen?

Die Rede von der Auferstehung der Toten hat ihr Maß und ihre Gewähr in der Auferweckung des gekreuzigten Gottessohnes. Dass Jesus den Tod überwand, ist die göttliche Antwort auf seine Treue, Liebe und Hingabe gegenüber dem Vater. Ein Leben wie das seine konnte unmöglich im Nichts versinken; damit wäre jede Hoffnung begraben worden. Doch bei der Auferweckung Jesu handelt es sich nicht um einen kosmischen Automatismus, und ihre Verkündigung ist keine kirchliche Chiffre zur Bewahrung seines Andenkens. Dem österlichen Bekenntnis liegt die Überzeugung zugrunde, dass Jesus in die Sphäre endgültigen Lebens trat und dass die Auferweckung ein reales Geschehen an seinem «Fleisch», an seiner konkreten, einmaligen, sterblichen Persönlichkeit war. Ein für heute unglaubwürdiges Mirakel?

Gewiss ist die Auferstehung Jesu nicht so zu denken, als habe in einer Welt, die augenscheinlich geblieben ist, wie sie immer war, eine Art wiederbelebter Leichnam gespenstert. Man mag bezweifeln, ob es unter den gewohnten physikalischen Bedingungen des Werdens und Vergehens glaubwürdig ist zu sagen, dass Tote leben. Aber niemand kann ernsthaft bestreiten, dass es eine *neue Welt* geben könne, in der – umgekehrt – der Tod keine Chance hat. Genau das aber zeigt sich am Auferstandenen; der vom Vater verklärte Jesus spiegelt in Person die Herrlichkeit der erneuerten Schöpfung. Durch das Wirken des Heiligen Geistes war es einigen im Neuen Testament genannten Persönlichkeiten vergönnt, den Auferstandenen zu sehen, um das österliche Geschehen der Nachwelt als wunderbaren Trost zu verkünden.⁹ Der erhöhte Christus bleibt seither jedem Auge entzogen – aber es ist derselbe heiligende und erleuchtende Geist, der die Jünger und Jüngerinnen von damals mit den Jüngern und Jüngerinnen von heute zusammenschließt. So legt die Kirche aller Zeiten ihr österliches Zeugnis ab in der begründeten Hoffnung, dass sich mit dem Heiligen Geist unzerstörbares Leben durchsetzt, wie der Apostel Paulus es beschrieb: «Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Tote auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt» (Röm 8, 11).

Und dann das ewige Leben! Wie es aussieht, wird nicht gesagt. Der Credotext bleibt nüchtern, ja einsilbig. Nichts wird beschrieben, nichts heraufbeschworen. Und doch steht fest: Ewiges Leben wird sich in Christus, dem Ersten der Auferweckten, erfüllen. Sünde, Schmerz und Tod sind Vergangenheit. Was aus menschlicher Sicht unvergebbar schien, wird durch die Liebe des göttlichen Vaters bewältigt sein. Und dann wird der Mensch auf

dem Boden einer neuen Welt in sein «endloses Ende»¹⁰ hineinwachsen, den Heiligen Geist als schönsten Lohn im Herzen.

ANMERKUNGEN

¹ GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio* 40,43.

² So formulierte einst Friedrich BÜCHEL im Blick auf rabbinische Theologien; zitiert bei Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg – Basel – Wien ²1982, 28.

³ Vgl. Johanna RAHNER, *Kirchenbilder*, in: Wolfgang BEINERT – Bertram STUBENRAUCH (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 2012, hier 398–401.

⁴ Vgl. etwa Röm 1, 7; 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; Eph 1, 1.

⁵ Vgl. Jutta DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010, bes. 63–68.

⁶ Vgl. das exemplarische Wort Jesu nach Mk 1, 15: «Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!».

⁷ Vgl. z.B. Mt 9, 1–8. 18, 21–22; Lk 7, 36–50.

⁸ Vgl. Eva-Maria FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (Einführung Theologie), Darmstadt ³2011, 126–131.

⁹ Klassischer Beleg 1 Kor 15, 1–34.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 22,30.

PETER HENRICI · BASEL

WIE KANN MAN HEUTE NOCH AN GOTT GLAUBEN?

Überlegungen eines philosophierenden Bibellesers

Der Glaube an Gott ist heute objektiv schwieriger geworden als in früheren Zeiten. Die Antike und das Mittelalter stellten sich einen Kosmos vor, den der Himmel abschloss und in dessen Mitte die Erde ruhte. So war es relativ leicht, an einen außerkosmischen Gott zu glauben, der diesen Kosmos bewegte oder ihn gar geschaffen hatte. Die kopernikanisch-galileische Wende brachte eine erste Erschütterung, weil sie die Erde zu einem von mehreren Planeten machte, die um die Sonne als Mittelpunkt kreisten. Gott musste nun als Schöpfer und Ordnungshüter des Sonnensystems betrachtet werden. Das war beispielsweise die Sichtweise Newtons, und sie ging so lange gut, als man den Fixsternhimmel in seiner irrationalen Unregelmäßigkeit «wie Pusteln in einem Gesicht» (Hegel) außer Betracht ließ. Weiter ausblickende Denker wie Giordano Bruno und Blaise Pascal zeigten sich schon damals von der Unendlichkeit der Weltalls beunruhigt: «Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.»¹

Heute müssen wir davon Kenntnis nehmen, dass sich unser Sonnensystem irgendwo am Rande der Milchstraße befindet, die nur einer unter vielleicht Milliarden ähnlicher Spiralnebel ist. Wo bleibt da, objektiv gesehen, noch Platz für Gott? Das ist der objektive Befund, auch wenn wir gefühlsmäßig-spontan immer noch eher in der antik-mittelalterlichen Welt leben, trotz dem kleinen Hopser zum Mond, den uns die Raumfahrt erlaubt hat.

Was von der räumlichen Unvorstellbarkeit des Universums gilt, gilt auch von seiner zeitlichen. Die sieben Tage der Schöpfungsgeschichte und die viertausend Jahre der biblischen Zeitrechnung sind längst zerplatzt. Auch da werden wir angeleitet, nur schon in der Geschichte unserer kleinen Erde, ja des Lebens auf dieser Erde in Millionen von Jahren zu denken, während unser Leben «siebzig Jahre währt, und wenn es hoch kommt, sind es acht-

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift

zig» (Ps 90, 10). Schon ein paar Jahrtausende scheinen uns ein kaum überblickbarer Zeitraum zu sein. Ist der Schöpfergott, der am Anfang von allem stehen soll, für uns damit in unendliche Ferne gerückt? Die Hypothese von einem «Big Bang», der von einem Löwener Kanoniker errechnet wurde, scheint da wenigstens einen klaren Anfangspunkt zu setzen. Der Philosoph muss sich jedoch fragen, was denn vor dem Big Bang gewesen sein soll, und ob ein Ende des sich ausdehnenden Universums überhaupt denkbar oder errechenbar sei, oder ob wir gar eine Umkehr dieser Bewegung ins Auge fassen müssten.

Fragen über Fragen, die Gott für den modernen Menschen in unausdenkbare Ferne zu rücken scheinen. Sie scheinen die Grundfrage geradezu unbeantwortbar zu machen: Wie kann dieser so ferne und so große Gott uns Menschen so nahe sein, dass «selbst die Haare auf unserem Haupt gezählt sind» und «kein Spatz vom Dach fällt ohne seinen Willen» (Mt 10, 29–30)? Angesichts dieser an die Grundlagen unseres Glaubens rührenden Fragen erscheint die vor allem in den USA periodisch wieder aufflammende Streitfrage zwischen Schöpfungslehre und Evolutionstheorie geradezu belanglos. Und doch könnte das Nachdenken über diese Frage zu einem Lösungsansatz führen, wie ihn schon Teilhard de Chardin angedeutet hat.

I.

Was braucht es zum Zustandekommen einer Evolutionstheorie? Zweierlei. Zum einen braucht es, philosophisch betrachtet, einen ordnenden, viele Einzelfakten überblickenden Geist, der die (alles in allem nicht allzu zahlreichen) paläontologischen Funde zu vergleichen und in einen morphologischen und chronologischen Zusammenhang zu bringen vermag. Zum anderen würde es eine wissenschaftlich zumindest plausible Erklärung brauchen, wie immer Komplexeres aus Einfacherem nicht nur zufällig entstehen, sondern sich stabilisieren und allem Anschein nach zielgerichtet zu vernunftbegabten Wesen hinführen kann – eine Frage, auf die uns die Wissenschaft eine allseits befriedigende Antwort immer noch schuldig bleibt. Während die zweite Frage in den Bereich der Naturwissenschaft gehört und von ihr beantwortet werden müsste, geht die erste Feststellung den Philosophen an.

Er muss daraus folgern, dass es eine *Evolutionstheorie* (so gut wie eine Schöpfungsgeschichte) ohne das Eingreifen menschlichen Denkens gar nicht geben könnte. Wo es keinen die Fakten überschauend zusammenordnenden Geist gibt, fällt die Welt in «alles, was der Fall ist» (Wittgenstein) auseinander. Das gilt auch schon von Raum und Zeit überhaupt. Zweifellos wirken die Körper im unendlichen oder sich ausdehnende Raum

aufeinander ein, so wie überhaupt nicht daran zu zweifeln ist, dass die Sonne unsere Erde anzieht, erleuchtet und erwärmt. Alle unsere Energie ist schließlich in letzter Analyse Sonnenenergie. Doch damit diese Einwirkung *als solche* wahrnehmbar und aussagbar wird, braucht es einige Denkarbeit. Zumindest müssen Helligkeit und Wärme mit dem Sonnenaufgang, bzw. Sonnenstand in Verbindung gebracht werden. Dazu braucht es ein geistiges, nicht nur punktuell materielles Vermögen, das beide Phänomene zugleich feststellen und festhalten und miteinander in Verbindung bringen kann. Das gleiche gilt nun von jedem zeitlichen Geschehen (Aristoteles hätte gesagt: von jeder Bewegung) überhaupt. Zeit gibt es nur, wo Vergangenes als Vergangenes irgendwie festgehalten werden kann, d.h. in einem Gedächtnis (und damit sind wir bei Augustinus).

Wir messen die Zeit durch regelmäßig sich wiederholende materielle Vorgänge, Tag und Nacht, den Wechsel der Jahreszeiten oder auch den Ausschlag des Pendels. Doch das ist nur dadurch möglich, dass unser zeitübergreifender Geist (eben das Gedächtnis) mehrere sich wiederholende Vorgänge überblickt und sie zugleich als früher oder später voneinander unterscheidet, d.h. sie «zählt» (Aristoteles). Wie schon Aristoteles auf Grund dieser Überlegungen richtig geschlossen hat, gäbe es ohne (unseren) Geist, die *psyché*, zwar die Grundlage der Zeit, aber nicht die Zeit als solche.²

Das gilt auch von der Weltzeit. Auch die Weltzeit, selbst der Big Bang, ist letztlich von uns Menschen aus, rückschauend, «berechnet». Zwar werden seit jeher kosmische Abläufe zur Zeitmessung eingesetzt; doch diese messen, wie gesagt, die Zeit nur in dem Maße, als ein zeitüberblickender, menschlicher Geist sie zusammenfasst und vergleicht.

Dieser gleiche Geist ist zugleich fähig, mehrere, (noch) gar nicht existierende Möglichkeiten ins Auge zu fassen und damit eine «Zukunft» zu entwerfen, in der diese oder andere Möglichkeiten sich verwirklichen können. Ob wir es wollen oder nicht, wir leben in unserer Gegenwart immer in der «Mitte der Zeit», genauer noch, da die Zukunft für uns noch gar nicht existiert, «am Ende der Zeit», d.h. am Endpunkt unserer eigenen, auch kosmischen Vergangenheit, wobei sich unser Blick, erwartend und hoffend, auf eine mögliche Zukunft ausrichtet. Dieser Blick kann sogar, nicht für uns aber für den Kosmos, bis zu einem möglichen Ende der Weltzeit ausblicken und dieses aus verschiedenen Erfahrungen der «Vergangenheit» zu berechnen suchen.

Das weist noch auf eine weitere Eigenschaft der Zeit hin. Kosmische Vorgänge scheinen sich, soweit wir dies erfahren können, in Kreisläufen abzuwickeln, während die Zeit linear, absolut unumkehrbar verläuft. Zukünftiges kann zwar verwirklicht und damit auch Vergangenheit werden; doch Vergangenes wird nie wieder Gegenwart oder Zukunft. Das hängt mit der Erfahrung unseres eigenen, immer entscheidungsbehafteten Tuns

zusammen. Wir können immer nur eines und nicht mehreres Gegensätzliches zugleich tun, und das Eine, das dann getan wird, lässt sich nie mehr rückgängig machen. In gleicher Weise lässt sich das, was versäumt ist, so, wie und wann es versäumt wurde, niemals nachholen. Die Vergangenheit liegt unabänderlich hinter uns. Die Zukunft dagegen ist für uns nicht mehr als ein unbestimmt offener Fächer verschiedener Möglichkeiten. Wir leben unentrinnbar in der Gegenwart, eingeklemmt in unsere Vergangenheit und ungesichert auf die Zukunft hin. Aus dieser Erfahrung, so scheint es, konstruieren wir uns eine linear verlaufende Weltzeit, trotz aller erfahrenen Kreisläufigkeit des kosmischen Geschehens.

Was von der Zeit und der Weltzeit zu sagen war, lässt sich nun auch, mit den nötigen Unterscheidungen, auf den Raum und die Ausdehnung des Universums übertragen, so unvorstellbar diese für uns Menschen sind. Die Milliarden von Spiralnebeln, entdeckte so gut wie unentdeckte, werden erst im Denken des Astronomen zu dem einen Weltall. Einige von ihnen erschließt er rechnerisch und denkt dabei an alle anderen, die grundsätzlich gleichermaßen rechnerisch erschließbar wären. So konstruiert er das eine Weltall – in seinem Denken. Auch wenn wir, ganz unbedarft, vom «Weltall» oder vom «Universum» sprechen, dann vollziehen wir, ohne die Fachkenntnis des Astronomen zu besitzen, die gleiche Synthese. Astronomischer Ort der Erde hin oder her, wir Menschen sind, kraft unseres Denkvermögens, in gewisser Weise die synthetisierende Kraft und damit geradezu der Mittelpunkt des Weltalls. Das war die Wahrheit, die dem antik-mittelalterlichen Weltbild zugrunde lag, so wissenschaftlich «falsch» es im Übrigen auch sein mochte.

Es ist wiederum Pascal, der diese Gedankengänge als erster angerissen hat, in seinem berühmten Fragment über das «denkende Schilfrohr»: «Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der ganzen Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr: nicht braucht sich das ganze All zu wappnen, um ihn zu vernichten: ein Windhauch, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Aber selbst, wenn das All ihn vernichtete, der Mensch wäre doch edler als das, was ihn umbringt; denn er weiß, dass er stirbt, und kennt die Übermacht, die das All über ihn hat. Das All weiß davon nichts.»³

Über Pascal hinaus müssen wir im Sinn unserer anfänglichen Fragestellung aus den vorstehenden Überlegungen schließen: Da das Weltall sich selbst nicht kennt, weder in seiner zeitlichen noch in seiner räumlichen Ausdehnung, existiert das All *als solches*, als ein einiges Ganzes, erst im Erkennen und Denken des Menschen. Theologisch gesprochen würde das heißen: Die Schöpfung *als solche* ist erst im Erkennen und Denken des Menschen und durch das Erkennen und Denken des Menschen vollendet, ja sie existiert im vollem Sinn erst durch unser Erkennen und Denken. Nicht die Welt, wohl aber unsere Welt (und eine andere kennen wir nicht), und zwar nicht *das*

Universum, wohl aber *unser* Universum (und ein anderes kennen wir nicht) findet seine/ihre Einheit und seinen/ihren Zusammenhalt erst in der synthetischen Kraft unseres menschlichen Erkennens, Denkens und Erlebens. In diesem geistig-vernunftmäßigen Sinn (nicht aber in einem materiellen, räumlichen oder zeitlichen Sinn) dürfen wir Menschen uns tatsächlich als Mittelpunkt, ja als Weltachse des Universums betrachten. Der Mensch scheint tatsächlich der Schlusspunkt der Schöpfung und der «Statthalter» Gottes ihr gegenüber zu sein (vgl. Gen 1, 26 und 2, 15).

II.

Unsere philosophischen Überlegungen, die schließlich auf eine sozusagen theologische Schlussfolgerung hinaus liefen, scheinen zwar einigermaßen folgerichtig zu sein, aber sie können zugleich als etwas verstiegen und jedenfalls kaum glaubwürdig erscheinen. Wie soll der Mensch eine solche geradezu seinsbegründende Funktion im Universum erfüllen, wenn wir ihn doch als ein in diesen Weiten verlorenes, unbedeutendes und möglicherweise rein zufälliges Nebenprodukt der Entwicklung des Weltalls betrachten müssen?

Sinnvollerweise kann die aufgezeigte und Einheit stiftende Funktion doch letztlich nur Gott, dem Schöpfer selbst zukommen. Das aber würde bedeuten, dass Gott als eine Art «Überdenker», «Übererkennender» oder gar als «Über-Mensch» aufgefasst werden müsste. Tatsächlich vertrat die Physikotheologie der Aufklärungszeit ein derart anthropomorphes Gottesbild. Sein Ungenügen wurde jedoch schnell und gründlich entlarvt. Die allzu menschlichen Züge dieses Gottes der Neuzeit widersprachen zu offensichtlich einer schon in der Bibel grundgelegten Religionskritik. Fast gleichzeitig mit der griechischen Philosophie betonte sie, man dürfe sich von Gott kein Bild nach Art der Menschen machen. Er, der Unnennbare, bleibt der Einzige, Unerreichbare, Unverstehbare, und Er kann schon gar nicht in den Dienst einer noch so edlen weltlichen oder religiösen Aufgabe genommen werden. Paulus machte sich in seiner Areopag-Rede die Religionskritik der griechischen Philosophie zu eigen, um den Weg zur Verkündigung der christlichen Botschaft zu öffnen.⁴

Tatsächlich kommt hier die christliche Offenbarung dem menschlichen Denken zu Hilfe. Sie lehrt uns, dass es nicht nur Gott gibt, sondern auch einen Menschen, der Gottes wesensgleicher Sohn ist. Was der Mensch von sich aus Gott nicht zuschreiben darf, das kann Gott von sich aus tun. Mit der Menschwerdung seines Sohnes hat er die Aporie zwischen seiner göttlichen Souveränität und der weltbegründenden Funktion des Menschen gelöst. In Jesus Christus lebte auf Erden ein Mensch, der nicht nur wie jeder

von uns den Mittelpunkt seiner kleinen Alltagswelt bildete – und damit in letzter Konsequenz auch den Mittelpunkt seines ganzen Universums. Weil Jesus jedoch zugleich und in eins wahrer Gott war und ist, hat seine menschliche Mittelpunktfunktion zugleich eine uneinholbar einzigartige weltbegründende Bedeutung. Als Schlussstein der Schöpfung gibt er dem Universum endgültigen Zusammenhalt und Bestand. In dieser seiner gott-menschlichen Funktion begründet und erklärt er zugleich die eingeschränkte synthetische Funktion jedes menschlichen Erkennens, Denkens und Tuns. Ohne diese christologische Begründung bliebe die Stellung des Menschen im Kosmos und seine das All zusammenfassende Funktion zwar philosophisch erkennbar, aber letztlich unverständlich, ja geradezu absurd. Gott allein ist souverän genug, das ganze Weltall und die ganze Weltzeit von so einer verlorenen Ecke aus zur Einheit zusammenfassen zu lassen.

Schon die erste christliche Generation hatte diese Einsicht und schrieb Jesus Christus eine weltbegründende, schöpfungstheologische Funktion zu. Man wird geradezu sagen müssen, dass dies, neben dem soteriologischen, der andere Weg war, auf dem der christliche Glaube die wahre Gottnatur des Menschen Jesus von Nazareth erkannt hat. In zwei neutestamentlichen Texten findet sich diese Einsicht unmissverständlich ausgesprochen. Der bekannteste Text ist der Prolog zum Johannesevangelium. Er stellt zuerst die unersetzliche Rolle des «Logos» (wie immer dieser Name auszudeuten ist) in der Weltschöpfung dar, bezeichnet ihn dann als Licht für das menschliche Erkennen und identifiziert schließlich diesen Logos, «fleischgeworden», mit Jesus von Nazareth, von dem das ganze Evangelium handeln wird.

Weniger bekannt, aber theologisch vielleicht noch bedeutsamer ist der Christushymnus im Kolosserbrief. Er sagt von Jesus, dem Sohne Gottes: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in Ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch Ihn und auf Ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in Ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche» (Kol 1, 15–18).⁵

Dieser Text gibt Anlass zu drei Bemerkungen. Der letzte Satz weist deutlich darauf hin, dass sich der Hymnus nicht (nur) auf den präexistenten, sondern auf den Mensch gewordenen Christus bezieht; erst Er ist das Haupt der Kirche. Mit den mythischen «Thronen und Herrschaften, Mächten und Gewalten» werden, zweitens, alle das Universum beherrschenden und regelnden Kräfte, somit das ganze Universum als solches, angesprochen. Und schließlich, das ist das Wichtigste, ist der «Bestand», den Christus dem Universum gibt, nicht so sehr als anfängliche Grundlegung denn als abschließende Bestätigung zu verstehen. Paulus drückt das anderswo mit dem Bild des «Schlusssteins» aus, der als letzter von oben in

den Bau eingefügt wird, und der so den ganzen Bau allererst zusammenhält (Eph 2, 20).⁶

Das führt uns noch einmal zu einer philosophischen Überlegung zurück. Wir sind heute geneigt, alle Phänomene aus ihren Wirkursachen zu erklären, aus jenen (vorgängigen) Tatsachen, die das Vorliegende zu dem «gemacht» haben, was es wirklich ist und wie es sich uns darstellt. Nun aber wissen wir aus der Erfahrung unseres menschlichen Tuns, dass dem tatsächlichen Wirken der Wirkursache eine Finalursache vorausgeht, eine bewegende «Motivation» und ein Woraufhin, dass das Wirken der Wirkursache bestimmt und auslöst. Wir machen etwas Bestimmtes, weil wir gerade das und nichts anderes machen *wollen*. Im Sinn dieser Überlegung wäre neben der Wirkursache auch nach der bestimmenden Finalursache des Universums zu fragen – selbst dann, wenn wir Gott als Schöpfer nicht anthropomorph verstehen wollen. Teilhard de Chardin hat das als Forderung nach einem Punkt «Omega» für das Zustandekommen der Evolution dargestellt.⁷ Die Zusammenfassung des Weltalls durch den denkenden Menschen kann jedoch kaum als dessen Finalursache betrachtet werden. Die für uns fast unausdenkbar weiten Zeiten und Räume sind gewiss nicht dafür entstanden, dass wir sie erkennen können.

In theologischer Sicht sieht die Sache jedoch anders und einsichtiger aus. Es scheint durchaus sinnvoll anzunehmen, dass Gott, der persönliche Schöpfer des Universums, dieses dazu geschaffen hat, dass sein Sohn dieses als Mensch denkend zusammenfasst, ihm dadurch erst vollen Bestand gibt, und so auch seine eigene Gottgleichheit erweist. Dass er in dieser seiner weltbegründenden Funktion zugleich als Mensch unter Menschen in seinem Leben, in seiner Lehre und erst recht in seinem Kreuz Gott als den unendlich, unbegreiflich Liebenden offenbart hat,⁸ würde jene Einheit von Schöpfungs- und Heilsplan Gottes aufzeigen, die Paulus nicht nur im Kolosserhymnus anspricht.

Damit kommen wir zu der langen Rede kurzem Sinn. So schwierig es heute sein mag, an Gott zu glauben: Es ist leichter, weil einsichtiger und sinnvoller, an Gott und zugleich an Seinen Sohn Jesus Christus zu glauben als an Gott allein. Im Zusammen von Schöpfungswahrheit und Heilsgeschichte kann auch für uns Heutige die Wahrheit Gottes als Schöpfer des Universums einigermassen einsichtig werden.⁹ Das ist auch der Grund, weshalb jede echte christliche Mystik ihren Weg über Jesus Christus nimmt.

ANMERKUNGEN

¹ Blaise PASCAL, *Schriften zur Religion*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1982, 109 (Fragment Br. 206).

² ARISTOTELES, *Physik* Δ 223a 22–29.

³ PASCAL, *Schriften* (s. Anm. 1), 159f (Br. 347).

⁴ Die Verwandtschaft des christlichen Glaubens mit der Religionskritik der griechischen Philosophie hat Joseph RATZINGER seit seiner *Einführung in das Christentum* (München 1968, 103–114) gerne unterstrichen.

⁵ Zu diesem Hymnus und den exegetischen Schwierigkeiten, die er bieten kann, vgl. z. B.: Joachim GNILKA, *Der Kolosserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien ²2002, 51–87.

⁶ Was 1 Petr 2, 6 als ein christlich übernommenes Zitat aus Jes 28, 16 ausweist.

⁷ Vgl. z. B. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 289–303 (*Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 253–267).

⁸ Dieses «ökonomische *quo maius cogitari nequit*» der im Kreuz aufscheinenden Liebe Gottes ist der Grundgedanke von Hans Urs VON BALTHASARS theologischer Ästhetik, *Herrlichkeit* (7 Bände, Einsiedeln 1961–1969).

⁹ Die vorstehend entwickelten Gedanken wurden angeregt durch die Philosophie des Franzosen Maurice BLONDEL (1861–1949), namentlich durch sein Hauptwerk *L'Action* (Paris 1893), 450–461, dem auch Teilhard de Chardin grundlegende Anregungen verdankt. Vgl. dazu Peter HENRICI, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg – München 2012, besonders 14–66.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

«ICH GLAUBE – HILF MEINEM UNGLAUBEN!»
(MK 9, 24)

Gezählt habe ich nicht, wie oft mir seit Jahren zu Ostern der «ungläubige Thomas» als redliches Vorbild vor Augen gestellt worden ist, in Wort und Schrift. Zum reifen Glauben gehöre der Zweifel. Eingedenk der Mahnung im Exerzitienbuch (Nr. 22), bereitwilliger zu sein, «die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen,» sollte man wohl zunächst klären, was heute Zeitgenossen unter «Zweifel» verstehen, scheint es doch so, als hätten sich hier einige Differenzierungen verloren.

1. «Zweifel»?

Paul Ricoeur hat seinerzeit in seinem Freud-Buch den Ausdruck «maitre du soupçon» geprägt und ihn auch auf Nietzsche und Marx angewendet. Die Übersetzerin Eva Moldenhauer nennt in der deutschen Ausgabe diese drei «Meister des Zweifels». ¹ *Soupçon* indes heißt erst einmal Verdacht und Argwohn; erst in zweiter Linie Mutmaßung, Vermutung. Zweifel (*doute*) ist von Misstrauen zu unterscheiden und oft genug hat er gar nichts damit zu tun, er muss mitnichten Arges wähen. In Dudens großem Wörterbuch liest man: «Bedenken, schwankende Ungewißheit, ob man jmdm. od. einer Äußerung glauben soll, ob ein Vorgehen, eine Handlung richtig u. gut ist, ob etw. gelingen kann o. ä.» ² Er mag quälen und lähmen, wie Wolfram von Eschenbach zu Beginn seines *Parzival* schreibt:

Ist zwîvel herzen nâchgebûr,
daz muoz der sêle werden sûr.

Aber man kann auch ausdrücklich für ihn optieren; so – zum Teil recht «dogmatisch» – seit der Antike die verschiedenen Schulen der Skepsis.

JÖRG SPLETT, geb. 1936, Prof. em. für Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie München.

Vordringlich verbinden viele mit dem Zweifel den Namen René Descartes': «Untergehende Scholastik und aufblühende Naturwissenschaft, Libertinage und Gegenreformation, Renaissancephilosophie und Skeptizismus».³ So wie bisher konnte es schlicht nicht weitergehen. Darum sucht er eine neue Grundlegung von Denken und Leben, im «extrême désir», «das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen».⁴ Hierfür bedurfte es reflektierten Bedenkens, vorsichtig und methodisch. Die von ihm gewählte Methode hat ein Doppelgesicht. Negativ, «destruierend», setzt sie den «methodischen Zweifel» ein. Das meint nicht Bestreitung; nicht einmal Zweifel als solcher steht an: «Nicht als ob ich deshalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln [...]; denn es ging im Gegenteil meine ganze Absicht nur darauf, zur Sicherheit zu gelangen und die lose Erde und den Sand zu beseitigen, um Fels oder Ton zu finden».⁵

Positiv ist es der Weg der Analyse,⁶ als Frage nach den Bedingungen der Dinge: Was muss man denken, um denken zu können, dass etwas wirklich (gar nur möglich) sei? Seit Kant wird diese Frageweise «transzendental» heißen. «Das natürliche Licht lehrt uns [...], dass es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre, zu fragen, warum sie sei.»⁷ Bis man zu einer Wirklichkeit gelangt, die ihr eigenes Warum ist. «So erkennt man bald, daß der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist.» Er führt aus dem Nichtwissen zum Wissen. Radikal an ihm ist «die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst» (Reinhard Lauth).⁸ An ihr hat Descartes natürlich nicht gezweifelt: «si transcendentement claire, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen».⁹ So ist der «negative» Zweifel selbst schon positiv: «negatio negationis». Es gibt ein Zweifeln als Flucht vor der Wahrheit und ihrem theoretisch-praktischen Anspruch. Doch es mag auch – und das steht jetzt an – dem Gewilltsein zur Wahrheit entspringen, im Selbstschutz vor Täuschung. Der ist nochmals doppelsinnig: er kann uns Erkennende im Auge haben – oder, selbstvergessen, die Wahrheit selber, der wir «die Ehre geben» sollen und dürfen. Solches Wahrheits-Verhältnis fordert personale Freiheit heraus. Der Ort, die Spitze der Wahrheitserkenntnis liegt im Gewissen. So hängen «Methode und Gehalt» aufs engste zusammen.¹⁰

Methodisch mit dem Zweifel arbeitet schließlich die neuzeitliche *science*, deren Experimente unter der Devise «trial and error» ablaufen. Karl Raimund Popper zufolge kommt es zu deren Fortschritten nur durch Falsifikation der anerkannten Theorien. So lange sie herrschen, wären sie demgemäß nicht als wahr zu bezeichnen, sondern nur als bislang bewährt (auch wenn das manche Wissenschaftler vergessen). In der Tat sind Theorien Hypothesen-Netze, und Hypothesen stellen keine Behauptungen dar, welche – zu Recht oder Unrecht – einen Wahrheitsanspruch implizieren, sondern

Deutungsvorschläge bezüglich faktischer Daten und Datenzusammenhänge.¹¹ Mit einem Haupt-Punkt indes zum Verständnis von *Zweifel* können wir uns erst nach Abklärungen zum Titelwort *Glauben* befassen.

2. Glaube?

Anders als im Umgang mit Objekten stellen sich nämlich die Dinge dar, wenn es um intersubjektive Beziehungen geht. Das verlangt eigene Aufmerksamkeit nicht bloß wegen des heute herrschenden Szientismus, sondern auch angesichts der Geschichte der Philosophie. In der gab es zwar von Anfang an die Disziplin der Ethik und Reflexionen etwa über die Freundschaft, doch erst mit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Johann Gottlieb Fichte, Ludwig Feuerbach) kam die Interpersonalität als Fundamental-Gegebenheit zur Geltung. Zu Anfang des 20. Jahrhunderts endlich entfaltet sich die Philosophie der Begegnung¹² mit dem Dreigestirn der Dialogiker Ferdinand Ebner, Martin Buber und Franz Rosenzweig. Den bekannten Namen sei hier noch der August Brunners SJ zugesellt, der in überzeugender Konsequenz immer wieder die Interpersonal-Erkenntnis, schon des Kindes, als Basis allen Erkennens herausgearbeitet hat (statt dass sie etwa erst auf dem Objekt-Erkennen, per Analogie-Schluss, aufgebaut werden müsste.¹³

Dies personale Erkennen soll hier (philosophisch genommen) Glaube heißen. Gemeint ist damit die «Als-Struktur» von Wahrnehmung als Begegnung. Erfahrung geschieht nämlich generell weder rein aktiv (näher besehen «macht» man sie nicht, sie widerfährt uns), noch erleidet man sie bloß passiv, sie ist vielmehr ein aktiv-passives Ereignis. Im Griechischen gibt es dafür das Medium, das wir im Deutschen mit «lassen» konstruieren müssen: ergriffen werden nur jene, die sich ergreifen lassen.¹⁴ Die aktive Komponente dieses Geschehens hat Martin Heidegger als das Als-Moment des Erfahrens analysiert.¹⁵ Wir erfahren, was uns begegnet, *als* angenehm oder unangenehm, vertraut oder fremd, einladend oder bedrohlich aufgrund unserer Auslegung, Auffassung oder «Leseweise» (*lecture*).

Glaube als Ausdeutung, Interpretation des Begegnenden kennzeichnet nun in besonderer Weise die Erfahrung von Personen: Der Blick in ein Menschengesicht zeigt uns nicht eigentlich in Haut gebettete Gallertkugeln, sondern Augen: uns trifft ein Blick.¹⁶ In dieser ersten allgemeinen Bedeutung des Wortes heißt Glauben: Wahrnehmen als. Wobei wahrnehmen nicht zur Wortgruppe wahr und Wahrheit gehört, sondern zu wahren, hüten. So geht es hier zunächst nicht um Fragen der Wahrheit und Grade der Wissens, in einer Skala von Ahnung, Vermutung, Mutmaßung und so fort bis zu ausweisbarer Evidenz, so sehr davon gleich die Rede sein muss. Es geht vielmehr um den Eintritt in eine Situation.

John Ronald Reuel Tolkien hat das sehr anschaulich in seinem Märchen-Essay¹⁷ verdeutlicht. Er wendet sich gegen die Vorstellung, Märchen seien (nur) etwas für Kinder wegen deren Leichtgläubigkeit. «Kinder sind natürlich des *literarischen Glaubens* fähig, wenn die Kunst des Geschichtenerfinders ausreicht, ihn zu wecken. Diesen Geisteszustand hat man «die willentliche Aussetzung des Unglaubens» (willing suspension of disbelief) genannt.» So gehen viele Erwachsene mit Märchen um, ja, mit Literatur überhaupt¹⁸ – und auch mit dem Credo?¹⁹ Dagegen wendet Tolkien sich erst recht.²⁰ Der Erzähler schaffe vielmehr eine Zweitwelt, und die betritt der literarisch Glaubende (wie Spieler und Zuschauer ein Fußballstadion oder den Tennisplatz).

Sobald Unglaube aufkommt, ist der Bann gebrochen, der Zauber, oder vielmehr die Kunst, hat versagt. Dann sind wir wieder in der Primärwelt und betrachten die kleine, mißlungene Sekundärwelt von außen. Wenn wir aus Gefälligkeit oder durch andere Umstände genötigt sind, dazubleiben, muss der Unglaube ausgesetzt (oder unterdrückt) werden, sonst würde das weitere Zuhören und Zuschauen unerträglich. Doch dieses Aussetzen des Unglaubens ist nur Ersatz für den echten Glauben.

Misslicher Weise verwenden wir «glauben» auch im Sinn von vermuten, für wahrscheinlich halten. Das trifft aber weder den literarischen Glauben noch die Situation eines Schachspielers und schon gar nicht die Kommunikation zwischen Personen. Auf die Sicht, hier werde der andere durch das Subjekt konstituiert, trifft man allerdings höchst niveauvoll bei Edmund Husserl. Mit den Worten Michael Theunissens²¹ in seinem Standardwerk:

Die fremde transzendente Subjektivität kommt «in mir als dem im voraus schon für sich seienden Ego» zu notwendiger Setzung. Denn: «Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich». [Zwar gilt das auch vom Anderen her.] Wie ich das vom Anderen Konstituierte als solches konstituiere, so konstituiere ich den Anderen selber als Konstituierenden, mithin als den, der für sich selbst ebenso das Ur-Ich ist, das unter anderem mich, und zwar als Konstituierenden konstituiert. In diesem Sinne geht nach Husserl durchaus auch der Andere mir voran. Die echte Alternativmöglichkeit aber, die Husserl von vorherein ausschließt, ist die *Gleichursprünglichkeit*.

Von dort her ist es nur ein Schritt dazu, die Anerkennung des Anderen als Jemand im Sinn einer Hypothese bzw. Theorie zu konzipieren. Der Schritt erfolgt alsbald, und nicht bloß für den Interpersonal-Bezug, sondern auch für die religiöse Dimension. In dieser aber beschränkt er sich nicht auf die Theologie, die in der Tat als *Glaubenswissenschaft* Theorien des Geglaubten bietet (so etwa bezüglich der Erlösung durch Jesus Christus und seinen Kreuzestod), sondern bezieht den Glauben selbst ein. In einem solchen Verständnis gehört jetzt, nach dem zuvor Bedachten, der Zweifel unabtrennbar und wesentlich zum Glauben dazu. Nicht mehr dazu gehört

indes das Blutzeugnis – und was für Teresa von Avila noch mehr verlangt als das Martyrium: ein Gelübde–Leben lang «den Weg der Vollkommenheit zu gehen».²²

Hypothesen und Theorien besagen, wie gezeigt, kein Wissen (obwohl sie andererseits mehr darstellen als Vermutungen). Dass aber der Glaube kein Wissen sei, wird nicht erst in der Neuzeit vertreten. Das steht vielmehr schon beim Aquinaten.²³

Natürlich kommt es darauf an, was man unter ‚Wissen‘ versteht. Es handelt sich um ein Wahrheitsverhältnis. Wenn ein wahrer Satz «sagt, was (wirklich) ist» (Aristoteles), dann kann man eine Wahrheit aussprechen, ohne es zu wissen («Die Zahl der Sterne ist augenblicks gerade» – oder ungerade). Dem Wissenden aber ist *bekannt*, dass seine Feststellung zutrifft. Daher jetzt die Definition: Wissen heißt, bzgl. eines Sachverhaltes sagen können, dass man sagen könne, was der Fall ist. Woher dies Können stamme, muss für die *Definition* von Wissen ebenso wenig geklärt sein wie die Frage, ob man *beweisen* könne, dass man weiß (so wichtig derlei für die Frage werden mag, ob wirklich Wissen vorliegt). Bewiesenes Wissen («warum») kennzeichnet die Wissenschaft, nicht schon das Erfahrungswissen («wie») und erst recht nicht das «bloße» Tatsachenwissen («dass») des alltäglichen Lebens.

Im Wort ‚Wissen‘ steckt die Wurzel *vid* = sehen (wie im griechischen *oída* = ich habe gesehen). Doch kommt man einzig durch Augenschein und eigene Ein-sicht zur Wahrheit?²⁴ Warum nicht auch durch das Wort eines verlässlichen Zeugen? «Glauben» gehört zur Wortgruppe von «lieb» und meint ursprünglich: für lieb halten, gutheißen, (sich) jemand anvertrauen. (Ein Gläubiger ist jemand, der einem anderen Geld anvertraut hat.) «Credere» besagt im Wortsinn «cor dare»: sein Herz geben.²⁵

Der Vorzug des Sehens leuchtet im Sachbereich ein: Der Weg ist kürzer, wenn ich selber sehe, statt erst von einem Augenzeugen zu hören. Doch wie beim Wissen um die Stellung des Anderen mir gegenüber? Hier zu erklären, man bilde sich eine *Hypothese* über die Haltung des Partners und dessen Verhalten im Notfall, verfehlt schlicht die Realität. Sollte ich nicht *wissen*, dass meine Frau mir zugetan ist, um dann zur goldenen Hochzeit festzustellen, meine Theorie über ihr Geneigtsein habe sich mittlerweile erheblich verdichtet? Was aber zwischen Menschen gilt, ist auch von der Gottesbeziehung zu sagen: «Ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe» (2 Tim 1, 12).

Zur Glaubensbestimmung im Hebräerbrief (11, 1) aber sei erstens an die Klarstellung zur heute gebräuchlichen Übersetzung durch Benedikt XVI. erinnert.²⁶ Griechisch wie lateinisch ist nicht subjektiv von Feststehen und Überzeugtsein die Rede, wie es die Exegeten von Martin Luther übernommen haben, sondern objektiv von ὑπόστασις, *substantia*, und ἔλεγχος, *argumentum*: Basis/Substanz und Begründung/Beweis. Sodann fallen neutestamentlich noch Glaube und Hoffnung in eins (Spe salvi, 2). Abraham

ist zum Vater des Glaubens geworden, weil er «wider Hoffnung gehofft» hat (Röm 4).²⁷ Später wird beides deutlicher unterschieden, und zwar mit Recht; denn während der Glaubende weiß, wem er traut, weiß er nicht, *ob* er traut bzw. wie ernstlich und tief er dies tut. Im Glauben weiß er, dass Gott sein Heil will, doch weiß er keineswegs, dass er gerettet wird; denn das geschieht nur, wenn er (Medium!) sich retten lässt. Für einen «Glauben» als Hoffen wäre Thomas nicht zu widersprechen.

Schon biblisch indes ist Glaube mitnichten – wie in dem oft berufenen indischen Gleichnis von den Blinden, die einen Elefanten betasten – eine Art Blinde-Kuh-Spiel zu Vermutungen über die Ganz-Gestalt des Göttlichen in sich («an und für sich»). Statt um Beschreibungen Gottes geht es um das dankbare Zeugnis von Erfahrungen mit Ihm. Diese Erfahrungen sind indes nicht immer eindeutig und klar; sie verwirren, verstören, machen Gewissheiten fraglich. Das erklärt die Situation, von der unser Gedankenweg ausgeht: dass nach breitem Einverständnis reifer Glaube seine Ehrlichkeit und Menschlichkeit dadurch bekunde, dass er zweifelt.

3. Anfechtungen

Fragen und Klagen ziehen sich durch den Psalter, seit der Eingangspsaln dem Gott-Vertrauenden zugesagt hat (1, 3f):

Er ist wie ein Baum, / der an Wasserbächen gepflanzt ist.
Der zur rechten Zeit seine Frucht bringt / und dessen Blätter nicht welken.
Alles, was er tut, / wird ihm gelingen.
Nicht so der Frevler...

Denn wem die Dinge misslingen, hat nicht nur Unglück, er ist zugleich als Sünder erwiesen. Immerhin wird es nicht nötig, das von außerhalb zu kritisieren. In der Bibel selbst findet sich das Buch Hiob, das – gegen die prophetische Abwehr des Sprichworts von den sauren Trauben der Väter, daran die Kinder erkrankten (Jer 31, 29; Ez 18, 2) – die Ehre des leidenden Unschuldigen verteidigt. Sodann geht es, was eigens angesprochen sei, in den Klagen nicht bloß um die Not der Unglücklichen, sondern ebenso, wenn nicht erstlich, um Gott selbst und seine Ehre, anders als in heutigen Anti-Theodizeen:

Tränen waren mein Brot bei Tag und bei Nacht; / denn man sagt zu mir den ganzen Tag: «Wo ist nun dein Gott?»

Um der Ehre deines Namens willen / hilf uns, du Gott unsres Heils! / Um deines Namens willen reiße uns heraus und vergib uns die Sünden!

Warum dürfen die Heiden sagen: / «Wo ist nun ihr Gott?»

Nicht uns, o Herr, bring zu Ehren, / nicht uns, sondern deinen Namen, / in
deiner Huld und Treue!

Warum sollen die Völker sagen: / «Wo ist denn ihr Gott?»²⁸

In diesen Texten aber wird Gott selbst angesprochen, statt dass der Kläger sich anderwärts über Gott auslässt, geschweige denn erklärt, es gebe ihn gar nicht.

Sprachlich-begrifflich aber sind wir nun so weit, die aufgeschobene Frage nach Zweifel und Anfechtung aufzunehmen, verbindet sich doch das angesprochene Lob für den Zweifel mit dem Protest gegen seine Aufnahme in die alten Beichtspiegel-Listen. Anfechtungen, Glaubens-Schwierigkeiten, aufkommende und bedrängende Fragen sind selbstverständlich so wenig Sünde wie jede andere Versuchung. Freilich sollte man auch hierzu schon die Rückfrage nicht verbieten, inwieweit allein die Versuchung als solche etwas über den Versuchten aussagt. Darin begründet sich beispielsweise die Neigung so mancher Väter, Jesu Wüsten-Versuchung (trotz Hebr 2, 17; 4, 15) nicht wahrhaben zu wollen und sie lieber als Irrtum und Missgriff des Versuchers aufzufassen.

Gleichwohl sind zwei Formen von Versuchung zu unterscheiden. Versuchung meine hier: Jemanden in eine Lage bringen, in der sich ein Nein, also Versagen nahelegt. Die beiden Formen nun unterscheiden sich im Wozu. Nächstliegend ist die Absicht, das Opfer scheitern zu lassen. Daran denkt offenbar der Jakobusbrief, wenn er – gegen das Vaterunser – erklärt, Gott führe nicht in Versuchung (1, 13–15). Doch von Versuchung ist auch in der (neuzeitlich kaum verstandenen²⁹) Geschichte von Abrahams Isaak-Opfer die Rede (Gen 22), in der Einheitsübersetzung mit «stellte auf die Probe» wiedergegeben. Hier geschieht es, um jemand über sich hinauszuführen. Zu einer Hoffnungsgewissheit «wider Hoffnung» wäre Abraham nicht bei der «normalen» Hochzeit Isaaks gekommen: dass Gott ihm in seinem (jetzt zu opfernden) Sohn verheißungsgemäß Nachkommen schenken werde wie Sterne am Himmel und Sand am Meer. So kann auch hinter Schwierigkeiten und Anfechtungen Verschiedenes stehen: ein Mangel an Liebe zu Gott und dem Nächsten oder der Ruf auf eine neue Stufe des Gottesbezugs.

Hier wie dort aber ist die Versuchung selbst noch keine Verschuldung. Deshalb jetzt das Plädoyer dafür, zwischen Anfechtung und Zweifel zu unterscheiden. Den Einstieg bilde, in alter Tradition, ein Autoritätsargument. John Henry Newman (1864 u. 1868):³⁰

Manche empfinden die Schwierigkeiten der Religion sehr schmerzlich, und ich selber bin darin so empfindlich wie einer; aber ich habe nie begreifen können, welcher Zusammenhang zwischen dem schärfsten Empfinden dieser Schwierigkeiten, ja ihrer weitgehenden Steigerung, und dem Zweifel an den betreffenden Lehren, denen die Schwierigkeiten anhaften, tatsächlich besteht. Zehntausend Schwierigkeiten machen, so viel ich von der Sache verstehe, nicht einen Zweifel;

Schwierigkeiten und Zweifel sind inkommensurable Größen.

Sie [Henry Wilberforce] verwechseln zwei ganz verschiedene Dinge miteinander – Mangel an Vollständigkeit nach «Barbara» usw., was eine wissenschaftliche Spielregel ist, und einen Geisteszustand – , eine Rechenmaschine und ein Vorrecht der menschlichen Natur. Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausende Ponys ein Pferd; wenn auch ein *gewisses Maß* von Einwänden, wie meine φρόνησις mir sagt, auf meine Entscheidung einwirken und meinen vorhandenen Glauben beeinflussen *müßte*.

Der «Geisteszustand» des Zweiflers nun besteht in der «Stornierung» oder «Suspension» seines Vertrauens. So gesehen kann Zweifel kein Moment am Glauben sein, geschweige denn ein Reife-Symptom. Zweifel ist vielmehr, was den Glauben zum «Kleinglauben» herabstimmmt: ὀλιγοπιστία. Als deutsche Übersetzung bietet sich zumindest «Vorbehalt», gemäßer wohl «Misstrauen» an. Oder wäre nicht am besten unverblümt von Unglauben zu sprechen?

4. Unglaube?

In der Tat meint «Kleinglaube» einen von «Unglauben» befallenen Glauben. Einschlägig ist hier das Riesenprojekt Charles Taylors (der 2004 in Münster den Josef-Pieper-Preis erhalten hat): zu klären, wie es dazu kam, dass innerhalb eines halben Jahrtausends eine Welt, in der man selbstverständlich christgläubig war, sich zu einer wandelte, in der bis in Theologenkreise hinein es der Unglaube ist, der unter Akademikern und Intellektuellen selbstverständlich geworden ist, während zu glauben nun als «fundamentalistisch» erscheint: unaufgeklärt, eng und ängstlich oder triumphalistisch und rechtshaberisch, jedenfalls «schlicht».³¹

Seine Darstellung in ihrem überwältigenden Detailreichtum ist hier nicht zu referieren. Sie wendet sich begründet gegen fraglos einlinige Geschichten bloßen Niedergangs («Subtraktion») oder sieghaften Fortschritts. Die Neuzeit und ihre religiöse Situation ist nicht bloß ein Abweg, sondern auch durch Reform-Impulse innerhalb des Christentums bestimmt. Das stößt auch Rückfragen an, jetzt aber geht es nur darum, dass wir es nicht mit einem simplen Gegenüber, sondern mit einem verknäulten Ineinander zu tun haben. Daraus ergibt sich, dass die angesprochene Situation alles andere als fraglos selbstverständlich hinzunehmen wäre. Scheint aber dies nicht in bestimmten Kreisen der Fall? Besonders deutlich wird dies, wo man solchen Unglauben sogar Jesus von Nazareth zuschreibt.

Was Luther auf zwei dunklen Seiten erwogen hat, liest man heute auch

bei katholischen Theologen: Jesu Glaubensverlust am Kreuz. Von den vier Leidensgeschichten kommt nur die bei Markus zur Sprache (und dies noch ohne das Zielwort des ganzen Textes, das Zeugnis des Hauptmanns: Mk 15, 39). Jesu Aufschrei ist das letzte, und der wird als Schrei ungläubiger Verzweiflung gelesen, womit auch Jesus statt «Urheber und Vollender des Glaubens» (Hebr 12, 2) mit den Ungläubigen ein Ungläubiger geworden wäre.³² Damit fällt seine Sündlosigkeit weg (Hebr 2, 17; 4, 15) und demgemäß das Bekenntnis, das für Paulus den Christen zum Christen macht, gegen die weitverbreitete Meinung, die Bergpredigt sei die Mitte der christlichen Botschaft:³³ «Jesus Christus ist der Herr» (Röm 10, 9; 1 Kor 8, 6; 12, 3; Phil 2, 11).

Dabei führt auch der Markus-Bericht Jesu Ruf an (in aramäischer Sprache): «Eloï, Eloï...» (Ps 22, 2), in dem der Sterbende nicht *von* Gott spricht, sondern *zu* ihm. Und auch die Missdeutung einiger Zeugen fehlt nicht: «Er ruft nach Elija» (Mk 15, 34f). Wird aber dies Missverständnis nicht erst von Ps 22, 11 her verständlich? «Vom Leib meiner Mutter an bist du mein Gott – מִבֶּטֶן אִמִּי אֱלֹהִי אֲתָא – mi bätän imi eli attä». Das hebräische «Eli atta – mein Gott [bist] du» nämlich konnte man hören als aramäisches «Elia tha – Elias, komm!» Dann hätte Jesus doch den Psalm – in Teilen wenigstens – noch weiter beten können, und die Ergebungsworte bei Lukas und Johannes hätten ein *fundamentum in re*. Doch hängt unser Einspruch gegen die vereinnahmende Herabsetzung Christi natürlich nicht an diesem exegetischen Hinweis.³⁴

Ob also Glaube, Zweifel, Anfechtung oder Unglaube: zuallererst gilt es die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Darum ist Sprachkritik nicht erst seit dem *linguistic turn*, sondern seit je ein Hauptgeschäft der Philosophie – und eine Grund-Voraussetzung seelisch-geistiger Gesundheit oder Gesundung. Konfuzius wurde gefragt: «Der Fürst von Wei wartet auf den Meister, um ihm die Regierung zu übergeben. Was wird der Meister zuerst tun?»³⁵ Der Meister sprach: «Sicherlich die Namen/Begriffe richtigstellen (cheng ming).» [...] «Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke nicht zustande, kommen die Werke nicht zustande, so gedeihen Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht, wohin Hand und Fuß setzen».

5. Gebet

Wahrheitswille und Selbsterkenntnis sind das erste. Um noch einmal der großen Teresa das Wort zu geben:³⁶

Ich dachte einmal darüber nach, warum wohl unser Herr ein solcher Freund der

Demut sei. Da kam mir – ganz plötzlich und ungewollt – dieser Gedanke: Gott ist die höchste Wahrheit, und die Demut ist Wandeln in der Wahrheit. Denn das bedeutet viel: zu erkennen, dass wir aus uns selbst nichts Gutes haben.

Demnach gilt es von jedem Glauben, fraglos aber von der «göttlichen» Tugend des übernatürlichen Glaubens, dass er nicht bloß schwer und schwierig ist, sondern – nüchtern und buchstäblich genommen – von uns aus unmöglich. Er muss uns vielmehr «eingegossen» werden, also geschenkt. Seine Geschenke indes drängt Gott uns ungerne auf. Außer beim Grundgeschenk Sein/Leben, denn hier gibt es keine Möglichkeit vorheriger Anfrage. Nochmals wörtlich gemeint: Er erwartet unsere Erlaubnis. Und die gibt der Mensch im Bittgebet. «Weshalb hat Gott das Gebet gestiftet? – Um seinen Geschöpfen die Würde der Verursachung mitzuteilen», notiert Blaise Pascal, und das stammt wörtlich aus der Theologischen Summe des Aquinaten.³⁷ Die Problematik, in die wir hier geraten, formulieren Buchtitel wie «Bittgebet – Testfall des Glaubens».³⁸ Wie also um Glauben bitten, wenn man ihn nicht hat?

Ein Hauptargument stellt erwartungsgemäß die Erfahrung der Nicht-Erhörung von Bitten dar, so etwa das Zahlenverhältnis der Lourdes-Pilger zu den im Lauf der Jahre anerkannten Wundern. Es erübrigt sich wohl, Antworten darauf zu diskutieren, von grundsätzlichen wie, dass wesentlicher als Erhörung das Gehört-werden sei, dass Liebe auch nein sagen könne, bis zu konkreten Hinweisen auf Seelenstärkung und Trost ungeheilt Heimkehrender. Schon gar nicht seien die Repliken darauf behandelt. Was indes eigens erwähnt werden muss, ist die auch unter Christen und in theologischen Kreisen sich ausbreitende Überzeugung von Gottes Ohnmacht. Hans Jonas hat nach dem großen Kriege angesichts des Schicksals seiner Verwandten in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern die Lehre Isaak Lurias vom *Zimzum* wieder aufgegriffen: Selbstrückzug Gottes als Wesensmoment der Erschaffung geschöpflicher Freiheit. Wie dieser im Blick auf die Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel sah er sich vor der Wahl, Gott böse oder machtlos denken zu müssen, und entschied sich für das zweite.³⁹ Den Theologen die ihm folgen, sollten sich m. E. jedoch drei Fragen stellen:

a) Worauf sie angesichts eines machtlosen Gottes die Hoffnung stützen wollen, die sie (1 Petr 3, 15) zu verkünden haben; b) Schriftstellen wie Mt 26, 53 (auch wenn man nicht bei ersten biblischen Zeugnissen der Allmacht stehen bleiben darf, die das Böse direkt auf Gott zurückführen;⁴⁰ c) «juristisch», dass auch ein für diese Weltzeit ohnmächtiger Schöpfer diese seine Ohnmacht (als ein «voluntarium in causa») zu verantworten hätte. Die Frage würde also nur verschoben – außer man wollte die Freiheit der Schöpfung bestreiten. Das aber liefe endgültig auf jenen «Atheismus ad maiorem Dei gloriam» hinaus, um dessen Formulierung Nietzsche, wie er schreibt, Stendhal beneidet: «Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.»⁴¹

Dazu Klaus Berger: «Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann.»⁴²

Der Gläubige kann nur hoffen, er glaube. Hoffnung aber spricht sich in der Bitte aus: «Petitio est interpretativa spei» (Thomas v. Aquin).⁴³ So wenig er weiß, ob er glaube, so wenig weiß er zu beten. Doch er kann bei Paulus lesen (Röm 8, 25f):

Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld. So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.

Nur in diesem Geist können Menschen Jesus Christus als den Herrn bekennen. Zwar gilt, dass wer «Herr! Herr!» nur sagt, kein wahrer Christ ist (Lk 6, 48). Doch während Muslime nicht Mohammedaner heißen, sind Christen (Apg 11, 26) Menschen, die (in) Jesu Christi Namen predigen (Apg 11, 26 und seinen Namen anrufen (Gen 4, 26; Apg 2, 21; 9, 14.21). In seinem Glauben von Unglauben bedroht, erhält nun der Beter gleichwohl geschenkt, was Michael Schneider in seiner ausführlichen Meditation über die Mysterien des Lebens Jesu schreibt, so schön wie wahr und trostvoll: «in der eigenen Erfahrung gläubigen Unglaubens immer wieder zum Herrn zu gehen».⁴⁴



Das Christentum ist, im Unterschied zu den beiden anderen Schöpfungsreligionen, eine Religion des Credo (und so der Dogmen). Der Christ bekennt sich zu Sätzen; er freut sich der Bekenntnis-Sätze, «aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti.»⁴⁵ So bildet der Glaube die Basis. Am Anfang des Lebens Jesu steht der Glaube Mariens – wie es dann der Glaube ist (sein sollte), der das Taufbegehren trägt (in der Volkskirche jener der Eltern und Paten).

Darum ist es verhängnisvoll, wenn «christlich» zunehmend als «menschlich» gelesen wird:⁴⁶ in der Gesellschaft wie offenbar auch innerkirchlich, nicht bloß politisch in Kirchensteuerdebatten, theologisch in der Parole «Orthopraxis vor (statt) Orthodoxie», sondern auch pastoral, von der Sonntagspredigt bis hinauf zum Tenor bischöflicher Kanzelworte zu den Hochfesten des Kirchenjahrs. Gott geht es um den Menschen, darum soll es auch uns um den Menschen gehen? Doch hat es nicht schon seit je Humanisten empört, dass Jesus wie die Seinen auch die Menschenliebe für die Verkündigung «instrumentalisieren»?⁴⁷ (Weshalb das heute bis in die Missionswerke hinein unterbleibt.) Dem zweiten Hauptgebot steht das erste voran: «Höre Israel» (Dtn 6, 4f). Jesus Christus ging und geht es um uns – aus seinem Eins-sein mit seinem Vater, vor Ihm und auf Ihn hin (Joh 17).

ANMERKUNGEN

- ¹ Paul RICŒUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969, 47, 49.
- ² Duden. *Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, Mannheim u. a. 1981, Bd. 6, 2983.
- ³ Ludger OEING-HANHOFF, *Descartes' Lehre von der Freiheit*, in: DERS., *Metaphysik und Freiheit*, München 1988, 284–301, hier 288.
- ⁴ *Discours I* (Adam/Tannery [= AT] VI, 10).
- ⁵ *Discours III* (AT VI, 29). Ludwig Wittgenstein wird vom Spaten schreiben, der sich umbiegt (PhU, § 217).
- ⁶ Vgl. *Meditationes*, 2. Erwiderungen (AT VII, 155).
- ⁷ 1. Erwid. (AT VII, 108).
- ⁸ Reinhard LAUTH, *Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes*, in: DERS., *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, 1–23, 5.
- ⁹ *An Mersenne* (16. X. 1639): AT II, S. 596f.
- ¹⁰ Ausführlicher zur Verteidigung des vielfach verleumdeten Denkers: Jörg SPLETT, «Erfüllt mit einer so äußersten Freude.» René Descartes (1596–1650) als Denker vor Gott, in: ThPh 75 (2000) 236–249; DERS., *Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments*, in: Markus ENDERS – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *Phänomenologie der Religion*, Freiburg – München 2004, 133–155.
- ¹¹ Angemerkt sei dazu hier schon, dass diese Deutungen ihren Ort innerhalb des «Formalobjekts», der Perspektive oder Zugangsweise, der jeweiligen Wissenschaft haben, und nur hier: physikalisch, biologisch, psychologisch usf.; so können sie, auch im Blick auf dieselben (Material-) Objekte, weder untereinander noch gegenüber Philosophie und Theologie unvermittelt zur Sachdiskussion und in entsprechende Konflikte kommen. Ein Beispiel: Weder die (physikalisch erklärliche) Kreidepartikelverteilung auf der Tafel noch Symboldeutungen der Ziffern sagen etwas zur Richtigkeit der notierten Berechnung.
- ¹² Vgl. Josef BÖCKENHOFF, *Die Begegnungsphilosophie*, Freiburg – München 1970.
- ¹³ Umfassend einführend: *Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau* (1933), München ⁷1978; konzentriert: *Person und Begegnung. Eine Grundlegung der Philosophie*, München 1982. Siehe Jörg SPLETT, *Person im Gespräch – August Brunner*, in: Julius OSWALD (Hg.), *Schule des Denkens*, Stuttgart 2000, 137–153.
- ¹⁴ Vgl. Jörg SPLETT, *Erfahrung*, in: Justinus C. PECH – Alkuin SCHACHENMAYR (Hg.), *Zwischen Philosophie und Theologie*, Heiligenkreuz 2013, 118–132. – Wir haben indes mediale Wörter, wie etwa «dulden», man kann jemand leiden machen, dulden aber liegt beim Leidenden selbst.
- ¹⁵ Vgl. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32, 33, 44 b, 69 b.
- ¹⁶ «Augen (wie) Tauben» (Hld 1, 15; 4, 1; 5, 12) bezieht sich ja nicht auf deren mandelförmige Ähnlichkeit mit einer Taubensilhouette, sondern auf den Blick und sein Unterwegs – wie die Vögel der Liebesgöttin im Flug.
- ¹⁷ J. R. R. TOLKIEN, *Über Märchen*, in: DERS., *Gute Drachen sind rar*, Stuttgart 1984, 51–140, 90.
- ¹⁸ C. S. LEWIS, *Über das Lesen von Büchern. Literaturkritik ganz anders*, Freiburg 1966.
- ¹⁹ Siehe meine Rezension zu: Michael FELDER (Hg.), *Mein Jenseits. Gespräche über Martin Walsers «Mein Jenseits»* in: ThPh 87 (2012) 476–477.
- ²⁰ Das «man» meint Samuel Taylor Coleridge: *Biographia Literaria* II 16 (hier nach M. H. ABRAMS, *Spiel und Lampe. Romantische Theorie und die Tradition der Kritik*, München 1978, 406).
- ²¹ *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 152f.
- ²² *Leben der hl. Teresa von Jesus*, cap. XXXI, 17.
- ²³ Vgl. Sth II-II 4, 1.
- ²⁴ *scio* = in Erfahrung gebracht haben. Thomas distinguert Glaube «a scientia et intellectu (Wissen und Einsicht)», weil durch diese etwas offenbar (apparens) werde (im Blick auf Hebr 11, 1: «argumentum non apparentium – Begründung von etwas, das man nicht sieht»). Für die Einsicht ist ihm zuzustimmen, nicht aber für Wissen als solches. Sieht der Aquinate es darum anders, weil

das lateinische *scientia* sowohl *Wissen* wie *Wissenschaft* (= Wissen mit methodischer Begründung) meint?

²⁵ Anders Julius POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, 580 (er benennt eine Wortwurzel der Bedeutung: Reliquie, Zaubermacht).

²⁶ Vgl. BENEDIKT XVI, *Spe salvi*, 7.

²⁷ Norbert BAUMERT gibt *πίστις* in seiner neuen Ausgabe der Paulusbrieve mit «Trauen» wieder.

²⁸ Ps 42, 4; 79, 9f; 115, 1f.

²⁹ Kant fordert Verweigerung, Kierkegaard beansprucht «Suspension des Ethischen»; beide ohne Blick für die damalig-dortige Situation, und damit den Probepunkt. Mit der Antwort «Der Herr hat gegeben, er kann auch nehmen» hätte Abraham die Probe nicht bestanden. (Rückgriff auf Jörg SPLETT, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie* (2001), Köln ⁵2010, Kap. 4.)

³⁰ a) *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen* (Ausgewählte Werke [1951ff.], Bd. 1, M. Knoepfler), Mainz o. J., 5.-7. Tsd., 276; b) *Briefe und Tagebücher* (Ausgew. Werke, Bd. II u. III, M. Knoepfler), Mainz ²1957, 524.

³¹ Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.

³² Das hat jedenfalls Paulus nicht mit seinem «Allen alles werden» gemeint (1 Kor 9, 22 – so wenig wie: den Päderasten ein Päderast).

³³ So beispielsweise Volker GERHARDT, jetzt im Diskussionsband zu Taylor: Michael KÜHNLEIN – Matthias LUTZ-BACHMANN, *Unerfüllte Moderne?*, Frankfurt/M. 2011, 571.

³⁴ Vgl. Gerhard LOHFINK, *Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion*, Freiburg i. Br. 1981, 74–76.

³⁵ Kungfute, *Gespräche* (Lun Yü) XIII 3 (nach R. Wilhelm, Jena 1914 u. ö. bzw. P. J. Oritz, *Chinesisches Altertum und Konfuzianische Klassik*, München 1968, 48).

³⁶ Sechste Wohnung, cap. X, 7.

³⁷ *Pensées*, fr. 930 (Lafuma); Sth. I, 23, 8, ad 2. Sth I, 23, 8, ad 2. Er will bestimmte Dinge nicht tun, wenn er nicht darum gebeten wird. – Thomas ist es wichtig, dass wir nicht etwa Gottes Absichten ändern; dennoch geschieht ihm zufolge durch unser Gebet, was Gott von Ewigkeit als nur durch unser Beten zu geschehen vorgesehen hat – wie im Fall helfenden Tuns, z. B. des Arztes (Sth. II-IIs, 83, 2 c u. ad 2). Noch deutlicher wäre die Rolle der Eltern bei der Erschaffung neuer Menschen.

³⁸ Gisbert GRESHAKE – Gerhard LOHFINK (Hg.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens*, Mainz 1978.

³⁹ Eher in Richtung der Alternativ-Wahl gingen christliche Stimmen, die im Gottesgehorsam eine fragwürdige Idealisierung (als Selbstidealisierung) vermuteten: Herbert BIESEL, *Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes*, Düsseldorf 1972; Paul RICŒUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974 (Abhandlungen 11–15).

⁴⁰ Vgl. Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, «*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*», Mainz 1992.

⁴¹ Ad maiorem...: Odo MARQUARD, z.B. *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 48; NIETZSCHE, *Ecce Homo, Warum ich so klug bin*, 3.

⁴² *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart 1996, 200. – Zusatzanmerkung: Gottes Allmacht wird mit dem «Paradox» oder «Dilemma» problematisiert (das ich früher für einen Kinderscherz hielt), Gott könne dann nicht einen Stein schaffen, den er nicht zu heben vermöge. Als könnte man nicht schon bei Anselm lesen, die Unbesieglichkeit Achills meine kein Unvermögen seiner, sondern seiner Feinde (De veritate 8). Im Klartext: Jeden Stein, den Gott schafft, kann er heben.

⁴³ Sth II-II, 17, obi. 2.

⁴⁴ Michael SCHNEIDER, *Christologie*. Teil II. Die großen Mysterien des Lebens Jesu im Zeugnis der Heiligen Schrift und im Leben der Kirche, ihrer Liturgie, Kunst und Theologie (Edition Cardo 176), Köln 2013, 337.

⁴⁵ Martin LUTHER, *De servo arbitrio* (WA XVIII, 603)

⁴⁶ Duden-Lexikon (s. Anm. 2), Bd 1, 463 (als zweite Bedeutung von *fünfen*): «christlich handeln; Übertragung sie hat die Schokolade christlich (so dass der andere ein größeres Stück bekam) mit ihm geteilt.»

⁴⁷ «Damit»: Joh 17;21.3; Röm 15;7; 1 Petr 2, 12.

MEIK P. SCHIRPENBACH · BONN

VOM GLAUBENSREICHTUM EINER GLAUBENSARMEN ZEIT

1. Jede Zeit ist Gottes Zeit

In vielen kirchlichen Kreisen hört man ein mehr oder weniger fortwährendes Klagen über den viel zu geringen Glauben innerhalb und außerhalb unserer Gemeinden. Es werde einfach zu wenig geglaubt, ein Glaubensschwund, ja ein Verdunsten des Glaubens sei zu beobachten und wenn man es vom Glaubenswissen her betrachte, habe man es zunehmend mit religiösem Analphabetentum bis in die Mitte der Gottesdienstgemeinden zu tun. Es ist die Rede von getauften Heiden, gegenüber denen zu überlegen sei, ob man die Sakramente an sie verschwenden dürfe. Es fällt auf, wie viel Verbitterung aus solchen Formulierungen klingt – eine Verbitterung, dass all unsere missionarischen und katechetischen Bemühungen im letzten nicht greifen und die in eine Haltung der Resignation führen kann, die nach Schuld und Versagen bei uns oder bei anderen sucht.

Mich hat der Titel eines Buches über die tschechische Untergrundkirche beeindruckt: «Jede Zeit ist Gottes Zeit»¹. Ich möchte dies auf die skizzierte Situation anwenden. Das geschieht nicht, um diese Einschätzung zu widerlegen, wohl aber, um zu hinterfragen, ob ihre Kategorien überhaupt dem Phänomen des Glaubens in seiner Komplexität gerecht werden können. Denn es handelt sich doch gerade nicht um etwas, das unter dem Anspruch von Objektivität erfasst werden kann. Diese Behauptung mag banal klingen und unter dem Verdacht stehen, dass hier etwas schöneredet werden soll, was nicht schöneredet werden kann. Einer optimistischen Einschätzung der Situation wird von den sogenannten Realisten gerne Naivität unterstellt.

Bei dem Satz «Jede Zeit ist Gottes Zeit» handelt sich nicht um eine objektiv verifizierbare Feststellung, sondern um einen Glaubenssatz. Bin ich bereit, die biblische Erfahrung auf meine Zeit anzuwenden, dass Gott heute genauso unter uns Menschen am Werk ist wie in der Zeit Jesu? Will ich den Verheißungen der Propheten trauen, dass die kommenden Zeiten, als auch

MEIK P. SCHIRPENBACH, geb. 1971, Dr. phil., Stadtjugendseelsorger und Pfarrvikar in Bonn.

unsere, Heilszeiten sind, Zeiten einer Nähe Gottes trotz allen erfahrbaren Unheils nah und fern? In der Tat gehe ich davon aus, dass dies zunächst eine Sache des Willens und der Entscheidung ist und nicht eine Sache des wahrnehmenden Verstandes, wenn wir denn diese Unterscheidung vornehmen wollen. Es mag widersinnig klingen, aber gerade der gläubige Mensch bedarf des Willens zum Glauben, also der Bereitschaft, über das hinaus, was er selbst ererbt oder gar erfahren hat, hinauszugehen und mit dem unvorhersehbaren Wirken Gottes zu rechnen.

Es geht nicht darum, Liebgewonnenes zu verlassen oder eine völlig neue Gestalt von Kirche und Christentum heraufzubeschwören. Jedoch wird dies immer wieder als eine Erwartungshaltung formuliert, gerade auch von Leuten, die sich innerhalb einer abgesicherten und etablierten Position eines kirchlichen Dienstverhältnisses befinden. Ein eigenartiger Selbsthass klingt dort an, eine tiefe Enttäuschung, die sich so auf den Punkt bringen ließe: «Wenn ihr den Glauben schon nicht so haben wollt, wie wir ihn Euch anbieten, dann sollt ihr auch nicht meinen, dass ihr überhaupt noch ein Recht hättet, ihn zu haben.» Sind nicht viele unserer Umstrukturierungen im pastoralen Bereich von genau dieser so eigenartig klingenden Prämisse mit bestimmt? Ein organisatorischer Reformeifer wird doch gerade an den Stellen formuliert, wo ansonsten wenig Eigenbewegung gezeigt wird.

Letztlich geht es hier um eine Haltung der Abgrenzung in dreierlei Hinsicht: Zum einen von denen, die «es nicht so haben wollen», also denen, die nicht in meinem Sinne glauben, wobei unterstellt wird, dass sie dazu einfach nicht bereit sind. In all dem wird letztlich eine Infragestellung des eigenen Glaubens gesehen. Dies mag man noch als unsolidarisch oder engstirnig klassifizieren. Wirklich gefährlich sind jedoch die beiden andern Weisen der Abgrenzung, da durch sie der Glaubensprozess in sich blockiert wird: Die Abgrenzung gegenüber der Möglichkeit einer Weiterentwicklung meiner eigenen Glaubenshaltung, da Glaube doch wesentlich ein Beziehungsprozess ist, der nicht zu einem Abschluss kommen kann, ohne letztlich abzusterben. Es meint die Verweigerung gegenüber der eschatologischen Dimension, also der Ahnung, dass Wesentliches immer noch aussteht und die menschliche Existenz die Existenz eines Pilgers ist, die hier letztlich nicht zum Ziel kommen kann. Unruhe ist also ein notwendiger Begleiter, der paradoxerweise nicht beunruhigen muss. Die dritte Abgrenzung, die hier aufscheint, ist die gegenüber der Tradition. Es ist die Verweigerung der *traditio* als solcher, der Weitergabe von etwas, das ich selbst nicht gemacht, sondern nur empfangen habe. Der Glaube ist kein Besitz der Kirche; ich habe ihn nur, wenn ich ihn als etwas mir Anvertrautes betrachte, das ich weitergeben darf. Dies meint geschichtliches Werden. Biblischer Glaube hat sich immer so erfahren. Er ist nicht in erster Linie eine Lehre, sondern eine weitergegebene und weitergelebte Erfahrung. Traditionsvergessenheit ist ein hervorstechendes Merk-

mal sogenannter Traditionalisten. Deutlich wird das unter anderem an der verbitterten Hartnäckigkeit, mit der bestimmte kirchliche Kreise von einer unabdingbaren Notwendigkeit weiterer Kirchenschließungen sprechen.

2. Glaubensarmut als Reichtum und Chance

Spannend und erfrischend sind vor diesem Hintergrund die Überlegungen des Prager Theologen, Soziologen und Studentenpfarrers Tomáš Halík. Er weist darauf hin, dass Jesus, ausgehend von der Frage der Jünger «Herr, stärke unseren Glauben», seine Worte mit der Formulierung beginnt: «Wenn euer Glaube nur so groß wäre wie ein Senfkorn». Damit schmettert er den Jüngern keinen Vorwurf entgegen, sondern er sagt, dass ein solch kleiner Glaube der entscheidende Ausgangspunkt sei.² Steckt nicht in dem scheinbar so geringen, kleinen Glauben mehr Leben und Wahrheit als im großen, der in seiner Selbstsicherheit zu erstarren droht? Halík bringt diese Überlegungen in Zusammenhang mit den Worten vom Weizenkorn, das in die Erde gelegt wird: Sobald es stirbt, bringt es reiche Frucht. Er erkennt hierin die paradoxe Logik des Evangeliums, in der das Kleine das Große überwiegt und vordergründiger Verlust letztlich eine Befreiung und ein Gewinn sind. Mit Bezug auf Johannes vom Kreuz kann Halík sagen: Da, wo wir in der Sackgasse stecken, werden der wirkliche Glaube, die Hoffnung und die Liebe geboren.³ Ich verstehe Halík so, dass die Glaubenskrise als die eigentliche Chance des Glaubens zu betrachten ist, da er erst in dieser Situation seine ihm eigenen Kräfte entfalten kann. Wenn dagegen alles gut läuft, läuft es Gefahr, dass sich Sekundäres und Scheinsicherheiten in den Vordergrund drängen. Die Möglichkeit, dass ich mir selbst etwas suggeriere und einrede oder einfach nur begeistert bin, weil es die anderen auch sind, ist sehr groß.

Halík bemerkt fernerhin: «Der Glaube, welcher durch das Feuer einer Krise hindurchschreitet, ohne sich rückwärts zu wenden, wird in der Regel auf vieles verzichten müssen, mit dem er identifiziert wurde oder das er sich selbst angewöhnte, auch wenn dies in Wirklichkeit nur seine äußere Oberfläche betraf; vieles wird da angesengt, ja sogar verbrannt. Seine neue Reife wird aber vor allem daran erkannt, dass er nicht mehr «gerüstet» auftreten wird – eher wird er sich ein wenig jenem «nackten» Glauben annähern, von dem die Mystiker geredet haben; er wird nicht mehr aggressiv und arrogant sein, schon gar nicht unduldsam in seiner Beziehung zu anderen. Gewiss, gegenüber dem «großen» und «festen» Glauben kann er sodann als klein erscheinen, geradezu unbemerkt – wie ein Senfkorn, er wird wie ein «Nichts» sein.»⁴

Die Ohnmachtserfahrung ist für den Glauben konstitutiv, da sich nur hier eine Kraft zeigen kann, die nicht aus mir selbst, sondern aus Gott kommt. Als solche ist sie völlig unverfügbar und auch nicht näher zu definieren.

Der Glaubende kann aus dieser Einsicht heraus gegenüber demjenigen, der sich mit dem Glauben schwertut, darauf verzichten, auf dessen Defizite verweisen. Vielmehr kann er diese im Bewusstsein seiner eigenen Defizite annehmen, im Vertrauen darauf, dass nur in diesem Prozess der Annahme sich Gottes Kraft auf die ihr eigene Weise entfalten kann. Glaubender und Nichtglaubender stehen aus der Perspektive des Glaubenden darum in Solidarität zueinander, ja der Glaubensakt als solcher ist immer auch ein Akt der Solidarität mit dem Nichtglaubenden. Hier stoßen wir – wenn man das denn sagen möchte – auf ein Echtheitskriterium. Es hat letztlich mit dem für den Glauben konstitutiven Akt des Vertrauens zu tun. Jeder Akt des Vertrauens ist ein Akt über mich selbst hinaus, indem ich die Kontrolle über die Lage ein entscheidendes Stück abgebe und mich dem Anderen, letztlich mir Unbekannten überlasse.

Entscheidend erscheint mir die hier angerissene *Beziehungsdimension* des Glaubens. Eine Beziehung ist immer eine *Beziehungsgeschichte*, kein fertiger Zustand. Letzteres wäre das Ende einer Beziehung, folglich ein Selbstwiderspruch. Im Blick auf die Beziehungsdimension des Glaubens trauen wir uns oft den langen Atem nicht zu und die Rolle, die wir selbst in dieser Beziehung spielen können – im positiven Sinne. Immer wieder begegnen mir Menschen, gerade engagierte Christen, die von sich sagen, ihnen sei der Glaube an Gott abhanden gekommen. Diese Erfahrung ist für sie äußerst schmerzlich, und sie fragen sich, ob sie noch einen Ort in der Kirche haben. Ich habe tiefen Respekt vor einem solchen Bekenntnis, denn allzu oft geht es doch unter in den Betriebsamkeiten kirchlichen Lebens oder wird damit kaschiert. Ich maße mir als Seelsorger nicht an, diesen Menschen *den* Lösungsweg aufzuzeigen. Aber ich möchte sie ermutigen, ihre Erfahrungen, nicht mehr glauben zu können, als eine reale *Glaubenserfahrung* und letztlich auch *Gottese*rfahrung anzunehmen, so schwer das zunächst ist. Darüber hinaus habe ich in dieser auf den ersten Blick so leidvoll passiven Situation aber einen aktiven Spielraum ganz eigener Art.

Angeregt durch Halíks Verweis auf den «nackten Glauben der Mystiker» möchte ich eine Relecture einiger Passagen aus Meister Eckharts Reden der Unterweisung vornehmen. Einen für uns heute mit Ignatius von Loyola verbundenen Gedanken vorwegnehmend geht Eckhart davon aus, dass der Ort der Gottsuche das alltägliche Leben ist: «Der Mensch soll Gott in allen Dingen ergreifen und soll sein Gemüt daran gewöhnen, Gott allzeit gegenwärtig zu haben im Gemüt und im Streben und in der Liebe.»⁵ Glaube und alltägliches Leben sind untrennbar miteinander verwoben, ja insofern identisch, als der Glaube für die Freilegung der Tiefendimension aller Wirklichkeit steht.

Eckhart legt jedoch Wert darauf, dass es sich hierbei um keine primär intellektuelle bzw. kognitive Leistung handelt. Er weiß um die Gefahr dessen, was wir heute «gedankliche Projektionen» nennen, eine Grundsorge, die je-

den redlich glaubenden Zeitgenossen begleiten mag: «Der Mensch soll sich nicht genügen lassen mit einem gedachten Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. Der Gott vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit seinem Willen von ihm ab.»⁶ Der Verweis auf die Unfassbarkeit Gottes mag selbstverständlich klingen. Eckhart bringt hier aber das Attribut «wesenhaft» ins Spiel, womit diese Unfassbarkeit in eine notwendige Beziehung mit der menschlichen Existenz gebracht wird, eben mit ihrem unverfügbaren Grund – dem, wo wir uns selbst fremd bleiben. Den Eindruck zu erwecken, man habe etwas von Gott begriffen, ist nun gerade nicht das, was einen gläubigen Menschen ausmacht.

Der «kleine Glaube» wird hier zur notwendigen Voraussetzung. Er öffnet den Menschen für die unverhoffte, im positiven Sinne unberechenbare Begegnung mit dem so fremden, aber gerade deswegen so nahen Geheimnis Gottes: «Solche Leute sind wachsam und sehen sich um, von wannen er komme, dessen sie harren, und sie erwarten ihn in allem, was da kommt, wie fremd es ihnen auch sei, ob er nicht doch etwa darin sei. So sollen auch wir in allen Dingen bewusst nach unserm Herrn ausschauen. Dazu gehört notwendig Fleiß, und man muss sich's alles kosten lassen, was man nur mit Sinnen und Kräften zu leisten vermag.»⁷

Eckharts Überlegungen nehmen eine spannende Wendung, wenn er dieses scheinbar so passive Warten mit der aktiven Haltung des Willens in Verbindung bringt. Damit wird deutlich, was er unter dem «notwendigen Fleiß» versteht: «Die Stätte des Wesens der Liebe ist allein im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe. Aber wer davon mehr hat, das weiß niemand vom andern; das liegt verborgen in der Seele, dieweil Gott verborgen liegt im Grunde der Seele. Diese Liebe liegt ganz und gar im Willen; wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe.»⁸

Es geht also nicht darum zu warten, bis ich irgendetwas spüre oder bis sich eine wie auch immer geartete Gotteserfahrung einstellt, die dann endlich abschließende Klarheit bringt. Eckhart sieht Gott hier in keiner «Bringschuld». Liebe bedeutet nicht, dass ich irgendetwas spüre, sondern meint die aktive Haltung, mit der der Mensch über sich hinaus zu gehen vermag. Dies darf nicht mit einem Leistungsdenken verwechselt werden. Es geht nicht darum, den Glauben gleichsam herbei zu zwingen, wohl aber darum, sich innerlich aufzuraffen. Eigenartigerweise ist es genau die Trägheit in diesem Bereich, die vielen Menschen das Glauben so schwer macht. Eckhart geht es darum, auf dieser Ebene zumindest in einer inneren Bewegung zu bleiben. Diese Grundoffenheit ist der entscheidende Anteil des Glaubensgeschehens auf der Seite des Menschen: mit Gott zu rechnen, ohne zu wissen, auf was das hinauslaufen soll. «Du musst ferner wissen, dass der gute Wille Gott gar

nicht verlieren kann. Wohl aber vermisst ihn das Empfinden des Gemüts zuweilen und wähnt oft, Gott sei fort gegangen. Was sollst du dann tun? Genau dasselbe, was du tatest, wenn du im größten Trost wärest; dasselbe lerne tun, wenn du in größtem Leiden bist, und verhalte dich ganz so, wie du dich dort verhieltest. Es gibt keinen gleich guten Rat, Gott zu finden, als ihn dort zu finden, wo man ihn fahren lässt. Und wie dir war, als du ihn zuletzt hattest, so tu auch nun, da du ihn vermissest, so findest du ihn. Der gute Wille indessen verliert oder vermisst Gott nie und nimmer.»⁹

Gott dort finden, wo man ihn fahren lässt – dieses Zulassen der Entzogenheit Gottes ist für Eckhart eine reale, ja die intensivste Weise der Gotteserfahrung. Ich erfasse etwas von Gott gerade da, wo ich erfahren muss, dass ich ihn nicht erfassen kann. Dies zuzulassen und gerade an dieser Stelle nicht loszulassen ist für Eckhart die entscheidende aktive Dimension des Glaubens. Sie bedeutet nicht Resignation der Vernunft, sondern führt sie in die Wirklichkeit eines Beziehungsgeschehens ein, das dort ansetzt, wo ich meine eigene Grenze erreicht habe. Es geht gerade um das Erreichen dieser Grenze. Erst an dieser Stelle kann der Mensch wirklich mit dem beschenkt werden, was Gott ihm sein will, jenseits aller Erwartungshaltungen, Projektionen und Wunschträume.

Ja, fürwahr, was der Mensch lässt und was er aufgibt um Gottes willen, – ja, sei's auch, dass, wenn er heftig nach solchem Trostempfinden und nach Innigkeit verlangt, und alles dazu tut, was er vermag, Gott es ihm aber nicht verleiht, er ihm dann entsagt und willig darauf verzichtet um Gottes willen, – fürwahr, er wird's genauso in ihm (d.h. in Gott) finden. Wie wenn er alles Gut, das er je gegeben hat, in vollem Besitz gehabt, sich aber willig seiner entäußert, ent schlagen und begeben hätte um Gottes willen; er wird hundertmal soviel empfangen.¹⁰

Dieser hundertfache Lohn, von dem Eckhart unter Bezug auf Mt 19, 29 spricht, ist letztlich die Erfahrung der großen Freiheit in Gott, die zu einem gewandelten Umgang mit den Begrenzungen unserer Wirklichkeit führen kann. Es ist aber ein Glaube, der durch die Entäußerung gegangen ist. Unser Problem liegt darin, dass wir die Rede von der Entäußerung Gottes in Jesus Christus zwar als einen Glaubensartikel inhaltlich anzunehmen gewillt sind, dass wir aber immer wieder davor zurückschrecken, dies als eine notwendige existenzielle Dimension unseres Glaubensweges anzunehmen. Paulus mahnt: «Denn ihr wisst, was Jesus Christus, unser Herr, in seiner Liebe getan hat: Er, der reich war, wurde euret wegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.» (2 Kor 8, 9). Wenn wir uns als Kirche im Sinne des Paulus als Leib Christi verstehen, dann ist diese Armut eine Qualität, die uns zu Recht zukommt. Ich möchte die zunächst sehr gewagt klingende These aufstellen, dass wir in diesem Sinne die scheinbare Glaubensarmut als den Reichtum der Kirche unserer Zeit und unserer Gegend begreifen

dürfen. In seiner Entäußerung (Phil 2, 7) ist Jesus den Weg des Gottesknechtes gegangen und konnte so der göttlichen Liebe zu ihrem entscheidenden Durchbruch verhelfen – in seiner persönlichen Ohnmachtserfahrung, die aber alles andere als passiv, sondern durchgetragenes Vertrauen war. Da, wo wir uns heute kraftlos fühlen, wo wir zweifeln, da ist der Kairos, uns wirklich Gott zu überlassen und nicht mehr einem wie auch immer getarnten Leistungsdenken zu erliegen, das uns doch immer latent begleitet hat.

Letztlich dürfen wir die Seligpreisung derer, die arm sind vor Gott (Mt 5, 3), auf unsere heutige Situation beziehen. Sie öffnet uns dafür, wirklich etwas von Gott zu erwarten und nicht von uns selbst. Und doch bleibe ich mit dem, was ich wirklich bin, dabei nicht außen vor. Das Eingeständnis unserer eigenen Armut kann uns solidarisch machen mit allen, die auf der Suche sind und den Eindruck haben, das Ziel nicht zu erreichen. Wir können Zeugnis dafür geben, dass die Verborgenheit und Entzogenheit notwendig zu diesem Ziel gehört und dass diese Armut doch ein Reichtum ist, der uns in die Freiheit der Liebe führt. Gerade die franziskanische Spiritualität ist von der Betrachtung der Selbstentäußerung Gottes in Jesus geprägt. Franziskus und Klara von Assisi waren große Verehrer der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Wir bezeichnen die Anbetung dieser Gegenwart gemeinhin als Aussetzung, ohne uns der weitreichenden Bedeutung dieses Begriffes bewusst zu sein: Gott setzt sich in Jesus Christus bleibend der Wirklichkeit dieser Welt aus, bis hinein in die Möglichkeit der Leugnung und Ablehnung, aber in Solidarität mit denen, die unfreiwillig oder freiwillig in der Entäußerung leben. Anbetung des Ausgesetzten mündet in die Einladung, ihm auf diesem Weg zu folgen.

3. Diesseits und jenseits des Credo

Dass wir in einer Krise der Glaubensweitergabe stecken, möchte ich nicht kleinreden. Aber es ist heilsam, jenseits der vielen Lamenti nach außen doch auch auf die inneren, hausgemachten Anteile dieses Problems zu schauen. Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung orientiert sich in weiten Bereichen, beispielsweise in der Firmvorbereitung, an Struktur und Inhalt des Credo. Die meisten Glaubenskurse – eine spannende Formulierung! – gehen ebenso vor. Im Hinblick auf die so oft attestierte Erfolglosigkeit – was auch immer das bedeutet – unserer Firmvorbereitung muss man doch eingestehen, dass diese Vorgehensweise offensichtlich keine durchgreifende Wirkung zeigt. Gerne wird wieder auf eine Verweigerungshaltung der Jugendlichen verwiesen. Dabei liegt es doch auf der Hand, einem Glauben gegenüber skeptisch zu sein, der einem wie ein fertig gepacktes Paket präsentiert wird. Abraham Heschel, der jüdische Religionsphilosoph, den jeder

als einen tiefgläubigen Menschen bezeichnet hätte, stellt nüchtern fest: «Religiöses Denken, Glauben und Fühlen gehören zu den trügerischsten Aktivitäten des menschlichen Geistes. Oft nehmen wir an, dass Gott es ist, an den wir glauben, aber in Wirklichkeit ist es vielleicht ein Symbol persönlicher Interessen, bei dem wir verweilen. [...] Wir mögen annehmen, dass wir Gott lieben, aber es kann unser eigenes Ich sein, das uns beschäftigt.»¹¹ Gott kann ich nur als eine existenzielle Herausforderung annehmen – intellektuell ist die Gottesfrage nicht zu klären. So banal diese Einsicht erscheint – genau hier setzt auf breiter Ebene das Problem an. Abraham Heschel formuliert es sehr pointiert: «Die Propheten fehlen, wenn die Philosophen von Gott sprechen.»¹² Freilich haben wir es dann mit einer sehr vordergründigen Weise des Philosophierens zu tun, die dieses Prädikat nicht verdient. Das Fehlen der Propheten meint die Weigerung, Glauben und Alltagserfahrung in Dialog zu bringen – sicherlich auch aus Angst vor Infragestellung. Diese Verweigerungshaltung kann sich auf verschiedene Weise äußern. Dogmatischer Rigorismus und Flucht in liturgische Ästhetik mögen eine spezifisch katholische Ausdrucksform dessen sein.

Abraham Heschel sieht den entscheidenden Unterschied zwischen der theoretischen und der religiösen Gottesfrage darin, dass die erste Frage eine Frage *über Gott* sei. «Die zweite ist eine Frage, die *von Gott selber* kommt. Die erste Frage befasst sich mit der Lösung des Problems, ob es einen Gott gibt und wenn es ihn gibt, was sein Wesen sei. Bei der zweiten Frage geht es um unsere persönliche Antwort auf die Frage, die uns durch Tatsachen und Ereignisse der Welt und durch unsere eigene Erfahrung gestellt wird.»¹³

Diese Frage braucht ihre konkreten Orte. Hier berühren wir meiner Einschätzung nach eines der entscheidenden Probleme in der Glaubensvermittlung: Uns sind solche Orte abhandengekommen, an denen sich existenzielle Erfahrungen verdichten; Erfahrungen etwa mit Lebensanfang und Lebensende. Inzwischen sind nicht nur hierzulande ganze Generationen aufgewachsen, die noch nie einen Toten gesehen, geschweige denn berührt haben. Ich halte diese Erfahrung für die menschliche Reife genauso wichtig wie die Begegnung mit einem Neugeborenen. Der Mensch muss sehen, woher er kommt und wohin er geht. Letzteres wird geradezu verweigert, beispielsweise wenn Kindern nahegelegt wird, sie sollen die verstorbene Großmutter doch besser so in Erinnerung behalten, wie sie zu Lebzeiten war. Die Erfahrung zeigt hingegen, dass Kinder damit viel besser umgehen können als man meint, vorausgesetzt, man sucht mit ihnen das Gespräch über ihre Erfahrungen. Das kann eine spannende Ausgangssituation für ein vertiefendes Weiterfragen werden. Meist sind es die Erwachsenen, die diesen Dialog scheuen. Ist es die Frage, die sich von unbekannter Seite an uns selbst richtet, die wir scheuen?

Ein Glaubensweg ist immer die Begegnung mit dem Fremden und Unbekannten: «Mitten unter Euch steht er, den Ihr nicht kennt.» (Joh 1, 26) Diesen Satz des Täufers brauchen wir nicht als Vorwurf an die Kleingläubigen zu hören, sondern als eine Einladung, sich auf einen Weg der Entdeckung zu begeben, von dem ich mir klar machen darf, dass sie zu keinem Ende kommen kann. Eine jede Begegnung, die zum Abschluss kommt, ist keine Begegnung mehr. Dass hierbei unterstellt wird, dass Gott auch dem Glaubenden letztlich fremd bleibt, mag ernüchternd klingen. Es ist dies aber eine Fremdheit, die mit der Fremdheit vergleichbar ist, die ich in gewissen Momenten mir selbst gegenüber empfinde, wenn ich spüre, dass ich mein Inneres nicht im Griff haben kann, sondern in mir etwas berühre, das meiner Verfügung entzogen ist. Wenn wir in der Tradition des Augustinus sagen, Gott sei uns näher als wir uns selber sind, dann ist er uns auch nicht fremder als wir uns selber fremd sind – aber genau mit dieser Fremdheit muss ich rechnen. Gott steht dem Glaubenden nicht zur Verfügung. Leider ist die Sprache unserer Verkündigung allzu sehr von einer Selbstverständlichkeit Gottes bestimmt, die dem Glaubensleben nicht gerecht wird.

Im neuen Testament ist von der Kraft des Elias die Rede, wie sie in Johannes dem Täufer fortwirkt (Lk 1, 17) und wie die Menschen sie auch bei Jesus wahrnehmen (z.B. Mk 6, 15). Elias ist neben Moses die entscheidende Prophetengestalt. Während Moses in seiner Lehre greifbar wird, ist uns von dem, was Elias gelehrt hat, eigentlich nichts überliefert außer der Tatsache, dass er für und mit Gott gerungen hat. Unvermittelt taucht seine Gestalt im ersten Buch der Könige auf: «So wahr der Gott Israels lebt, vor dem ich stehe» – dieses Bekenntnis wird ihm zur existenziellen Herausforderung. Er muss dabei bis an die Grenzen gehen. Die menschlichen Kategorien von Erfolg und Misserfolg wechseln einander ab und immer wieder muss er schmerzhaft lernen, dass der Gott, für den er eintritt, ihm letztlich entzogen bleibt. Das sanfte Säuseln, der Hauch des Schweigens am Horeb, all das ist nicht mehr näher zu fassen. Aber Elias setzt sich dem aus.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich wiederum eine gewagt klingende Arbeitshypothese formulieren: Die Glaubensbekenntnisse als solche sind nicht zur unmittelbaren Vermittlung des Glaubens geeignet. Sie sind entstanden aus den Auseinandersetzungen, die zu ihrer Zeit anstanden, und sie formulieren den Konsens, der mühsam errungen wurde und den wir als einen geistgewirkten Einsichtsprozess verstehen dürfen. Aber das, was christlicher Glaube ist, lässt sich aus dem Credo nicht umfassend ableiten. Jemand, der das Credo sprechen kann, ist noch lange kein Christ, da die entscheidenden Dimensionen des Glaubens im Credo nur angedeutet werden. Ich glaube an Gott – aber was heißt das denn? Wir erkennen hier zunächst die klassische Unterscheidung von *fides quae* und *fides qua* – also Glaubensinhalt und Glaubensakt – wieder. So klar jedoch können wir diese

Differenzierung heute nicht mehr vornehmen, da der Glaubensinhalt nicht mehr vom Glaubensakt getrennt werden kann, weil letzterer nicht mehr aus sich heraus plausibel erscheint. Dass aber vom spezifisch christlichen Glaubensinhalt – der Selbstentäußerung Gottes – her ein neues Verständnis des Glaubensaktes auch in Bezug auf die leidvolle Erfahrung, nicht glauben zu können, möglich ist, wurde oben bereits angedeutet. Dazu gehört die verborgene Gottesbegegnung, die mir das Angesicht meines Nächsten schenkt, gerade das Angesicht dessen, der leidet und mit dem Gott sich in Jesus identifiziert.

Nun ist die entscheidende Bitte um Belehrung, die die Jünger an Jesus richten, diese: «Herr, lehre uns beten.» (Lk 11, 1) Sie haben den Eindruck, dass sie hier das Geheimnis seiner Persönlichkeit berühren: seine lebendige Beziehung zu Gott. In der Folge fasst Jesus seine Gebeterfahrung, die ganz in der jüdischen Tradition wurzelt, im Vater Unser zusammen. Die erste Bitte, die um die Heiligung des Namens, ist eigentlich der Ausdruck einer grundlegenden Bereitschaft des Vertrauens: Der dem Mose am Dornbusch offenbarte geheimnisvolle Gottesname lässt sich am ehesten mit «ich werde der sein, der ich sein werde» wiedergeben. Damit sagt Gott doch: «Wer ich für dich bin, kannst du jetzt noch nicht begreifen; aber wenn du Dich auf mich einlässt, wirst du es erfahren.» Ganz frei lässt sich dies dann so übersetzen: «Vertraue mir!» Die Heiligung dieses Namens bedeutet somit, das Vertrauen in dieses unfassbare Geheimnis zu wagen. In diesem Sinne kann man die anderen Bitten des Vater Unsers durchgehen und wird weitere Grundhaltungen des Glaubens erkennen, die für die christliche Erfahrung grundlegend sind. Das Vater Unser ist darum dem Credo als seine praktische Dimension zuzustellen. Es ist als solches ein Glaubensbekenntnis.

Nun setzt Gebet nicht erst dann ein, wenn der Glaube als solcher geklärt ist. Es ist vielmehr der Weg in den Glauben hinein, den auch der begehen muss, der sich selbst noch nicht als gläubig bezeichnen würde, aber in den Glauben hineingelangen möchte. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist es zunächst ein Ruf in die dunkle Nacht, die nur mit ihrem Schweigen zu antworten scheint. Aber dieses Schweigen – wenn ich es denn aushalten will – kann voller Botschaft sein.

In diesem Sinne könnte sich eine Firmvorbereitung viel stärker als eine Schule des Gebets im allerweitesten Sinne des Wortes verstehen, gleichsam wie ein Partnerschaftsseminar, in dem es um die alltäglichen Dimensionen der Beziehung geht. Die mehr reflektierenden Fragestellungen des Credo würden sich daraus leicht ergeben. Leider wird jungen Menschen hier häufig zu wenig zugetraut, was zu eigenartigen Simplifizierungen führen kann: Da wird beispielsweise das Gebet mit einer SMS an den lieben Gott verglichen. Nur schickt Gott in der Regel keine SMS zurück. Es bleibt dann ein unbefriedigender Chat, den man schnell wieder einstellen wird.

Auch wird Jugendseelsorge an manchen Stellen immer noch mit Effekt-hascherei verwechselt. Ich wurde beispielsweise schon mehrfach gefragt, ob ich nicht – wie es wohl vor Jahren einmal stattfand – an Pfingsten eine Nebelmaschine in der Stadtjugendmesse einsetzen wolle, damit könne man doch so wunderbar verdeutlichen, was der Heilige Geist sei. Ich frage mich, ob einer der Erwachsenen, von denen diese nostalgisierende Anfrage kam, je den Geist Gottes so unmittelbar erlebt hat – als von außen sich ausbreitender Nebel. Die Jugendlichen werden in ihrem religiösen Empfinden für minderbemittelt gehalten.

Dass es darum ganz anders bestellt sein kann, weiß jeder, der einmal Taizé erlebt hat. Wir fahren mit jungen Leuten jedes Jahr dorthin. Besonders ergriffen hat mich dort folgender Gesang: «De noche iremos, de noche – que para encontrar la fuente. – Sólo la sed nos alumbra – sólo la sed nos alumbra.» «In dunkler Nacht wollen wir ziehen – lebendiges Wasser finden. – Nichts als der Durst wird uns leuchten – nichts als der Durst wird uns leuchten.»

Mit einer bewegenden Melodie werden diese Worte aus einer Dichtung des spanischen Dichters Luis Rosales gesungen. Sie meditieren den Moment, in dem aus der Erfahrung der Dunkelheit Hoffnung erwächst, die aufbrechen lässt. Weggemeinschaft entsteht aus der geteilten Sehnsucht, die mehr verbindet als trennt. Johannes vom Kreuz, dessen Gedanken hier mitschwingen, spricht von der Nacht, die die Geliebte zum Geliebten führt, nur durch die Liebe geführt und durch nichts abgelenkt.¹⁴ Es gibt keinen Grund, in der Mitte der Nacht nicht aufzubrechen.

ANMERKUNGEN

¹ Ondřej LIŠKA, *Jede Zeit ist Gottes Zeit. Die Untergrundkirche in der Tschechoslowakei*, Leipzig 2003. Der Schwerpunkt der Betrachtung liegt auf dem tschechischen Landesteil.

² Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg i. Br. 2012, 34.

³ Ebd., 37.

⁴ Ebd., 40.

⁵ Hier zitiert nach: MEISTER ECKHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, München 1993, 59.

⁶ Ebd., 60.

⁷ Ebd., 62.

⁸ Ebd., 66.

⁹ Ebd., 68.

¹⁰ Ebd., 67.

¹¹ Abraham J. HESCHEL, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn 1980, 8.

¹² Ebd., 20.

¹³ Ebd., 84.

¹⁴ Vgl. die fünfte Strophe seines Gedichtes *Die dunkle Nacht*, in: JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht*, vollständige Neuübersetzung = *Sämtliche Werke* Band 1, Freiburg i. Br. 1995, 27.

CHRISTIAN HILLGRUBER · BONN

GEFÄHRDUNGEN DER RELIGIONSFREIHEIT IN DEN SÄKULAREN GESELLSCHAFTEN EUROPAS

1. Einleitung

In allen säkularen Verfassungsstaaten des «Westens» ist die Religionsfreiheit verfassungsrechtlich garantiert; die verfassungsrechtlichen Garantien werden durch internationale flankiert, die im Fall der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) sogar mit gerichtlichem Individualrechtsschutz bewehrt sind. Solange diese Regelungen gelten und auch wirksam, d.h. im Konfliktfall durchsetzbar sind, muss man sich um die Religionsfreiheit keine unmittelbaren Sorgen machen. Es mag daher vielleicht – gerade im Vergleich mit anderen Regionen der Erde – ein wenig übertrieben klingen, hier von «Gefährdungen» der Religionsfreiheit zu sprechen. Es gibt aber auch in den westlichen Demokratien zumindest einige neue Konfliktfelder, die jedenfalls teilweise auch auf die weit fortgeschrittene Säkularisierung der Gesellschaften Europas und Nordamerikas zurückzuführen ist.

Ich möchte drei solcher Konfliktfelder benennen und kurz analysieren: 1.) In der Rechtsprechung der Verfassungsgerichte findet sich zum Teil eine Tendenz zur Überbetonung negativer Religionsfreiheit im Sinne eines weitreichenden Konfrontationsschutzes mit der Folge einer Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum. 2.) Die zunehmende Säkularisierung der westlichen Gesellschaften hat lange Zeit selbstverständliche, aber eben doch kontingente Übereinstimmungen zwischen der staatlichen Rechtsordnung und dem religiös geprägten Rechtsverständnis von Christen brüchig werden lassen. Damit erhebt sich wieder die alte Frage, ob der Christ glaubenstreu und zugleich guter Staatsbürger sein kann bzw. inwieweit er mit Rücksicht auf sein religiöses Gewissen verlangen kann, von allgemeinen Rechtspflichten befreit zu werden, um nicht in einen existentiellen Gewissenskonflikt gestürzt zu werden. 3.) Die säkulare Gesell-

CHRISTIAN HILLGRUBER, geb. 1963, Professor für Öffentliches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

schaft, religiös weithin gleichgültig und teilnahmslos, begegnet religiösem Verhalten bestenfalls mit Unverständnis – hält es schlicht für «irrational» – schlimmstenfalls mit offener Ablehnung, Respektlosigkeit und böswilliger Verächtlichmachung. Damit droht zum einen die Ausübung der Religionsfreiheit unter einen aufklärerischen Rationalitätsvorbehalt gestellt zu werden. Zum anderen bedarf es mit Blick auf verbale und optische Angriffe auf die Religion und religiöse Gefühle möglicherweise einer verstärkten Aktivierung der Schutzfunktion der Religionsfreiheit, die allerdings hier nur sehr begrenzt leistungsfähig ist.

2. Die negative Religionsfreiheit: Grundrecht auf Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum?

Als der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts 1995 seinen aufsehen-erregenden Kreuzifix-Beschluss fasste und die durch die bayerische Volksschulordnung vorgeschriebene Anbringung eines Kreuzes oder Kreuzifixes in Unterrichtsräumen staatlicher Pflichtschulen mit Ausnahme der Bekenntnisschulen als Verletzung der Religionsfreiheit der Beschwerdeführer ansah, da rügte die überstimmte Minderheit im Senat, die negative Religionsfreiheit sei «kein Obergrundrecht, das die positiven Äußerungen der Religionsfreiheit im Falle des Zusammentreffens verdrängt. Das Recht der Religionsfreiheit ist kein Recht zur Verhinderung von Religion.»¹ In der Tat überdehnte die Senatsmehrheit den Schutzbereich der negativen Religionsfreiheit im Sinne eines Konfrontationsschutzes. Gleiches galt für die 2009 ergangene Entscheidung der Kleinen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) im Fall Lautsi², die dann zu Recht von der im Berufungsweg angerufenen Großen Kammer, die Italien in dieser das staatliche Selbstverständnis berührenden Identitätsfrage einen Beurteilungsspielraum eingeräumt hat, 2011 revidiert worden ist.³

Nicht jede dem Staat zurechenbare unerwünschte Begegnung mit Religion stellt bereits einen Eingriff in die negative Religionsfreiheit dar. Diese schützt allein davor, zu religiösen Handlungen verpflichtet oder auch nur auf staatliche Veranlassung genötigt zu werden. «Sie schützt jedoch nicht vor der unfreiwilligen Konfrontation mit anderen Religionen.»⁴ Ein Eingriff in die Glaubensfreiheit ist erst dann anzunehmen, «wenn durch eine staatliche Maßnahme der innere Prozess der Verarbeitung eines glaubensrelevanten Einflusses nicht mehr frei erfolgen kann.»⁵ Eine Fremdbestimmung liegt etwa bei staatlicher Indoktrination und Suggestion vor. «Dagegen liegt keine die Eingriffsschwelle überschreitende Beeinträchtigung vor, wenn der Staat dem Einzelnen durch die Konfrontation mit religiösen Symbolen oder den Glaubensäußerungen Dritter lediglich neue glaubensrelevante Impulse

verschafft, die gedanklich verarbeitet werden müssen. Er reichert insofern den Prozess der Informationsverarbeitung an, nimmt aber nicht manipulativ Zugriff. Das gilt selbst dann, wenn die visuelle oder akustische Konfrontation als Appell zur Annahme eines bestimmten Glaubens zu werten ist.⁶ Sie hat auch dann nur den Charakter eines «Identifikationsangebots»⁷, das aus freien Stücken angenommen oder abgelehnt werden kann.⁸ Aus der negativen Religionsfreiheit von Anders- oder Nichtgläubigen kann infolgedessen kein «Grundrechtsschutz vor staatlich aufgedrängter Ansicht» von Glaubenssymbolen hergeleitet werden.

Nichts anderes gilt auch für das vieldiskutierte Tragen eines Kopftuchs durch eine Lehrerin in der staatlichen Schule. Darin liegt für sich genommen keine Verletzung der negativen Religionsfreiheit der damit konfrontierten Schüler, so dass sich ein generelles Kopftuchverbot ohne Rücksicht auf eine durch indoktrinierendes Verhalten der kopftuchtragenden Lehrerin ausgelöste, konkrete Gefährdung des Schulfriedens nicht rechtfertigen lässt.⁹ Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) hat sich hier bemerkenswerterweise auf das Fehlen einer hinreichenden gesetzlichen Grundlage zurückgezogen, in der Sache selbst dagegen nicht festgelegt. Es hat vielmehr betont, dass der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel «Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein» könne und insoweit unter Beachtung der verfassungsrechtlichen Vorgaben «auch gesetzliche Einschränkungen der Glaubensfreiheit denkbar» seien.¹⁰ Es möge, so das BVerfG weiter, «auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fern zu halten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden.»¹¹ Angesichts der vom BVerfG insoweit eingeforderten strikten Gleichbehandlung aller Religionen¹² würde dies auch alle christlichen Symbole und Kleidungsstücke aus der Schule verbannen. Das BVerfG gestattet damit dem Gesetzgeber jedenfalls im Bereich der Schule – ob dies auch für alle anderen staatlichen Einrichtungen und Veranstaltungen gilt, bedürfte noch der Prüfung – das bisher maßgebliche Verständnis religiöser Neutralität des Staates, d.h. «eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung»¹³ aufzugeben und stattdessen strikt Distanz zu halten.

Damit aber wird das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität als Verpflichtung des Staates zur Indifferenz oder zum Laizismus fehlgedeutet und in Wahrheit einseitig zugunsten der Areligiosität Partei genommen, was selbst das Neutralitätsgebot verletzt. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit gebietet nicht die Abdrängung der Religion in das Private, sondern

lediglich die Gewährleistung gleicher religiöser und weltanschaulicher Freiheit für Christen, Andersgläubige und Atheisten. Die Antwort auf vermehrte religiöse Pluralität kann unter dem Vorzeichen der Religionsfreiheit auch in der Schule nicht die Herstellung einer religionsfreien Zone, sondern nur die wechselseitige Begegnung in Respekt und Toleranz sein.

3. Das allgemeine Gesetz und das individuelle religiöse Gewissen

Legitimation entsteht in demokratischen Staaten durch demokratische Entscheidungen, deren unvermeidliche Parteilichkeit sich auch auf Religionsangelegenheiten und Weltanschauungsfragen beziehen kann und darf. Wähler und Gewählte haben religiöse und weltanschauliche Überzeugungen, die in ihre Wahlentscheidung und in die Staatswillensbildung einfließen und damit auch der Rechtsordnung zugrunde liegen, die daher unweigerlich bestimmten religiösen Inhalten oder Weltanschauungen näher steht als anderen. Das aber kann für Außenseiter und Minderheiten, die eine der zum staatlichen Gesetz gewordenen Mehrheitsmeinung zuwiderlaufende Glaubensüberzeugung haben, zum Gewissensproblem werden. Dass dies auch Christen der großen Kirchen in Deutschland, Europa und den USA treffen kann, ist eine unter verfassungsstaatlichen Bedingungen neue Erfahrung. Der Staat ist ihnen in seiner Weltlichkeit partiell fremd geworden, seine Anordnungen erscheinen unter Umständen sogar ihrem Glauben entgegengesetzt. Kann ein Christ unter diesen Bedingungen glaubenstreu und zugleich ein guter, rechtstreuer Staatsbürger sein, «*civis simul et christianus*»?

So stellt etwa eine dem Beamten auferlegte Pflicht, als Lehrer die eigene Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft in Schule und Unterricht nicht durch das Befolgen von religiös begründeten Bekleidungsregeln sichtbar werden zu lassen, «den Betroffenen vor die Wahl, entweder das angestrebte öffentliche Amt auszuüben oder dem von ihm als verpflichtend angesehenen religiösen Bekleidungsgebot Folge zu leisten.»¹⁴ Jüngst vom EGMR entschiedene britische Fälle zeigen, dass Bekleidungs Vorschriften für christliche Arbeitnehmer, die offen Kreuze am Arbeitsplatz tragen wollen, auch in privaten Arbeitsverhältnissen zum Problem werden können.¹⁵

Am problematischsten dürfte die Entscheidung des EGMR im Fall Ladele sein. Frau Ladele kam aufgrund ihrer christlich begründeten Auffassung, dass Ehe nur die lebenslange Gemeinschaft von Mann und Frau ist und dass gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften gegen Gottes Wort und Gebot verstoßen, mit dem weltlichen Recht des Vereinigten Königreichs in Konflikt, als ihr nach Inkrafttreten des Civil Partnership Act 2004 wie allen Standesbeamtinnen eines Londoner Stadtbezirks auch die Zuständigkeit für Verpartnerungen übertragen wurde. Dazu war sie nicht bereit; aufgrund

ihrer imperativen Glaubensüberzeugung konnte sie gar nicht anders handeln, als die Mitwirkung an der Begründung solcher Lebensgemeinschaften zu verweigern. Die Behördenleitung ließ sie daraufhin wissen, dass ihr «diskriminierendes» Verhalten gegen den behördlichen Verhaltens- und Gleichstellungskodex «Dignity for All» verstoße – und leitete ein Disziplinarverfahren ein, an dessen Ende Frau Ladele ihre berufliche Stellung verlor. Der EGMR sah darin keine Verletzung von Konventionsrechten von Frau Ladele, weil es um den Schutz der Rechte anderer, nämlich gleichgeschlechtlicher Lebenspartner gegangen sei.

Solche Fälle könnten sich in Zukunft mehren, wenn die staatliche Rechtsordnung sich immer weiter von der christlichen Vorstellung eines guten, gottgerechten Lebens entfernt. Durch ein «liberales», auch andere Lebensformen anerkennendes Ehe- und Familienrecht werden Christen zwar nicht genötigt, selbst ihre Glaubensvorstellung preiszugeben und auch nicht daran gehindert, ihren Glauben weiter für sich zu leben. Sie müssten aber auf die Wahrnehmung öffentlicher Ämter verzichten, die sie zum Vollzug solchen für sündhaft gehaltenen weltlichen Rechts verpflichtet, es sei denn ihre religiöse Gewissensfreiheit schützt sie davor, durch das staatliche Recht vor die Alternative der Staats- oder Glaubenstreue gestellt zu werden.

Der EGMR hat einen solchen grundrechtlichen Schutz im Falle Ladele verneint, und auch die deutsche Rechtsprechung will den Anwendungsbereich der Gewissensfreiheit auf den eigenen Rechtskreis und Verantwortungsbereich desjenigen begrenzen, der ein bestimmtes, ihm auferlegtes Verhalten aus Gewissensgründen ablehnt. Der Vollzug des Civil Partnership Act war jedoch Teil des der Standesbeamtin Ladele von der Behördenleitung übertragenen Zuständigkeitsbereichs. Da diese Übertragung aber nicht gesetzlich zwingend vorgegeben war, hätte sie mit Rücksicht auf das Gewissen von Frau Ladele allerdings unterbleiben können, vielleicht sogar müssen. Nicht immer aber ist der Konflikt vermeidbar und bei späterer Änderung des staatlichen Rechts auch nicht vorhersehbar. So hatte Frau Ladele weder 1992 bei Aufnahme ihrer Tätigkeit für die städtische Behörde noch 2002, als sie zur Standesbeamtin bestellt wurde, damit rechnen müssen, dass Verpartnerungen einmal zu ihrem Aufgabenkreis gehören würden.

Der Ladele-Fall könnte auch noch aus einem anderen Grund paradigmatisch werden. Frau Ladele wurde vorgehalten, sich «diskriminierend» zu verhalten, weil sie sich weigere, Homosexuelle zu verpartnern. Das in Europa und Amerika ausufernde Antidiskriminierungsrecht droht zur juristischen Keule zu werden, mit der vom Mainstream des «Laissez-faire» abweichende Bewertungen von menschlichem Verhalten, und seien sie religiös begründet, diskreditiert, ja verboten werden sollen. Dabei soll es nicht erst unzulässig sein, aus dieser Bewertung Schlussfolgerungen für das eigene Verhalten zu ziehen, sondern bereits die Wertung als solche soll ihres geis-

tigen Inhalts wegen, auch ohne dass eine Formalbeleidigung vorläge, nicht geäußert werden dürfen bzw. im Fall ihrer Äußerung staatlich sanktioniert werden. Das ist nichts anderes als ein Frontalangriff gegen die Meinungsfreiheit, die auch für religiös begründete Werturteile gilt. Glücklicherweise zeigt sich das BVerfG insofern bisher unbeeindruckt und schützt auch herausfordernde, für die Mehrheit unverständliche Werturteile als Beitrag zur öffentlichen Meinungsbildung. Aber der Druck, auch auf die Gerichte, bestimmten, als verpönt angesehenen Meinungen, von vornherein den Schutz der Meinungsfreiheit vorzuenthalten, wird wachsen.

Dann könnte im Übrigen auch der Religionsunterricht zum Problemfall werden. Was gilt, wenn die Glaubenssätze der Kirche (etwa zu der als sündhaft angesehenen Homosexualität) mit (verfassungsrechtlich niedergelegten) staatlichen Erziehungszielen über Kreuz liegen? Zwar wird der Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG «in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften» erteilt; sie allein bestimmen also die religiösen Inhalte des bekenntnisgebundenen Unterrichts. Doch der Staat bleibt Veranstalter des Religionsunterrichts und sein Aufsichtsrecht bezieht sich nicht nur auf die Einhaltung allgemeiner Anforderungen an Pädagogik und Didaktik, sondern auch auf die Wahrung des staatlichen Erziehungs- und Bildungsauftrags nach Maßgabe verfassungsrechtlicher Erziehungsziele; in den durch sie gezogenen Rahmen muss sich auch der Religionsunterricht einfügen. Dass hier noch keine akuten Probleme aufgetreten sind, dürfte statt auf staatliche Rücksichtnahme eher darauf zurückzuführen sein, dass die kirchliche Morallehre und ihre Glaubensgrundlagen selten Gegenstand des Religionsunterrichts sind. Ultima ratio, wenn auch ganz unerwünscht, könnte hier nur der Ausstieg der Kirche aus dem Religionsunterricht im staatlichen Schulwesen sein.

Eine rigorose Antidiskriminierungspolitik, die einen verfassungsrechtlich nicht zu rechtfertigenden Freiheitseingriff bedeutet, birgt also erheblichen Sprengstoff; es könnte ein neuer Kulturkampf entstehen, den es jedoch unbedingt zu verhindern gilt. Kirchlicherseits muss insoweit zumindest auf der Religionsfreiheit angemessen Rechnung tragende Ausnahmestimmungen nach Art des § 9 des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes gedungen werden.

4. Die Reaktionen der säkularen Gesellschaft auf das Phänomen der Religion: Unverständnis, Ablehnung und Verhöhnung

Für das Unverständnis, mit dem die säkulare Gesellschaft auf religiös motiviertes, von der Norm abweichendes Verhalten reagiert, kann beispielhaft auf die Beschneidungsdebatte hingewiesen werden, die durch das Urteil des

Landgerichts Köln vom Mai 2012 ausgelöst wurde, das in der Beschneidung eines muslimischen Knaben eine durch das elterliche Erziehungsrecht (in religiösen Angelegenheiten) nicht gedeckte gefährliche Körperverletzung erblickte. Bereits das Urteil begegnete dem Phänomen der Beschneidung aus religiösen Gründen und seiner Bedeutung für Juden und Muslime verständnislos. Der politische und juristische Diskurs wurde sodann von interessierten religionsfernen Kreisen bisweilen so geführt, als müssten rückständige, archaischen Praktiken verhaftete Religionen erst noch über das von ihnen gröblich missachtete universelle Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit aufgeklärt und ihrem barbarischen Gebaren Einhalt geboten werden. Der Bundespräsident kritisierte mit Recht solchen «Vulgärrationalismus»¹⁶. Die politischen Entscheidungsträger reagierten allerdings zumeist unaufgeregt und suchten und fanden rasch eine die verfassungsrechtliche Rechtslage¹⁷ klarstellende gesetzliche Regelung.

Unverständnis prägt letztlich auch den Umgang mit dem muslimischen Kopftuch. Eine Gesellschaft, der weithin offensichtlich das Schamgefühl vollständig abhanden gekommen ist, hat offenbar keinerlei Verständnis dafür, dass es hier nicht um religiöse oder gar politische Bekundungen, sondern schlicht um «die Wahrung einer religiös motivierten Scham als Gegenstand der Religionsfreiheit» gehen könnte.¹⁸

Zu Unverständnis und plumpen Versuchen, Religionsfreiheit nach selbst gesetzten Vernunftmaßstäben zu «rationalisieren», gesellt sich der gezielte verbale und optische Angriff auf Religion, Religionsgemeinschaften und Glaubensinhalte. Dieser aber kann prima facie selbst grundrechtlichen Schutz – und zwar den der Meinungs-, Presse- oder Kunstfreiheit – für sich in Anspruch nehmen. Welche Grenzen darf also die weltliche Rechtsordnung mit Rücksicht auf die Religion der Kunst setzen, den Presseveröffentlichungen oder den Meinungsäußerungen in den Massenmedien, ohne gegen die grundrechtlich garantierten Kommunikationsfreiheiten und die ihm aufgebene religiöse und weltanschauliche Neutralität zu verstoßen?

Entgegen einer teilweise vertretenen Ansicht gehört das religiöse Empfinden als solches nicht zu den durch Art. 4 GG gegen ihre Beeinträchtigung von privater dritter Seite grundrechtlich geschützten Rechtsgütern. Art. 4 GG stellt eine Religionsfreiheitsgarantie, keine Religionsschutzgarantie dar. Niemand kann grundrechtlich beanspruchen, dass seine religiöse Überzeugung und sittliche Anschauung verbal und optisch unangefochten und unangegriffen bleiben, also auch durch Meinungsäußerungen oder künstlerische Betätigung Dritter nicht in Frage gestellt oder negiert werden. Gott leugnende oder gotteslästerliche Kunst oder Meinungsäußerung löst daher als solche unter dem Grundgesetz keine grundrechtliche Schutzpflicht des Staates sub specie Religionsfreiheit aus. Man wird darin auch nicht ohne weiteres einen Angriff auf die persönliche Ehre aller Gläubigen im

Sinne einer Kollektivbeleidigung erblicken können, auch wenn der Glaube integraler Bestandteil ihrer Identität ist. Nur bei gezielter persönlicher Verunglimpfung Einzelner wegen ihres Glaubens kommt eine Verletzung individueller Persönlichkeitsrechte in Betracht.

Nicht der Schutz der, je nach Empfindsamkeit, höchst subjektiven religiösen Gefühle, wohl aber die Sicherung des öffentlichen Friedens und als Teil desselben auch die Wahrung des religiösen Friedens ist die zentrale und vordringliche Aufgabe des modernen Staates, und zwar als Verpflichtung eines Staates, der als *pouvoir neutre* ursprünglich nur konfessionelle, heute allgemein religiöse und weltanschauliche Pluralität freiheitlich gewährleistet.

Dazu gehört ein Mindestmaß an gegenseitiger Toleranz. Sie darf um des öffentlichen Friedens willen als maßvolle Rücksichtnahmepflicht vom religiös neutralen Staat vorgeschrieben werden. Auch Glaubensüberzeugungen, die er selbst nicht teilt, sondern entschieden ablehnt, muss demnach jeder ein Mindestmaß an Respekt entgegenbringen, damit ein friedliches Zusammenleben in religiöser Vielfalt möglich wird und bleibt. Wer das verächtlich macht und böswillig herabwürdigt, was anderen heilig ist, was für andere den Kern ihrer tiefsten Glaubensüberzeugung, die geglaubte und gelebte religiöse Wahrheit darstellt, versündigt sich am religiösen Frieden und damit am öffentlichen Frieden der staatlichen Gemeinschaft. Dies ist der legitime Grund, warum der deutsche Strafgesetzgeber nicht nur die Störung der Religionsausübung (§ 167 StGB), die Störung einer Bestattungsfeier (§ 167a StGB) und die Störung der Totenruhe (§ 168 StGB) als Religionsdelikte unter Strafe stellt, sondern auch die Beschimpfung von (religiösen) Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen (§ 166 StGB), sofern sie geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.

Dieser Schutz ist allerdings gegenwärtig wenig effektiv, und auch persönliche Verunglimpfungen, wie die von Papst Benedikt XVI. durch das Satiremagazin *Titanic* im letzten Jahr, lassen sich zwar unter Umständen juristisch verfolgen, doch rechtliche Schritte gegen die Verletzung von Persönlichkeitsrechten durch die Medien erreichen in der Regel das Gegenteil ihres Ziels der Wiederherstellung der Ehre, weil sie erst recht die Aufmerksamkeit auf den Verletzungsakt richten, und für professionelle Provokateure zahlt sich jede noch so primitive Provokation in der Spaßgesellschaft, der nichts heilig ist, auch noch aus. Bisher gibt es hier noch kein juristisches Heilmittel; die Hinnahme solcher Verletzungen käme aber einer Kapitulation des Rechtsstaats gleich.

ANMERKUNGEN

¹ BVerfGE 93, 1 (25, 32).

² EGMR, Lautsi u. a./Italien, Urt. v. 3.11.2009, Nr. 30814/06, §§ 48 ff. Dazu kritisch Christian HILLGRUBER, *Können Minderheiten Mehrheiten blockieren? Religionsbezüge staatlicher Ordnung zwischen individueller Religionsfreiheit und demokratischer Mehrheitsentscheidung*, in: KuR 2010, 8 (21ff.).

³ EGMR (GK), Lautsi u. a./Italien, Urt. v. 18.3.2011, Nr. 30814/06, § 62.

⁴ Christoph MÖLLERS, *Religiöse Freiheit als Gefahr?*, in: VVDStRL 68 (2009) 47–93 (77 m.w.N. in Fn. 179).

⁵ Zutreffend Diana ZACHARIAS, *Schutz vor religiösen Symbolen durch Art. 4 GG?*, in: Stefan MUCKEL (Hg.), *Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat. Festschrift für Wolfgang Riefner zum 70. Geburtstag*, Berlin 2003, 987–1007 (998).

⁶ ZACHARIAS, *Schutz vor religiösen Symbolen* (s. Anm. 5), 999.

⁷ Begriff nach Michael GERMANN, in: Volker EPPING – Christian HILLGRUBER (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, München 2009, Art. 4 Rn. 82.

⁸ Siehe auch BVerfGE 35, 366 (375): «Denn das bloße Vorhandensein eines Kreuzes verlangt [...] weder eine eigene Identifikation mit den darin symbolhaft verkörperten Ideen oder Institutionen noch ein irgendwie geartetes aktives Verhalten.»

⁹ Auch ein generelles Verbot des Tragens der Burka in der Öffentlichkeit, wie es in Frankreich und Belgien gilt und auch in den Niederlanden eingeführt werden soll, ist m.E. mit der Religionsfreiheit unvereinbar. (Der Belgische Verfassungsgerichtshof hat es allerdings mit Entscheidung vom 7.12.2012 für verfassungsgemäß erklärt.) Ein Verbot lässt sich nur rechtfertigen, soweit es auf die ansonsten nicht mögliche, aber notwendige Feststellung der Identität der Person ankommt oder aber ein «offenes Visier» um einer umfassenden, auch visuellen Kommunikation willen unverzichtbar ist, wie etwa im schulischen Unterricht.

¹⁰ BVerfGE 108, 282 (309).

¹¹ BVerfGE 108, 282 (310).

¹² BVerfGE 108, 282 (313).

¹³ BVerfGE 108, 282 (300).

¹⁴ So BVerfGE 108, 282 (297), das eben deshalb einen Eingriff «in die von Art. 4 Abs. 1 und 2 GG verbürgte individuelle Glaubensfreiheit» bejaht hat.

¹⁵ Siehe dazu und zum nachfolgenden Fall näher Christoph Goos, «*Dignity for all*» – *Warum sich der EGMR zumindest den Fall Ladele noch einmal vornehmen sollte*, in: BRJ 2013, 36–38.

¹⁶ Spiegel Online vom 2.12.2012, abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/beschneidungsdebatte-gauk-ruegt-vulgaerrationalismus-a-870549.html>.

¹⁷ Sie wird maßgeblich durch das Elternrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) als treuhänderisches Fremdbestimmungsrecht geprägt, kraft dessen grundsätzlich allein die Eltern das (leibliche wie geistig-seelische) Kindeswohl definieren. Diese grundrechtliche Definitionsmacht endet erst bei einer erheblichen Gefährdung desselben im Sinne der Überschreitung einer objektiv zu bestimmenden, absoluten Grenze. Die Religionsfreiheit der Eltern (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) kann, weil und soweit es bei der Beschneidung um eine religiös begründete Praxis geht, zum Elternrecht unterstützend hinzutreten; aus ihm allein aber kann kein Fremdbestimmungsrecht über das Kind abgeleitet werden. Die Religionsfreiheit des unmündigen Kindes selbst wird durch die Eltern in Ausübung ihres Erziehungsrechts wahrgenommen, weshalb sie auch nicht gegen die der Eltern ausgespielt werden kann.

¹⁸ So mit Recht Michael GERMANN, *Der menschliche Körper als Gegenstand der Religionsfreiheit*, in: Bernd-Rüdiger KERN – Hans LILLIE, *Jurisprudenz zwischen Medizin und Kultur. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerfried Fischer*, Frankfurt/M. u.a. 2010, 35–58 (45).

WALTER KASPER · ROM

DIE LITURGISCHE ERNEUERUNG – DIE ERSTE UND SICHTBARSTE FRUCHT DES KONZILS

Wir feiern 50 Jahre Liturgiekonstitution.¹ Dieses erste Dokument des II. Zweiten Vatikanischen Konzils wurde bewusst 400 Jahre nach dem Ende des Trienter Konzils (1563), also vor nunmehr 450 Jahren feierlich proklamiert. Man muss beide Jubiläen, so verschieden sie sind, zusammen nennen um die Tragweite des Jubiläums zu erkennen, das wir begehen. Zwischen beiden Konzilien liegt eine bewegte Geschichte, eine nicht weniger bewegte zwischen dem II. Vatikanum und uns heute.

Diejenigen von uns, die alt genug sind beide Geschichten persönlich miterlebt zu haben, sind davon geprägt worden. Persönlich erinnere ich mich, was es mir bedeutete, als ich zur Erstkommunion 1941 den ersten Schott geschenkt bekam, wie wir dann als Gymnasiasten begannen die Messe als Gemeinschaftsmesse zu feiern. In meiner Studentenzeit, längst bevor man von einem Konzil auch nur träumte, verschlang ich Romano Guardinis «Vom Geist der Liturgie» (1918), «Von heiligen Zeichen» (1922) und einmal während der Semesterferien Josef Andreas Jungmanns «Missarum Solemnia» (1948). Für meine Generation, die nach 1945 zur Nachblüte der katholischen Jugendbewegung und der Liturgischen Bewegung gestoßen ist, hatte das viel zitierte Wort von Romano Guardini Geltung «Die Kirche erwacht in den Seelen.»² Deshalb unsere Begeisterung bei der Ankündigung und Eröffnung des Konzils durch Papst Johannes XXIII., ein Enthusiasmus, den man heutigen jungen Christen kaum mehr vermitteln kann. Für uns wurde mit der Liturgiereform etwas Wirklichkeit, was wir in der Tiefe unseres Herzens ersehnt hatten, aber konkret so nicht erwarten konnten.

Bei allen Unterschieden, eines verbindet das Trienter Konzil und das II. Vatikanische: Beide leiteten eine Liturgiereform ein; beide sind Zeugen einer Kirche, die unterwegs ist und die stets der Erneuerung bedarf (LG 8).³ Beide beriefen sich bei ihrer Reform auf die altherwürdige Norm der Väter (SC 50). Die Väter, das war für sie nicht ein Museum, nicht alte Kodizes, die mit viel Stubengelehrsamkeit wieder ausgegraben wurden; die Väter waren auch nicht nur ein historischer Anfang, auf dessen «stille Einfach-

WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 2001–2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

heit und edle Größe» man zurückgreifen wollte; die Väter sind kein starres Fundament, das man archäologisch mühsam ausgraben muss; sie sind eine lebendig sprudelnde Quelle, in deren unverbrauchtem frischen Wasser beide Konzilien nicht Neuerung, sondern Erneuerung suchten. *Fons omnis salutaris veritatis* nennt das Tridentinum das Evangelium.⁴ Fons, nicht codex!

So konnte Pius XII. die Liturgische Erneuerungsbewegung schon 1956 als Hindurchgehen des Hl. Geistes durch seine Kirche bezeichnen (SC 43). Denn der Geist ist es, der die Kirche nach einem Wort des Irenäus von Lyon stets jungendfrisch erhält.⁵ Er ist es, der an alle Wahrheit erinnert (Joh 14, 26) und immer wieder neu in alle Wahrheit einführt (οδηγησει) (Joh 16, 13). Die Liturgiekonstitution war eine solche Erinnerung und eine Einführung, wörtlich übersetzt: eine Wegweisung des Hl. Geistes. Auf diese Wegweisung können wir heute, nach 50 Jahren nur mit großer Dankbarkeit zurückblicken. Sie ist ein Geschenk des Hl. Geistes für die Kirche unserer Zeit.

1. Liturgie – Fokus des Konzils

Im *Proömium* nennt die Liturgiekonstitution die Intention, welche die Konzilsväter bewegte. Sie nennt: Vertiefung des christlichen Lebens, Anpassung der veränderlichen Einrichtungen an die Notwendigkeiten einer neuen Zeit, Förderung der Einheit aller Christen, Stärkung des missionarischen Auftrags der Kirche. Dann fährt sie fort: «Darum (d.h. auf Grund dieser Anliegen) hält es das Konzil auch in besonderer Weise für seine Aufgabe, sich um die Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen» (SC 1).

Die Liturgiekonstitution ist also nicht nur das zeitlich erste, sondern auch das sachlich zentrale Anliegen des Konzils. Die Liturgie stand und steht im Fokus aller Dokumente des Konzils. Die Liturgiekonstitution ist wie in der Musik das Präludium, das bereits alle wesentlichen Motive der anderen Dokumente anklingen lässt. Sie gleicht einem Prisma, in dem sich alle Strahlen brechen. Denn die Liturgie ist Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und Quelle, aus der all ihre Kraft strömt (10; vgl. LG 11). Sie ist das schlagende Herz der Kirche. Johannes Paul II. hat es (vor genau 10 Jahren) in seiner letzten Enzyklika auf den Punkt gebracht: *Ecclesia de Eucharistia* (2003), die Kirche lebt nicht aus sich selbst; sie lebt aus der Eucharistie.

In der Liturgie, besonders in der Eucharistie, so fährt die Konstitution fort, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung; sie trägt im höchstem Maße dazu bei, dass das Leben der Christen «Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird» (SC 2). Die liturgische Erneuerung ist also die erste, die zentrale und zugleich die sichtbarste Frucht des Konzils. In ihr stellt sich Kirche dar als das, was sie ist. In der Liturgie identifiziert oder gegebenenfalls blamiert sie sich selbst.

Entsprechend ging es der Liturgiekonstitution nicht (zumindest nicht primär) um Riten-Reformen, auch nicht die Einführung der Volkssprache und die dem Volk zugewandte Zelebration, welche das Konzil so ja gar nicht beschlossen hat. Dem Konzil ging es nach seiner eigenen Aussage um das Leben der Christen, um das Offenbarmachen des Mysteriums Christi und um die Verwirklichung des Wesens der Kirche. Diese drei Intentionen sollen nun in umgekehrter Reihenfolge die folgenden Ausführungen leiten.

2. Erneuerteres Kirchenverständnis

So überraschend die Einberufung des Konzils war, so wenig ist das Konzil einfach vom Himmel gefallen. Was Guardini als Erwachen der Kirche in den Seelen beschrieb, hatte eine 100jährige Vorgeschichte. Sie beginnt in der katholischen Tübinger Schule zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Es war damals eine schwierige Zeit, wesentlich schwieriger als die unsrige. Denn die seit fast eineinhalb Jahrtausenden, seit dem Mailänder Edikt des Konstantin von 313 bestehende Reichskirche war im Gefolge der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege zusammengebrochen. Die Kirche in Europa lag am Boden. Trotzdem herrschte nicht Kater- sondern Aufbruchsstimmung. Die Krise erwies sich als Kairos.

Johann Adam Möhler hat das damals verbreitete hierarchologische Kirchenverständnis mit dem bekannten Satz karikiert: «Christus schuf am Anfang die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.»⁶ Für ihn war die Kirche eine lebendige Wirklichkeit, der Leib Christi, dem durch die eine Taufe alle Christen angehören, eine Volkskirche im ursprünglichen Sinn des Wortes, oder wenn man lieber mag: eine Kirche des Volkes.

Die liturgische Bewegung in Frankreich mit Abt Prosper Guéranger von Solesmes (1805–75) wollte das Verständnis der Liturgie als Mönchs- und Kleriker-Liturgie überwinden. Im Mecheler Ereignis (1909) hat Lambert Beauduin den auf den ersten Blick missverständlichen aber richtig gemeinten Satz gesagt: «*Il faudrait démocratiser la liturgie.*» Denn die Liturgie ist nicht Sache der Kleriker; sie ist Sache des ganzen Volkes Gottes. Schon Pius X. und dann Pius XII. in den Enzykliken *Mystici corporis* (1943) und *Mediator Dei* (1947) zogen erste Folgerungen. Pius XII. wies die Lehre zurück, die Liturgie sei nur ein Apparat von Zeremonien und eine Summa von Gesetzen und Vorschriften der kirchlichen Hierarchie. Er bestimmte die Liturgie als öffentlichen Kult des mystischen Leibes Christi, seines Hauptes und seiner Glieder.⁷

Die Ekklesiologie ging auch darüber hinaus und bestimmte die Kirche als Volk Gottes, als ekklesialer Leib Christi durch die Teilnahme an dem

einen eucharistischen Leib Christi, als Tempel des Hl. Geistes, als Grundsakrament.⁸ So beschrieb die Liturgiekonstitution die Kirche unter Bezugnahme auf Cyprian von Karthago als Sakrament der Einheit (SC 26).⁹ Es nahm vorweg, was dann die Kirchen- und Pastoralkonstitution über die Kirche als allumfassendes Heilssakrament sagten.¹⁰ In die gleiche Richtung weist das zitierte Wort Augustins von der Eucharistie als Zeichen der Einheit und Band der Liebe (SC 47),¹¹ das sich auch in der mittelalterlichen Tradition etwa bei Bonaventura¹² und Thomas von Aquin¹³ wie im IV. Laterankonzil¹⁴ und im Konzil von Trient findet.¹⁵ Diese hochscholastische Tradition kommt in den Kommentaren, soweit ich sie einsehen konnte, an dieser wie an anderen Stellen leider zu kurz.

Auf dieser breiten Basis der Tradition fußt das von Pius X. übernommene¹⁶ Schlüsselwort der Liturgiekonstitution von der *actuosa participatio*, von der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der liturgischen Feier. Darauf kommt die Konstitution (wenn ich recht gezählt habe) sieben Mal zu sprechen.¹⁷ Sie will, dass die Gläubigen nicht außenstehende stumme Zuschauer sind (SC 48), die der Feier nur beiwohnen.¹⁸ Die Gläubigen sind nicht nur Empfänger und Objekt, sondern vor allem Subjekt der liturgischen Feier.

Dieses Schlüsselwort von der *actuosa participatio* ist inzwischen zu einem Gemeinplatz geworden. Wer noch etwas Latein kann, weiß, dass *participatio* nicht *cooperatio* meint und darum nichts mit einem liturgischen Mitmach-Aktivismus zu tun hat und über eine liturgische Rollenverteilung weit hinausgeht. *Participatio* meint gemeinsame Teilhabe am Mysterium des gegenwärtigen Herrn und seines Heilswerkes. Das Konzil spricht von einer Teilnahme mit bereiter Seele, bei der Herz und Stimme zusammenklingen und mit der himmlischen Gnade mitwirken (SC 11). Wieder hat Augustinus das Gemeinte auf den Punkt gebracht: «Euer Geheimnis liegt auf dem Tisch des Herrn; ihr empfangt euer Geheimnis [...] Ihr seid, was ihr seht und ihr empfangt, was ihr seid.» «Wir werden, was wir empfangen. Wir werden das Brot, der Leib Christi.»¹⁹

Dieses Wir ist eine gegliederte Gemeinschaft, ein Organismus (SC 26). Das Konzil betont, dass der zelebrierende Priester *in persona Christi* spricht und handelt; es fügt aber sofort hinzu, er tue das im Namen des ganzen Volkes.²⁰ Das ist beste Tradition, die sich auch bei Thomas von Aquin findet.²¹ Daraus folgt: Die Liturgie hat keinen monologischen, sondern einen dialogischen Charakter; sie geschieht in Zuruf und Antwort, Akklamationen und Hymnen, aber auch in heiligem Schweigen (30; vgl. 33).

Diese Texte zeigen, dass das Konzil wenn es von der Liturgie feiernden Kirche spricht, von der Ortskirche, von Bistum und Pfarreien ausgeht (SC 26; 41f).²² Es nimmt damit voraus, was in der Kirchenkonstitution ausdrücklich über die Ortskirche und ihr Verhältnis zur universalen Kir-

che gesagt wird, dass nämlich in jeder Ortsgemeinschaft (*congregatio localis*) bzw. Altargemeinschaft (*altaris communitas*) unter dem Dienstant des Bischofs die Kirche Christi wahrhaft anwesend ist.²³ Weil die eine Kirche in und aus vielen Ortskirchen besteht²⁴, kann es in ihr keine starre liturgische Einheitlichkeit geben, vielmehr soll der Vielfalt und der Anpassung an die verschiedenen Gegenden und Völker Raum gegeben werden.²⁵ (SC 37–40). Das sind Aussagen, die seit dem Konzil nicht nur nicht eingelöst wurden, sondern hinter die die Entwicklung vielmehr zurückfiel durch einen Zentralismus, wie wir ihn in der gesamten liturgischen Tradition nicht kannten.²⁶

Noch einen zweiten kritischen Punkt der Rezeption gilt es zu nennen. Die Liturgiekonstitution legt ausgehend von dem Prinzip der *actuosa participatio* wiederholt größten Wert darauf, dass die Gläubigen zu dieser vollen, bewussten und tätigen Teilnahme befähigt werden müssen. Die Sakramente sind Sakramente des Glaubens; sie setzen den Glauben voraus und sollen ihn nähren: «Es ist darum sehr wichtig, dass die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht verstehen (SC 59). Hier liegt für das Konzil nicht nur der Grund zur Forderung nach Einfachheit (SC 34; 50) und zur Förderung der Muttersprache (SC 36; 54) sondern auch, und davon spricht die Konstitution mehrfach, für die Aufgabe der liturgischen Bildung.²⁷

Leider geschah die Einführung der liturgischen Reform sehr oft ohne die nötige Vorbereitung; oft waren auch die Seelsorger nicht hinreichend darauf vorbereitet. Noch gegenwärtig besteht ein katastrophaler Mangel an Mystagogie. Die Art wie die Sakramentenkatechese weithin geschieht, ist pastoral nicht verantwortlich. Wir haben die Aussagen des Konzils über die Erneuerung des Katechumenats noch längst nicht voll ernst genommen.²⁸ Wir müssen uns darüber im Klaren sein: Ohne grundlegende Sakramenten-katechetische Erneuerung wird die Liturgiereform in einem neuen Ritualismus verkrusten und darin ersticken oder sie wird in seichten Banalisierungen verkommen.

3. Liturgie als Feier des Passamysteriums

Ein zweiter Schlüsselbegriff der Liturgiekonstitution ist die Feier des Passamysteriums. Der Begriff findet sich im Dokument etwa elf Mal und zwei Mal auch in anderen konziliaren Dokumenten.²⁹ Man hat Passamysterium schon als Materialprinzip der Konstitution im Unterschied zum Formalprinzip der *participatio actuosa* bezeichnet. Die beiden Begriffe bilden gleichsam eine Ellipse mit zwei Brennpunkten.³⁰

Der Begriff Passamysterium knüpft an bei der jüdischen Passafeier als Vergegenwärtigung der Befreiung aus Ägypten und bei deren neutestamentlicher christologischer Deutung bei Paulus: Unser Passahlamm ist Christus

(1 Kor 5, 7). Durch sein Sterben hat er den Tod vernichtet und durch seine Auferstehung das Leben neugeschaffen (SC 5).

Die Theologie des Passamysteriums geht auf die von Odo Casel entwickelte Mysterientheologie zurück.³¹ Sie ist der bedeutendste Neuentwurf der Sakramenten-Theologie des 20. Jahrhunderts. In Deutschland war die religionsgeschichtliche, biblische, patristische und systematische Begründung lange Zeit umstritten.³² In Frankreich wurde sie schon früh von Jean Daniélou begrüßt und durch Weihbischof Henri Jenny von Cambrai in die Konzilsvorbereitungen eingebracht.³³ Nach Klärungen ist die Mysterientheologie heute auch in der deutschsprachigen Theologie voll präsent.³⁴

Auf das Wesentliche zusammengefasst besagt sie: Die Sakramente geben uns nicht nur Anteil an der Frucht der Erlösung, sondern machen das Erlösungsgeschehen selbst, Kreuz und Auferstehung präsent. Die Liturgie geht nun nicht mehr wie noch die Enzyklika *Mediator Dei* von der Inkarnation, sondern von Tod und Auferstehung Jesu Christi aus. In der Eucharistie muss man neben der Realpräsenz von Leib und Blut Christi auch von einer Aktualpräsenz von Kreuz und Auferstehung sprechen. Zu der anamnetischen Vergegenwärtigung der vergangenen Heilstaten kommt die vergegenwärtigende Antizipation der eschatologischen himmlischen Passafeier, an der wir in der irdischen Liturgie vorauskostend teilnehmen.³⁵

Schon Thomas von Aquin hat die drei Dimensionen der Sakramente zusammengefasst: Die Sakramente sind *signum rememorativum*, *signum demonstrativum*, und *signum prognosticum*.³⁶ In der Magnifikat-Antiphon von Fronleichnam bringt er diese Lehre in poetischer Sprache zum Ausdruck: «O heiliges Mahl, in dem Christus unsere Speise ist: Gedächtnis seines Leidens, Fülle der Gnade, Unterpfand künftiger Herrlichkeit.» Die nachkonziliare Liturgie hat daraus die liturgische Akklamation zusammengefasst: «Deinen Tod verkünden wir, deine Auferstehung preisen wir bis du kommst in Herrlichkeit.»

Das alles ist inzwischen theologisch gut aufgearbeitet. Doch pastoral ist die konziliare Schlüsselidee vom Passamysterium kaum oder nur schwach rezipiert. Im Durchschnittsverständnis geht man immer noch von dem Gegensatz zwischen dem Verständnis der Eucharistie als Opfer oder als Mahl aus. Nicht wenige Priester und Laien haben Schwierigkeiten vom Messopfer zu sprechen. Sie meinen diese Rede widerspreche dem Konzil. Sie vermeiden es darum peinlich vom Messopfer zu reden. Aus diesem Grund mögen manche den Römischen Kanon nicht benützen und akzeptieren nur noch das zweiten Hochgebet, weil darin nicht ausdrücklich vom Opfer die Rede ist.

Diese Diskussion bleibt hinter dem Konzil wie hinter der theologischen Diskussion zurück.³⁷ Zwar spricht die Liturgiekonstitution einige Male – und dies biblisch zu Recht – vom Herrenmahl (1 Kor 11, 20) und vom

Tisch des Herrenleibes,³⁸ aber sie spricht an sehr vielen Stellen ebenso von der Messe als Opfer (*sacrificium*).³⁹ Mit Hilfe der Theologie des Passamysteriums kann das Konzil klarmachen, dass die Eucharistie kein neues Opfer, sondern die reale Vergegenwärtigung des einen und einzigen Opfers Jesu Christi ist. Das ist ökumenisch höchst bedeutsam. Es bringt uns in große Nähe zur Orthodoxie und andererseits hilft es uns in der Kontroverse mit der Reformation weiterzukommen. Der Kontroverspunkt mit Luther war ja nicht die eucharistische Realpräsenz, sondern der Opfercharakter der Messe. Aufgrund dieser Lehre bezeichnete Luther die Messe als den größten schrecklichsten Gräuel, wegen dem wir ewiglich geschieden sind und bleiben.⁴⁰ Nicht weniger scharf spricht der reformierte Heidelberger Katechismus von einer vermaledeiten Abgötterei.⁴¹

Die Mysterien-Theologie hat uns in dieser Frage ökumenisch ein gutes Stück weiter gebracht.⁴² Ein gutes Stück, nicht ganz. Es bleibt das Problem der Kirche. Das Konzil sieht die Kirche nicht nur als Leib unter dem Haupt, das Christus ist, es kennt auch die biblischen und patristischen Bilder von der Kirche als Braut⁴³ und als Mutter.⁴⁴ Es stellt damit Kirche nicht neben Christus aber belässt ihr *in* Christus eine eigene Subjektivität. In Christus ihrem Haupt vollzieht sie in ihrer Danksagung (Eucharistie) das Passageschehen, die sich selbst aufopfernde Hingabe Christi mit. In diesem Sinn kann von einem in Christus und durch Christus dargebrachten Opfer der Kirche die Rede sein.

Um das klar zu machen greift die Liturgiekonstitution wieder Gedanken Augustins und des Thomas von Aquin auf.⁴⁵ Wie in Jesus Christus seine Menschheit in der Einheit mit der Person des Logos Werkzeug unseres Heils war (5; LG 7f), so bedient sich der erhöhte Christus in der Liturgie sichtbarer Zeichen, besonders der menschlichen Person des Priesters (7; vgl. 2) und aller Gläubigen, die ja durch die Taufe in das Passamysterium eingefügt sind (SC 6). Die Liturgie ist Vollzug seines Priesteramts Christi: *Christus est qui baptizat* (SC 7) sagt Augustinus.⁴⁶ Christus ist als Haupt der Kirche der eigentliche Träger der Liturgie (SC 8). Aber Christus wirkt mit der Kirche als seiner Braut zusammen. So ist die Liturgie Werk Christi und seines Leibes der Kirche (SC 7; 83). Was das Konzil damit sagt, ist nichts anderes als die große Idee des Augustinus: er spricht nicht vom *Christus solus*, sondern vom *Christus totus, caput et membra*.⁴⁷

Etwas freilich kommt in der Konstitution zu kurz. Die Konstitution fügt fast verschämt hinzu: «All dies geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes» (SC 6). Der pneumatologische Aspekt, der in der nachkonziliaren Liturgie in der Epiklese glücklicher Weise wieder klar zum Ausdruck kommt, bleibt in der Liturgiekonstitution zwar nicht unerwähnt, er wird aber nur zaghaft angedeutet. Von Geistvergessenheit kann man nicht sprechen; aber Nachholbedarf besteht.

Dennoch insgesamt eine großartige Konzeption: Alles geht in einer deszendenten Bewegung von Gott und seinem ewigen Heilsratschluss aus (SC 5), und alles kehrt in einer aszendenten Bewegung zu Gott und seiner Verherrlichung zurück (SC 6; 10). Der Umschlagort ist Jesus Christus, der eine Mittler, in dem sich der Vater uns schenkt und der im Kreuzesopfer dem Vater nicht *etwas* sondern *sich selbst* opfert und schenkt. Die Kirche vollzieht, von der Liebe Christi angezogen und entzündet (SC 10), diese Bewegung nach. Sie bringt besonders in der Eucharistie Gott nicht *etwas*, sondern in der Danksagung (Eucharistie) *sich selbst* dar (SC 48). Die Liturgie ist als Antwort auf Gottes Selbstgabe und durch Christus im Hl. Geist danksagende Rückgabe. In ihr geschieht das Heil der Welt.

4. Für das Leben der Welt

Das Konzil ist nicht bei der großen Idee stehen geblieben. Für das Konzil ist die Liturgie keine Wirklichkeit in sich. Wie das Konzil so hat auch die Liturgiekonstitution eine pastorale Zielsetzung. Ausdrücklich spricht sie sich für die Förderung der pastoral-liturgischen Bewegung aus (SC 43–46), die vor allem Pius Parsch ins Leben gerufen hatte. Darum geht es ihr nicht um einen liturgischen Archäologismus oder Ästhetizismus. Schon Johannes XXIII. hatte gesagt, die Liturgie sein kein Museum, sondern wie ein Dorfbrunnen, aus dem frisches Wasser sprudelt. Darum darf sich das Leben der Kirche nicht in der Liturgie erschöpfen (SC 9). *Leiturgia, martyria* wie *diakonia* gehören zusammen. Nicht zuletzt hat die Liturgie einen missionarischen Charakter (SC 1; 119).

Doch was heißt pastoral? Dazu hat sich das Konzil in einer einführenden Anmerkung zur Pastoralkonstitution (GS 1) geäußert und dabei deutlich gemacht, dass es keine Pastoral ohne theologische Grundlage, aber auch keine Theologie ohne pastorale Zielsetzung geben kann. Pastoral und doktrinal sind keine Gegensätze. Der sich selbst recht verstehenden Pastoral geht es um das Grundanliegen Jesu, seine Pro-Existenz, sein *Pro multis* und *pro omnibus*, das im Zentrum der biblischen Abendmahltexte steht (Mk 14, 24 par; 1 Kor 11, 24).⁴⁸

Die Liturgiekonstitution entfaltet diesen Gesichtspunkt zunächst unter einem traditionellen Aspekt: Liturgie ist Quelle der Gnade und der Heiligung (SC 10). Der *cultus divinus* ist zugleich *sanctificatio* des Menschen.⁴⁹ Die Liturgie soll den Glaube nähren (SC 33; 59). Sie soll Glaube, Hoffnung und Liebe wecken, und nur wenn sie das tut, wenn Menschen nicht gelangweilt und verärgert sondern im Glauben gestärkt, getröstet und befreit, mit Hoffnung und mit innerer Freude erfüllt von der Liturgie in den Alltag zurückkehren, hat die Liturgie ihren Dienst getan.

Eines aber kommt hinzu. Die pastorale Frucht darf nach der Liturgiekonstitution nicht rein individualistisch verstanden werden. Sie hat zugleich eine soziale, kosmische und universale Dimension. Dafür hat die Konstitution mit dem Gedanken von der Kirche als allumfassendes Heilssakrament die Grundlage gelegt. Die Konstitution spricht ausdrücklich vom Verhältnis von Liturgie und Kultur⁵⁰ von Liturgie und Kunst.⁵¹ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. hat den Blick zu Recht auf das Verhältnis von Liturgie und Schöpfungswirklichkeit ausgeweitet.⁵²

Konkret berührt das Konzil diese Frage vor allem wenn es vom Sonntag als Tag des Herrn, als Tag der Freude und der Muße und als dem Ur-Tag, dem Fundament und Kern des gesamten liturgischen Jahres spricht (SC 106).⁵³ Das ist ein urbiblisches Motiv. Die Bibel schildert ja die Welterschöpfung im Schema eine Sechs-Tage-Werks, das auf den Sabbat als Tag der Ruhe ausgerichtet ist, und das im österlichen Passa Jesu, in seinem Heimgang in den ewigen Sabbat zur Erfüllung gekommen ist.

Die Botschaft ist klar. Die Zeit ist nicht eine endlos und sinnlos lange Dauer, noch ist sie ein ebenso sinnloses sich immer mehr beschleunigendes Weiterrasen. In allen Menschheitskulturen gibt es den Rhythmus von Arbeitszeit und Freizeit, von Alltag und Feiertag, der uns abhanden gekommen ist. Eine neue Sabbat-, Sonntags- und Feiertagskultur täte uns not, in der wir Zeit für Gott und für einander haben, in der wir in dem zur Ruhe kommen, der Ruhe ist.⁵⁴ Die sonntägliche Liturgie bedeutet gerade in unserer geradezu totalitär technisch und ökonomisch dominierten Welt Unterbrechung, welche den Himmel über dem meist grauen Alltag einen Spalt weit offen hält. Sie ist ein Stück Freiheit, zu der Christus uns frei gemacht hat (Gal 5, 1).

Ich mache mir keine Illusionen hinsichtlich der konkreten Verwirklichung und Durchsetzung dieser Idee. Deshalb komme ich zum Schluss auf die Frage zurück, die Romano Guardini am Ende seines Lebens zu schaffen machte und umgetrieben hat. Mitten in der konziliaren Liturgiereform-Euphorie schrieb er, der Vorkämpfer der Liturgischen Bewegung, 1964 einen Brief an den 3. Liturgischen Kongress in Mainz, der zur Verwunderung der dort versammelten Liturgiker führte.⁵⁵ Guardini war skeptisch. Er hielt wenig von äußerem Reformeifer. Ihm war klar, dass Anpassung an moderne Formen nicht wirklich weiterhilft. Denn wenn wir uns der modernen technisch-wissenschaftlichen, von ökonomischen Zwängen bestimmten Zivilisation einordnen, dann bleiben wir in deren babylonischer Gefangenschaft. Guardini ging es um den liturgischen Akt, um die Frage, wie wir in dieser Zeit in der Liturgie Gott und Jesus Christus persönlich begegnen können. Er stellte die Frage nach der Liturgie-Fähigkeit des heutigen Menschen.

Diese Frage führt weit über die Liturgiekonstitution, deren 50. Jubiläum wir feiern, hinaus. Wir können diese Frage darum in diesem Zusammenhang nicht umfassend beantworten, wenn man sie überhaupt umfassend

beantworten kann. Aber stellen müssen wir diese Frage, und wir müssen uns auch selbst dieser Frage stellen.

Tomás Halík⁵⁶ hat jüngst in einer mich überzeugenden Weise dargelegt, dass wir von dem zu Unrecht sogenannten ungläubigen Thomas lernen können. Er wurde gläubig, als er die Wunden Jesu berührte (Joh 20, 27f). Schon Bonaventura hat gesagt, dass wir durch das durchbohrte Herz Jesu hindurch auf das barmherzige Herz des Vaters blicken.⁵⁷ Das geschieht in der Liturgie. Denn aus der geöffneten Seite, die Thomas berührte, sind die Sakramente hervorgegangen (Joh 19, 34; SC 5)⁵⁸. Die Wunden Jesu, das sind heute die Wunden der Brüder und Schwestern Jesu. Sie sind Jesu Leib; ihre Wunden sind seine Wunden. Das sind Gedanken, die wir bei vielen Kirchenvätern und bei vielen Heiligen, ich nenne nur Mutter Teresa, finden.⁵⁹ Auch Dietrich Bonhoeffer hat uns dazu Nachdenkenswertes ins Stammbuch geschrieben.⁶⁰ Nicht zuletzt erinnert uns Papst Franziskus an dieses Sakrament des Bruders und der Schwester.

Wenn wir die leiblichen wie die seelischen Wunden unserer Brüder und Schwestern berühren, dann gehen uns die Augen auf; dann wird der so unmenschlich verengte kalte Blickwinkel unserer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation in Frage gestellt. Dann werden wir verwandelt in das, was wir sehen: in den Leib Christi. Wenn wir die Wunden des Leibes Christi bei unseren Brüdern und Schwestern berühren, kommen wir zurück zum Ursprung unseres Heils. Das verwundete Herz und die verwundeten Glieder so vieler Menschen können uns neu Zugang eröffnen zu dem Ort, an dem alle Liturgie ihren Ursprung hat, im durchbohrten Herz am Kreuz. Dann können auch wir wieder wie Thomas niederfallen und sagen: «Mein Herr und mein Gott.»

Diese Schlussbemerkung führt uns dorthin zurück, von wo die Liturgiekonstitution ausgegangen ist. Sie wollte Wegweisung und Erneuerung aus dem Ursprung sein. Einen anderen Weg zur Erneuerung gibt es nicht. Diesen Weg zurück zum Ursprung und von dort nach vorne sind wir in den letzten 50 Jahren noch nicht zu Ende gegangen. Die volle Rezeption steht uns noch bevor. Für die Wegweisung der Liturgiekonstitution aber können wir nicht dankbar genug sein. Den von ihr gewiesenen Weg sollten wir ohne nachträgliche Abstriche mutig und entschlossen weitergehen.

ANMERKUNGEN

¹ Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf die Kommentare von Josef Andreas JUNGSMANN, in: LThK Erg.-Bd. 1, 1966; Rainer KACZYNSKI, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd.2, Freiburg i. Br. 2004. Außerdem: Winfried HAUNERLAND, *Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution*, in: IKaZ Communio

(2012) 616–625; DERS., *Mysterium paschale, Schlüsselbegriff liturgischer Erneuerung*, in: George AUGUSTIN – Kurt KOCH, *Liturgie als Mitte christlichen Lebens* (Theologie im Dialog, 7), Freiburg i. Br. 2012, 189–209; Albert GERHARDS, *Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013, 127–146.

² Romano GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19.

³ SC 1; 3; 14; 21; 23; 34; 38; 62.

⁴ DS 1501; vgl. DV 8.

⁵ IRENÄUS VON LYON, *Adv. haer.* III, 24,1.

⁶ Theologische Quartalschrift 1833, 455.

⁷ DS 3841; 3943.

⁸ Vgl. dazu Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011.

⁹ CYPRIAN, *De catholicae ecclesiae unitate*, 7; vgl. ep. 66,8,3.

¹⁰ LG 1; 9; 48; 59; GS 42; 45; AG 1; 5.

¹¹ AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium* XXVI, 6, 13.

¹² BONAVENTURA, *IV Sent.* d. 8, p. 2 a. 2 q. 1.

¹³ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* III, 73,2,6; *IV Sent.* d. 45 q. 2, a. 3 qa. 1c.

¹⁴ DS 802.

¹⁵ DS 1635; 1649.

¹⁶ PIUS X., *Motu proprio Tra le sollecitudine*, 1903.

¹⁷ SC 11; 14, 21; 26; 30; 48; 5; auch in Bezug auf das Stundengebet SC 83 f; 99.

¹⁸ So CIC 1917, c. 1256.

¹⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 227; vgl. *In Ioannis evangelium* XXVI, 15.

²⁰ SC 7; 33; vgl. LG 10.

²¹ THOMAS VON AQUIN, *S. th. Suppl.* 31, 1; S.c.g. IV, 73.

²² Dieser Gesichtspunkt der ortskirchlichen Einbindung der liturgischen Feier ist im Apostolischen Schreiben von BENEDIKT XVI. *Summorum Pontificum* (2007) zu kurz gekommen. Vgl. Albert GERHARDS (Hg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg i. Br. 2008.

²³ LG 26.

²⁴ LG 23. Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8), 387–392.

²⁵ SC 37–40. Vgl. KACZINSKI, *Kommentar* (s. Anm. 1), 105–116.

²⁶ Die Instruktion der Gottesdienst-Kongregation *Liturgiam authenticam* (2001) ist eine perfekt gelungene Rolle rückwärts. Sie widerspricht jeder vernünftigen Hermeneutik, weil sie verkennt, dass jede Sprache ihren Genius hat, eine Übersetzung darum nie wortwörtlich geschehen kann, wenn der muttersprachliche Text wirklich verständlich und nicht ein verkleidetes Latein sein soll

²⁷ SC 14–19; vgl. 43–46 u. a.

²⁸ SC 35; 64–66; 68; 71; AG 13f. JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben Catechesi tradendae* (deutsch: *Zur Freude des Glaubens hinführen*) (1979). Vgl. Walter KASPER, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche: Zum Entwurf eines neuen katholischen Erwachsenenkatechismus*, in: IKaZ *Communio* 3 (1984), 255–271; Walter KASPER – Albert BIESINGER – Alois KOTHGASSER (Hg.), *Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinde*, Ostfildern 2008; DIES. (Hg.), *Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral*, Ostfildern 2011.

²⁹ SC 5; 6; 47; 61; 102f; 104; 106; 107; 109; GS 22; OT 8.

³⁰ Vgl. die in Anm. 1 zitierten Veröffentlichungen von Jungmann (19) und Kaczynski (62f) sowie von Haunerland und Gerhards.

³¹ Odo CASEL, *Das christliche Kult-Mysterium*, 1932; *Das christliche Festmysterium*, 1941; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, 1941 u. a.

³² Theodor FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947; Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. I/1, *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg i. Br. 1955; Josef GROTZ, *Das gegenwärtige Gespräch über die Mysterientheologie*, in: GuL 28 (1955) 381–386; Arno SCHILSON,

Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18), Mainz 1982.

³³ KACZYNSKI, Kommentar (s. Anm. 1), 45.

³⁴ Vgl. etwa Karl Heinz MENKE, *Die Sakramentalität der Eucharistie*, in: IKaZ Communio 42 (2013) 249–269.

³⁵ SC 2; 8; 83; 102–104. In dieser Frage hat das Konzil von Erik PETERSON gelernt: *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus* (1935), München ²1955; *Ekklesia und Himmelstadt*, in: *Ekklesia, Studien zum altkirchlichen Kirchenbegriff* (Ausgew. Schriften Sonderband), Würzburg 2010, 26–52.

³⁶ THOMAS VON AQUIN, *S.th.* III, 60, 3; 73,4

³⁷ Zu dieser Diskussion Walter KASPER, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um die Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie* (1985), in: *WKGS* 10, Freiburg i. Br. 2010, 266–290. Joseph RATZINGER hat im Anschluss an Hartmut GESE (*Die Herkunft des Herrenmahls*, in: *Die biblischen Theologie*, München 1977, 107–127) die innere Zusammengehörigkeit von Opfer, Mahl und Danksagung aufgezeigt: *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in: *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 31–46.

³⁸ SC 6; 10; 48; vgl. *DV* 21; *PC* 6; *PO* 18.

³⁹ SC 2; 6f; 10; 47; *LG* 3; 10; 17; 28; *PO* 2; 5.

⁴⁰ BSLK, 416. 419.

⁴¹ BSKORK, 169.

⁴² Karl LEHMANN – Edmund SCHLINK (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls* (Dialog der Kirchen, 3), Freiburg – Göttingen 1983; Walter KASPER, *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn – Leipzig 2011, 183–185.

⁴³ SC 7; 47; 84f; vgl. *LG* 4; 6f u. a.

⁴⁴ SC 14; 21; 102; vgl. *LG* 6 u. a.

⁴⁵ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* III, 62, 5. Vor allem dieser Aspekt und die Unterscheidung des Thomas zwischen dem *instrumentum coniunctum* seiner Menschheit und *instrumentum separatum* der Sakramente kommt in den Kommentaren, die ich einsehen konnte, zu kurz.

⁴⁶ AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium* VI, 1, 7.

⁴⁷ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 90,1; *Sermones* 341, 11; 137,1.

⁴⁸ Es ist hier nicht der Ort, um auf die Frage der rechten Übersetzung einzugehen. Vgl. Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das «pro multis»*, Freiburg i. Br. 2007; Walter KASPER, *Barmherzigkeit – Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012, 77–82.

⁴⁹ THOMAS VON AQUIN, *S. th.* III, 60, 5.

⁵⁰ GS 53ff. Ich greife hier auf, was ich ausführlich dargestellt habe in *Aspekte einer Theologie der Liturgie. Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur*, in: *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg i. Br. 2010, 15–83. Vgl. auch KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8), 452–462.

⁵¹ SC 122–130.

⁵² Joseph RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000 (WW 11, 2008).

⁵³ Vgl. das leider wenig beachtete Apostolische Schreiben von JOHANNES PAUL II. *Dies Domini* (1998).

⁵⁴ AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII,50: «Quoniam tua quies tu ipse es».

⁵⁵ Romano GUARDINI, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief*, in: *Lit. Jahrbuch* 14 (1964) 101–106.

⁵⁶ Tomáš HALÍK, *Berühre die Wunden. Über Leid, Vertrauen und die Kunst der Verwandlung*, Freiburg i. Br. 2013.

⁵⁷ BONAVENTURA, *Vitis mystica* III,4 (WW VIII), 163. Vgl. KASPER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 48), 116–121.

⁵⁸ Karl RAHNER, *Ex latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seitenwunde Christi des zweiten Adam* (1936), (WW 3) Zürich – Freiburg i. Br. 1999, 1–84.

⁵⁹ KASPER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 48), 137f; 148–150; 164–171.

⁶⁰ Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, München¹⁰ 1971, 86.

FRÈRE RICHARD · TAIZÉ

KINDER, KLEINE, UNMÜNDIGE UND GERINGE IM MATTHÄUSEVANGELIUM¹

Kinder und Kleine kommen in den Evangelien am häufigsten bei Matthäus vor. Die ersten Seiten geben den Ton an: im zweiten Kapitel heißt Jesus neunmal nacheinander einfach «das Kind» (τὸ παιδίον). Dem entspricht das besondere Gewicht, das Matthäus der Jüngerbezeichnung «diese Kleinen» gibt. Die entsprechenden Stellen wurden öfter im synoptischen Vergleich analysiert.² Der vorliegende Aufsatz beschränkt und konzentriert sich auf Matthäus. Die eigentümliche matthäische Akzentsetzung mahnt Theologie und Kirche, nicht zu schnell zu meinen, mit den Worten Jesu über die Kinder, Kleinen und Unmündigen fertig zu werden.

Hans Urs von Balthasars kurz vor seinem Tod verfasste Schrift *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*³ steht mit ihren gerade 99 Seiten klein und bescheiden neben den großen umfangreichen Bänden seiner Trilogie. Sie kann als sein letztes Werk als ein Vermächtnis gelten. Auf dem «Weg in die Lebenszukunft hinein innehalten und die entgegengesetzte Richtung einschlagen» ist keine Nebensache, sondern unbedingtes Herzstück des Evangeliums. «Jesu Stellung zum Kind ist vollkommen eindeutig. Keiner wird in das Reich Gottes, das in ihm nahe gekommen ist, eingehen, es sei denn, er mache eine Kehrtwendung und gehe in seine Ursprungsgesinnung zurück» (7). Kein Christ kommt um das herum, was Jesus «vollkommen eindeutig» gesagt hat.

Von Balthasar entfaltet das Thema umfassend und in großer theologischer Tiefe. Der Leitfaden ist die Gotteskindschaft, an welcher der ewige Sohn des Vater uns Anteil gibt. Aber der Zugang «zu dem einzigartigen Kind, das Jesus selbst ist» geht aus «von dem auf der Straße aufgelesenen Kind, das die Jünger zunächst als unbedeutend und lästig von Jesus abwehren wollten» (8). Die Beobachtung, dass Jesus ein Kind zufällig auf der Straße aufgelesen hat und dass die liebevolle Zuwendung zu einem solchen Kind auf dem Weg zu Gott entscheidend ist, berührte mich bei der ersten Lektüre des Buches vor einigen Jahren besonders. «Jesus sucht sich nicht ein Musterkind aus, um es als Modell vorzustellen» (10). Es geht nicht an, «dem Kind [...] Tugenden

FRÈRE RICHARD, geb. 1959 bei Bern, ist seit 1979 Mitglied der Communauté de Taizé.

anzudichten, die es nicht hat und überhaupt nicht haben kann» (16). Kennzeichnend für ein Kind ist «seine absolute Bedürftigkeit» (20).

Wird die Bedürftigkeit der Menschenkinder in die Gotteskinderschaft hinein aufgehoben, erwachsen ihr kindliches Staunen (60), Bitte und Dank (65), «die kindliche Nicht-Sorge und die kindliche Gebefreudigkeit» (68), Gefügigkeit (71), bei Maria «eine reine Kindesgesinnung [...], die dem Vater alles zutraut» (91). In den folgenden Beobachtungen, die sich möglichst nahe an den Text des Matthäusevangeliums halten, bleibt der karge Aspekt der Bedürftigkeit prägend. Genauso wie das Kind «nicht bloß ein fernes Gleichnis für den Sohn Gottes» ist (8f), ist die Bedürftigkeit der Kleinen, Unmündigen und Geringen für die Jünger nicht nur Symbol. Wie zwischen dem von der Straße aufgelesenen Kind – «irgendeinem aus hunderttausenden» (9) – und Jesus selbst «eine direkte Kontinuität» (8) besteht, besteht eine direkte Kontinuität zwischen den Aposteln und irgendwelchen Geringen; die Jünger heißen bei Matthäus «diese Kleinen»⁴.

1. «Einer von diesen Kleinen»

Der typische Ausdruck «einer von diesen Kleinen» kommt zum ersten Mal im zehnten Kapitel vor. Im Zusammenhang lautet die Stelle (Mt 10, 40–42):

Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Wer einen Propheten aufnimmt, weil es ein Prophet ist, wird den Lohn eines Propheten erhalten. Wer einen Gerechten aufnimmt, weil es ein Gerechter ist, wird den Lohn eines Gerechten erhalten. Und wer einem von diesen Kleinen auch nur einen Becher frisches Wasser zu trinken gibt, weil es ein Jünger ist – amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen.

Jesus sagt diese Worte seinen Jüngern, genauer den «zwölf Aposteln» (Mt 10, 2), deren Aussendung der Anfang des Kapitels berichtet. Die zwölf Jünger werden dadurch zu Aposteln, dass Jesus «ihnen Vollmacht gab» (Mt 10, 1). Das griechische ἀπόστολος geht bekanntlich auf das hebräische *schaliach* zurück. Dahinter steht das alte Botenrecht mit dem Grundsatz: «Der Gesandte eines Menschen ist wie dieser selbst». In diesem Sinn sagt Jesus den Zwölf: «Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf.»

Jesus zählt die Gastfreundschaft auf, die einem Propheten, einem Gerechten oder «einem dieser Kleinen» gewährt wird. Teilt er damit die ausgesandten Jünger in drei Gruppen auf? Der Zusammenhang des Matthäusevangeliums spricht deutlich gegen diese Auslegung. Denn Propheten oder Gerechte heißen in Matthäus nicht die Jünger Jesu, sondern die Gottesmänner des Alten Bundes (Mt 13, 17 und 23, 29). Mit der einem Propheten

oder einem Gerechten gewährten Gastfreundschaft erinnert Jesus an die alten Geschichten. Der Witwe von Sarepta brauchte es nicht leid zu sein, dass sie den Propheten Elia aufnahm; sie empfing ihren Lohn.

Die Jünger, die Jesus jetzt aussendet, gehören alle zu «den Kleinen», die es nicht mit den großen Gestalten des Alten Bundes aufnehmen können. Es sind Fischer aus Galiläa, Zöllner wie Matthäus selbst (Mt 10, 3). Außer ihrer Berufung durch Jesus zeichnet sie nichts aus. Hat Jesus nicht selbst erklärt: «Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten» (Mt 9, 13)? Die Pointe besteht darin, dass «diese Kleinen» einen ebenso großen oder sogar noch größeren Schatz in und mit sich tragen als ihre Vorgänger, die Propheten und die Gerechten. Denn Christus selbst ist in und mit ihnen da, und durch ihn Gott selbst und sein Reich: «Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.» Und dennoch bleiben sie Kleine. Sie sollen nicht die besondere Gastfreundschaft erwarten, die den Propheten und Gerechten zusteht. Sie sollen zufrieden sein, wenn man ihnen «auch nur einen Becher kaltes Wasser zu trinken gibt». Falls es stimmen sollte, dass besonders geehrten Gästen warmes Wasser angeboten wurde – wie wir heute heißen Kaffee oder warmen Tee anbieten –, beschönigt die Übersetzung «frisches Wasser» die Sache. «Auch nur einen Becher kaltes Wasser» bedeutet das mindeste.

Es fällt auf, dass nach den Worten Jesu «*einer* von diesen Kleinen» den Lohn, das heißt die Nähe und Gegenwart Gottes, mit sich bringt. Der Gedanke, die Kleinheit müsse durch eine große Anzahl von Jüngern kompensiert werden, kommt gar nicht erst in den Blick.

Ein wenig später taucht im elften Kapitel in einem Jesuswort wieder ein Kleiner auf: «Amen, das sage ich euch: Unter allen Menschen hat es keinen größeren gegeben als Johannes den Täufer; doch im Himmelreich ist der Kleinere größer als er» (Mt 11, 11). Johannes ist der größte der Propheten, die Gott jemals gesandt hat (Mt 11, 9). Wie am Ende des vorhergehenden Kapitels stellt Jesus einen Propheten und einen Kleinen einander gegenüber, oder genauer gesagt: Johannes, der «mehr» ist als ein Prophet (Mt 11, 9), und einen, der «kleiner» ist als er. Normalerweise lesen wir: «der Kleinste im Himmelreich ist größer als er.» Aber es empfiehlt sich zu lesen: «der Kleinere ist im Himmelreich größer als er.» Jesus spricht nicht im Superlativ vom Kleinsten im Reich Gottes, sondern im Komparativ von einem Kleineren als Johannes: «wenn Gott sein Reich aufrichtet, ist der Kleinere als Johannes größer als er.»

Wen meint Jesus mit diesem «Kleineren als Johannes»? Man denkt zunächst an «einen dieser Kleinen», an die Jünger, die Jesus ausgesandt hat. In diesem Fall bestätigt das Wort Jesu, dass Gott einen Kleinen, der es nicht mit Johannes aufnehmen kann, dazu befähigt, Träger eines Schatzes zu sein, der größer als der des Johannes ist. Die Jünger Jesu, die kleiner sind als Johannes,

tragen den Schatz des Reiches Gottes mit sich, während Johannes nur sein Kommen verkündete und den Weg bereitete. Aber «der Kleinere» könnte auch Jesus selbst sein. Er ist kleiner als Johannes, weil er jünger ist und «nach ihm kommt» (vgl. Joh 1, 15). Wir vergessen leicht, dass Johannes lange bekannter war als Jesus. Noch gegen Ende des ersten Jahrhunderts vermittelt Flavius Josephus diesen Eindruck in seinen *Antiquitates Judaicae*. Die Väter hatten keine Schwierigkeiten, in dem «Kleineren» Jesus zu sehen. Tertullian schreibt: «Entweder spricht [Jesus] von irgendeinem Geringen oder von sich selbst, da er für kleiner als Johannes gehalten wurde» (*Adv. Marcionem* 4,18). Nach Johannes Chrysostomus war Jesus «kleiner [als Johannes], was sein Alter oder seinen öffentlichen Ruf betraf, denn man nannte ihn einen Fresser und Säufer und sagte: Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? und setzte ihn ständig herab» (*In Matthaëum*, 37. Homilie).

Die Unbestimmtheit dieses Jesuswortes ist vielleicht beabsichtigt. Was für Jesus gilt, gilt auch für seine Jünger: Gott will durch das, was klein ist, gegenwärtig sein. Im Gleichnis vom Senfkorn im dreizehnten Kapitel findet sich das Motiv des Kleineren, das zum Größeren wird, wieder. «Es ist das kleinste von allen Samenkörnern [das kleinere als alle Samenkörner]; sobald es aber hochgewachsen ist, ist es größer als die anderen Gewächse» (Mt 13, 32). Im winzigen Senfkorn, das zu einem Baum heranwächst, kann man sowohl Jesus als auch seine Jünger sehen. Als Kleiner ist Jesus die *αὐτοβασιλεία*, wie Origenes sagte (*In Matthaëum* 14,7), das noch verborgene Reich Gottes in Person. Und «einer von diesen Kleinen», ein Jünger, trägt den Schatz derselben Königsherrschaft Gottes in und mit sich.

2. Die «Unmündigen»

Das Wort «Unmündige» erscheint zum ersten Mal im Gebet Jesu im elften Kapitel: «In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen» (Mt 11, 25–26). Alles in allem spricht das Matthäusevangelium zweimal von den «Unmündigen». Das zweite Mal kommt das Wort im Bericht des Einzugs Jesu in Jerusalem vor. Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten werden ärgerlich, weil sie «die Kinder im Tempel rufen hören: Hosanna dem Sohn Davids!» (Mt 21, 15). Aber Jesus hält ihnen einen Vers aus Psalm 8 entgegen: «Habt ihr nie gelesen: Aus dem Mund der Unmündigen und Säuglinge schaffst du dir Lob?» (Mt 21, 16). Hier sind die «Unmündigen» Kinder oder Jugendliche, die sich nicht still halten können und einfach glücklich sind, den Messias zu feiern. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten haben aber für solche Kindereien nichts als Verachtung übrig. Sie setzen spontan voraus,

dass Jesus, dessen Ernsthaftigkeit sie schätzen, ihre Auffassung teilt, und bitten ihn einzugreifen: «Hörst du, was sie rufen?» (Mt 21, 16). Zu ihrer großen Überraschung nimmt Jesus aber diese «Unmündigen» nicht nur in Schutz, sondern findet ihr Verhalten auch noch mit der Weissagung der Heiligen Schrift konform!

Im Dankgebet von Jesus im elften Kapitel sind die «Unmündigen» nicht Kinder oder Jugendliche, sondern seine Jünger. Wie sie sich als die «Kleinen» von den Propheten und Gerechten unterscheiden, stehen sie als die «Unmündigen» den «Weisen und Klugen», der intellektuellen und religiösen Elite der Zeit Jesu, gegenüber. Es ist gut möglich, dass die Jüngerbezeichnung «Unmündige» von den Gegnern Jesu stammt. Mit diesem Spitznamen für die Fischer und Zöllner aus Kapernaum, die Jesus folgten, gaben sie ihrer Geringschätzung Ausdruck. Sie nahmen die Jünger Jesu nicht ernster, als die Hohenpriester die Kinder im Tempel. Aber Jesus bewundert, was sie verhöhnen. Er stellt voll Staunen fest, wie Gott die «Unmündigen» gern und reich beschenkt: «Ja, Vater, so hat es dir gefallen.» Die «Unmündigen» zeichnet keine menschliche Eigenschaft aus, die ihnen im Vergleich mit den «Weisen und Klugen» einen Vorzug gäbe. Der Grund, warum sie verstehen, was jenen verborgen bleibt, ist in Gott allein. Gott hat es gefallen, ihnen «die Geheimnisse des Himmelreichs» zu offenbaren (Mt 13, 11). Der Apostel Petrus ist einer von diesen «Unmündigen». Das erhellt aus dem Vergleich mit dem Wort, das Jesus an ihn richtet: «Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel» (Mt 16, 17). Da Gott ihm offenbart, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt, muss Simon Petrus zu den «Unmündigen» gehören.

Heißt das, dass die Weisen und Klugen für immer von der Offenbarung ausgeschlossen bleiben? Nicht unbedingt. Denn wenn auch nicht abzusehen ist, dass alle Unmündigen eines Tages weise und klug werden, könnten doch alle Weisen und Klugen zutiefst in sich selbst das Kind wiederfinden, das sie einmal gewesen sind. Damit sind wir beim achtzehnten Kapitel des Matthäusevangeliums angelangt, wo wieder von den Kindern und Kleinen die Rede ist.

3. «Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet...»

Hier die ersten fünf Verse des achtzehnten Kapitels (Mt 18, 1–5):

In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist im Himmelreich der Größte? Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.

Vielleicht lag der Frage der Jünger: «Wer ist im Himmelreich der Größte?» nicht ihre Eitelkeit, sondern ein echtes Anliegen zu Grunde. Im apokryphen Thomasevangelium fragen sie Jesus: «Wir wissen, dass du von uns gehen wirst. Wer ist es, der über uns groß sein wird?» (Logion 12). Sie möchten wissen, wer Jesus vertreten wird, wenn er «ihnen genommen sein wird» (Mt 9, 15). Im zehnten Kapitel machte Jesus seine Jünger zu seinen Stellvertretern: «Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf» (Mt 10, 40). Jetzt stellt er ein Kind in ihre Mitte und erklärt es genauso zu seinem Stellvertreter: «Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf» (Mt 18, 5). Was für die ausgesandten Jünger gilt, gilt für das Kind, das Jesus zufällig fand!

Die Jünger sind legitime Stellvertreter Christi nur dann, wenn sie «umkehren und wie die Kinder werden» (Mt 18, 3). Die Übersetzung von ἐὰν μὴ στραφῆτε, «wenn ihr nicht umkehrt», ist strittig. Handelt es sich um einen Hebraismus mit der Bedeutung: «Wenn ihr nicht *wieder* wie die Kinder werdet»? Oder meint στραφῆτε die μετάνοια, die Sinnesänderung, Umkehr, Bekehrung? Die Grundbedeutung des Verbs στρέφω ist «wenden», «umkehren». Die Jünger sind in Fahrt; sie sollen aber «auf [ihrem] Weg in die Lebenszukunft hinein innehalten und die entgegengesetzte Richtung einschlagen»⁵, sie sollen ihren Lauf, ihre Karriere, abbrechen, wenden und wieder Anfänger werden. Jesus macht die Kinder nicht wegen irgendwelchen Eigenschaften zum Vorbild der Jünger, sondern deshalb, weil die Kinder Anfänger sind, noch am Anfang stehen. «Klein werden wie dieses Kind» heißt von vorne anfangen, wieder am Anfang stehen.

In den folgenden Versen kommt der typische Ausdruck «einer von diesen Kleinen» gleich dreimal vor. Mt 18, 6: «Wer *einen von diesen Kleinen*, die an mich glauben, zum Bösen verführt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals im tiefen Meer versenkt würde.» Dann Mt 18, 10: «Hütet euch davor, *einen von diesen Kleinen* zu verachten! Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters.» Und Mt 18, 14, der Schlusssatz des Gleichnisses vom verlorenen Schaf, lautet: «So will auch euer himmlischer Vater nicht, dass *eines von diesen Kleinen* verlorengeht.»

Eine ganze Reihe von Kommentaren vertreten die Ansicht, dass mit «diesen Kleinen» nicht die Jünger überhaupt, sondern nur besonders schwache oder geistlicher Reife ermangelnde Jünger gemeint sind. Aber unterschied Jesus wirklich zwischen starken und schwachen, zwischen großen und kleinen unter seinen Jüngern? Er hatte doch gerade erklärt, dass es unmöglich ist, in das Reich der Himmel, das heißt, in den Einflussbereich und unter die Herrschaft Gottes, zu gelangen, ohne umzukehren, zu wenden und wie ein Kind zu werden. Wer nicht klein ist, ist auch kein Jünger. Aber wenn alle Jünger Kleine sind, an wen richtet sich die Warnung Jesu, sie

nicht «zum Bösen zu verführen» oder zu «verachten»? Ursprünglich sprach Jesus von «diesen Kleinen, die an mich glauben» wohl nicht zu seinen Jüngern, sondern zu denen, die eben nicht an ihn glaubten; er warnte sie, wie er die Hohenpriester und Schriftgelehrten zurechtwies, als sie sich über die Kinder im Tempel empörten. Diese ursprünglich polemischen Worte Jesu überliefert das Evangelium im Zusammenhang einer Rede an die Jünger, denn auch Kleine können andere Kleine «zum Bösen verführen» oder «verachten».

Clemens von Rom kennt ein Jesuswort, das von «diesen Kleinen» handelt, in folgender Form: «Besser wäre es für einen Menschen gewesen, wenn er nicht geboren worden wäre, als dass er einem meiner Auserwählten Ärger gibt; nützlicher wäre es für ihn, wenn ihm ein Mühlstein umgehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt würde, als dass er einen meiner Auserwählten verführt» (Clemens, *1. Korinther* 46, 8). Der Begriff «meine Auserwählten» bezeichnet normalerweise die Gesamtheit der Jünger. Die Beobachtung, dass «diese Kleinen» des Evangeliums bei Clemens «meine Auserwählten» werden, scheint zu bestätigen, dass «diese Kleinen» im Evangelium alle Jünger, und nicht eine besondere Gruppe von Schwachen, bezeichnet.

Das Gleichnis vom verirrtten Schaf (Mt 18, 12–14), wie es Matthäus überliefert, weist in dieselbe Richtung. Bei Lukas lässt das verlorene Schaf an Zöllner und Sünder denken (Lk 15, 1–7). Bei Matthäus ist das Schaf nicht «verloren», sondern «verirrt», kein Sünder oder Zöllner, sondern ein Mitglied der Gemeinde, ein Jünger, «eines dieser Kleinen» (Mt 18, 14), von denen Gott nicht will, dass sie verloren gehen. Kinder verirren sich leicht, was aber noch nicht heißt, dass sie verloren gehen. Für einen Jünger Jesu kann «klein werden wie dieses Kind» so weit gehen: es nötig zu haben, wie ein verirrttes Schaf gesucht zu werden. Es ist erstaunlich, dass ein treuer Jünger Christi gleichzeitig ein Kleiner sein kann, der sich verirrt und den der Hirte suchen muss. Doch schon Psalm 119, ein leidenschaftliches Bekenntnis zur Gesetzestreue, endet mit diesem Vers: «Ich bin verirrt wie ein verlorenes Schaf. Suche deinen Knecht! Denn deine Gebote habe ich nicht vergessen.» (Ps 119, 176).

Den Jüngern fiel es schwer, die Lehre Jesu von den Kleinen und Kindern zu verstehen. Kurz nach seiner Rede «brachte man Kinder zu ihm, damit er ihnen die Hände auflegte und für sie betete» (Mt 19, 13). Anstatt in diesen Kindern sich selbst wiederzuerkennen, wiesen die Jünger sie schroff ab. Aber «Jesus sagte: Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich» (Mt 19, 14).

4. «Einer dieser meiner geringsten Brüder»

Es bleibt ein letztes Wort Jesu über die Kleinen. Wenn alle Völker vor seinem Thron versammelt sein werden, wird der Menschensohn sprechen: «Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40). Auf dieses Wort führt, wie auf einen Höhepunkt, die ganze Reihe von Versen im Matthäusevangelium zu, in denen von den Kleinen die Rede ist. Die «Kleinen» sind hier die «Geringsten» geworden. Eine der den Geringsten erwiesenen Taten der Barmherzigkeit: «Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben» (Mt 25, 35) erinnert an das Wort im zehnten Kapitel: «Wer einem von diesen Kleinen auch nur einen Becher kaltes Wasser zu trinken gibt» (Mt 10, 42). Die Worte über die Kleinen und die Geringsten in Matthäus werfen immer neu die Frage auf, wer denn Jesus repräsentiert und vertritt? Wer macht als Stellvertreter den abwesenden Christus gegenwärtig? Die ausgesandten Jünger tragen seine Gegenwart in und mit sich: «Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf» (Mt 10, 40). Ein Kind ist Träger seiner Gegenwart: «Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf» (Mt 18, 5). Und nun sagt Jesus, dass der Menschensohn am Ende feierlich erklären wird, dass die Hungrigen und Durstigen, die Fremden, die Armen, die Kranken und Gefangenen (Mt 25, 35–36) die ganze Zeit seine Stellvertreter gewesen sein werden: «Was ihr für einen dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40).

Meint der Ausdruck «diese meine geringsten Brüder» die Armen im Allgemeinen oder die Armen unter den Jüngern Jesu, seine Jünger als Arme? Die Ähnlichkeit mit dem typischen Ausdruck «einer von diesen Kleinen», der eindeutig die Jünger bezeichnet, spricht für die zweite Möglichkeit. Für sie spricht ebenso die Tatsache, dass Jesus an anderer Stelle seine Jünger ausdrücklich «seine Brüder» nennt: «Geht und sagt meinen Brüdern, sie sollen nach Galiläa gehen, und dort werden sie mich sehen» (Mt 28, 10). Die Formulierung «diese meine geringsten Brüder» würde dann die unter die Völker ausgesandten und gedemütigten Jünger bezeichnen. So verstehen sie zum Beispiel die Thomasakten, eine apokryphe Schrift aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. In seinem Gefängnis in Indien betet der Apostel Thomas am Abend vor seinem Märtyrertod: «Nun habe ich deinen Willen vollbracht und dein Werk vollendet. Um deinetwillen wurde ich arm und bedürftig, Fremder, Sklave und verachtet, Gefangener, hungrig und durstig, nackt, barfuß und erschöpft» (*Thomasakten* 145,2).

Jesus gibt seinen Jüngern zu verstehen, dass sie, die «Kleinen», auch noch zu «Geringsten» werden können. Genau das ist dann auch geschehen. Davon ist schon im Neuen Testament zu lesen, und das bezeugen die Schriften der apostolischen Väter. Und geschieht es nicht bis heute, dass Jünger Jesu zu

den Geringsten werden, benachteiligt, verfolgt, gedemütigt und verachtet sind? Aber sogar wenn sie nichts gelten, nicht als Jünger erkannt und nicht um Christi willen, sondern nur aus Mitleid aufgenommen werden, bleiben sie, auch als «die geringsten seiner Brüder», Träger seiner Gegenwart.

Zu unterstreichen ist das Erstaunen derer, die der Menschensohn einlädt, das Reich seines Vaters in Besitz zu nehmen. Sie sagen: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen und aufgenommen, oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?» (Mt 25, 37–39). Sie taten Gutes nicht mit der Absicht und dem Wunsch, Christus zu begegnen. Auch wenn die Menschen, die sie aufnahmen, Jünger waren, wird nicht die Aufnahme eines Gesandten Christi belohnt, sondern die Aufnahme eines Fremden, eines Kranken, eines Gefangenen.

Diese Beobachtung deutet an, dass Christus im Lauf der Geschichte noch viele andere Stellvertreter, noch viele andere Brüder und Schwestern gehabt haben wird als seine Jünger. Es ist wie mit dem Kind, das Jesus in ihre Mitte stellte. Obwohl es kein Jünger ist, zögert Jesus nicht, es einem Apostel gleichzustellen, was seine Stellvertretung betrifft: «Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf» (Mt 18, 5). Die Apostel, die «klein sein können wie dieses Kind», repräsentieren Christus ganz gewiss. Aber die Kleinen, die Gedemütigten, alle, die nichts gelten, wie Christus nichts gegolten hat, sind ebenso seine Brüder und Schwestern, seine Stellvertreter und Träger seiner Gegenwart und der Gegenwart Gottes.

Die kunstvolle Anordnung der Worte Jesu im Matthäusevangelium über die Kleinen und Geringen bis zum Höhepunkt in Kapitel 25 verrät gewiss redaktionelle Arbeit des Evangelisten. Aber «die Kleinen» als Bezeichnung der Jünger muss auf Jesus selbst zurückgehen, denn sie ist einerseits in allen drei synoptischen Evangelien bezeugt und kommt andererseits ausschließlich in Jesusworten vor. Die Jünger hätten sich keinen solchen Namen erfunden, wenn Jesus selbst sie nicht «diese Kleinen» genannt hätte.⁶ Sie selbst zogen es sicher vor, zum Beispiel «meine Auserwählten» zu heißen, wie es die Clemens bekannte Tradition belegt.

5. Die «geringste» Stadt und «diese geringsten Gebote»

Ein aufmerksamer Leser wird ohne Mühe die Linie erkennen, die über all die Stellen im Matthäusevangelium, die Kinder, Kleine und Unmündige erwähnen, zu den «Geringsten» in Mt 25 führt. Etwas verborgener ist der Rückverweis des Stichworts die «Geringsten» auf die beiden Stellen, an denen das Wort schon früher vorgekommen ist (mit drei verschiedenen

Wiedergaben desselben Wortes verwischt die Einheitsübersetzung leider die Spur). Im zweiten Kapitel ist Bethlehem «keineswegs die geringste unter den führenden Städten von Juda» (Mt 2, 6). Und am Anfang der Bergpredigt spricht Jesus von «einem dieser geringsten Gebote» (Mt 5, 19). Dieser Vers ist auch die einzige Stelle neben Kapitel 25, wo ἐλάχιστος im Matthäusevangelium eine Person bezeichnet. Es lohnt sich, noch kurz dieser Spur zu folgen, um das Bild, das Matthäus von den Kleinen zeichnet, zu ergänzen.

Von Bethlehem ist im zweiten Kapitel die Rede, also da, wo Jesus neun Mal ganz einfach «das Kind» heißt. Die «Hohenpriester und Schriftgelehrten» – dieselben, die sich später über die begeisterten Kinder im Tempel empören werden (Mt 21) – finden Bethlehem im Propheten Micha erwähnt (Mi 5, 1). Da steht aber bekanntlich, dass Bethlehem eine «kleine» – die «Little town of Bethlehem» des englischen Weihnachtsliedes – oder gar eine «geringe» Stadt ist. Aus dem kleinen Bethlehem machen aber die Schriftgelehrten «keineswegs die geringste»! Nach ihrer Überzeugung kann der Messias nicht in einer geringen Stadt geboren werden. Kann es sein, dass Matthäus am Anfang seines Evangeliums absichtlich die Schriftgelehrten gerade das tun lässt, wozu sie sich später weigern werden? Sie sind bereit zu erkennen, dass das geringe Bethlehem durch die Geburt des Messias zur bedeutenden Stadt wird. Aber später sind sie unfähig, in den Kleinen und Unmündigen, die Jesus umgeben, die Gegenwart der Königsherrschaft Gottes zu erkennen.

Die Fragen, die Mt 5, 19 aufwirft, sind komplexer: «Wer auch nur eines von diesen geringsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Geringste genannt werden. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird im Himmelreich groß genannt werden» (Mt 5, 19). Was ist mit «diesen geringsten Geboten» gemeint? Wer hebt sie auf oder hält sie, und lehrt entsprechend? Nach Augustinus sind «diese geringsten Gebote» die Gebote des alttestamentlichen Gesetzes, wobei er insbesondere an die zehn Gebote denkt, wie die Erwähnung des Gebotes: «Du sollst nicht töten» in diesem Zusammenhang belegt. Nicht zu töten ist ein «Minimum», deshalb heißt das Gebot «Du sollst nicht töten» ein «kleines» Gebot (*De sermone Domini in monte*, II, 9.21). Seit Augustinus sehen viele Ausleger in «diesen geringsten Geboten» alttestamentlichen Gebote, manche wie Augustinus vor allem die Zehn Gebote,⁷ andere eher inhaltlich geringfügiger scheinende Gesetzesbestimmungen. Im letzteren Fall kommt aber der Vers in eine fast unlösbare Spannung mit dem Rest der Bergpredigt. Eine andere Auslegungstradition geht auf Johannes Chrysostomus zurück. Für ihn sind «diese geringsten Gebote» die Gebote Jesu. Sie sind «gering», weil Jesus selber bescheiden ist und vorläufig noch als ein «Kleiner» auftritt (vgl. Mt 10, 11).⁸ Es ist das Verdienst Ernst Lohmeyers, klar herausgearbeitet zu haben, dass die Gebote deshalb klein heißen, weil sie das Gesetz nur

erläutern und nicht ersetzen, weil sie zu Jesus, «dem Kleineren», gehören und weil sie für «die Kleinen», die Jünger, bestimmt sind.⁹ Dass mit «diesen geringsten Geboten» die Gebote Jesu gemeint sind, bestätigt die Ähnlichkeit der Formulierung «eines von diesen geringsten Geboten» mit den Ausdrücken «einer von diesen Kleinen» und «einer dieser meiner geringsten Brüder». So wie die Kleinen und die Geringsten in besonderer Weise mit Jesus in Beziehung stehen, müssen auch die geringsten Gebote in besonderer Weise zu ihm gehören. Dasselbe wird auch durch die Beobachtung nahegelegt, dass es «diese geringsten Gebote» zu «halten» gilt (Mt 5, 19), genau wie am Ende der Bergpredigt «diese meine Worte», die zweimal die Gebote Jesu bezeichnen (Mt 7, 24 u. 26), zu «halten» sind.

Auch die Antwort auf die Frage, wer hier «lehrt», weist in dieselbe Richtung. Mit denen, die «lehren», sind Jünger Jesu gemeint. So lang er auf der Erde weilt, «lehrt» Jesus allein, die Jünger «verkündigen» nur. Nach seiner Auferstehung erhalten sie, die Jesus von jetzt an «meine Brüder» nennt (Mt 28, 10), den Auftrag zu «lehren». Sie sollen alles, was Jesus ihnen «geboden» hat, das heißt all seine Gebote lehren (Mt 28, 20).¹¹ Das Gegenargument, Jesus hätte in diesem Fall nicht von «diesen geringsten Geboten», sondern von «diesen *meinen* geringsten Geboten» reden müssen, ist nicht überzeugend. Er kam nicht, um das Gesetz Gottes mit eigenen Geboten zu ersetzen. Er kam, um den im Gesetz und in den Propheten bezeugten Willen Gottes zu offenbaren, wie er für die Zeit der Erfüllung, die Zeit der Königsherrschaft Gottes, gilt.

Aber was bedeutet es, dass Jesus die anspruchsvollen Gebote der Bergpredigt gering nennt? Mit den geringen Geboten ist kein Staat zu machen. Wer die Gebote der Bergpredigt «hält und halten lehrt», wird bald einmal erleben, dass er zu den Kleinen und Geringen gehört. Welcher Große hält auch die andere Wange hin (Mt 5, 39)? Was anderes als ein Kleiner und Geringer wird werden, wer nicht für sein Leben sorgt (Mt 6, 25)? Welcher Große verzichtet darauf zu richten (Mt 7, 1)? Das Tun der «geringsten Gebote» macht gering, und deshalb liegt es nahe, dass die Jünger Jesu das eine oder andere von diesen geringsten Geboten aufheben und entsprechend lehren werden. Jesus schließt sie deshalb nicht vom Himmelreich aus. Er sagt nur, wer das tut, «der wird im Himmelreich der Geringste genannt werden». Die Betonung liegt aber auf der zweiten Vershälfte. «Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird im Himmelreich groß genannt werden» (Mt 5, 19). Dieser Satz erinnert an die Worte, die Jesus seinen Jüngern später sagen wird: «Wer so klein sein kann [sich erniedrigt] wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte» (Mt 18, 4). Das Tun der «geringsten Gebote» erniedrigt, macht einen klein und schutzlos wie ein Kind. Aber da, wo Gott regiert, «im Himmelreich», wird der durch «diese geringsten Gebote» klein Gewordene «groß genannt werden». Es mag sinnvoll sein, den Ausdruck

«diese geringsten Gebote» auch auf die Stelle Mt 11, 25–30 zu beziehen. Nach seinem Staunen und Danken für die Offenbarung, die den «Unmündigen» zuteil wird, nennt Jesus seine Lehre ein Joch, das «nicht drückt», und eine «leichte Last». Die «geringsten Gebote» Jesu mögen seine Jünger klein machen. Aber sie werden sie nie erdrücken, solange die Jünger Kleine bleiben. Die «geringen Gebote» sind für «diese Kleinen».

Hat das alles uns heute noch etwas zu sagen? Papst Johannes Paul II. scheint dieser Meinung gewesen zu sein. Bei seinem Besuch in Taizé am 5. Oktober 1986 wünschte er uns gleich zweimal, klein zu bleiben. «Es ist mein Wunsch, das der Herr euch als einen anbrechenden Frühling, dass er euch klein, dass er euch in der evangelischen Freude und der Lauterkeit der brüderlichen Liebe bewahre. [...] In eurem Tag empfangen Arbeit, Ruhe, Gebet, empfängt alles sein Leben durch das Wort Gottes, das sich eurer bemächtigt, das euch klein hält, d.h. als Kinder des himmlischen Vaters bewahrt, als Brüder und Diener aller in der Freude der Seligpreisungen.»¹¹ Andere hätten unserer jungen und kleinen Gemeinde gewünscht, zu wachsen und groß zu werden. Er wünschte uns, dass das Wort Gottes uns als Kleine bewahrt. Dazu gehört auch, nichts zu lehren, was aus der leichten Last wieder ein drückendes Joch und eine schwere Last machen würde, die nur Große auf sich nehmen und tragen könnten.

ANMERKUNGEN

¹ Der Artikel geht auf einen Vortrag im Rahmen der internationalen ökumenischen Tagung *Uspenskie Čtenija* zum Thema «Kindsein» im September 2011 in Kiew zurück.

² Siehe z. B. Simon LÉGASSE, *Jésus et l'enfant. «Enfants», «petits» et «simples» dans la tradition synoptique*, Paris 1969.

³ Hans Urs von BALTHASAR, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Einsiedeln – Freiburg, Neuauflage 2019. Seitenangaben dieses Werks im Folgenden im Haupttext.

⁴ Während von Balthasar «diese Kleinen» in Mt 18, 6 und 10 auf Kinder hin deutet, legt der Gesamtzusammenhang des Matthäusevangeliums nahe, «diese Kleinen» durchwegs als Jüngerbezeichnung zu verstehen.

⁵ BALTHASAR, *Wenn ihr nicht werdet* (s. Anm. 3), 7.

⁶ Meines Wissens hat Otto Michel als Erster diesen Sachverhalt klar erkannt, vgl. Otto MICHEL, «*Diese Kleinen*» – eine Jüngerbezeichnung Jesu, in: *Theologische Studien und Kritiken* 108 (1937/38) 401–415, sowie DERS., *Art. μικρός*, in: *ThWNT IV* (1942) 650–661.

⁷ So zum Beispiel Franz DIBELIUS, *Die kleinsten Gebote*, in: *ZNW* 11 (1910) 188–190: «Die «kleinsten Gebote» sind die kürzesten Gebote» (189), das heißt die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs.

⁸ «Weshalb also hat er sie [diese Gebote] die geringsten genannt, wo sie doch so groß und erhaben sind? Weil er selbst diese Gesetzgebung einführen wollte. Wie er nämlich sich selbst erniedrigte und oft bescheiden von sich redete, so machte er es auch mit seiner Gesetzgebung [...] Und auch weil ein Verdacht der Neuerung zu bestehen schien, redete er noch so zurückhaltend.» (*In Matthaeum*, 16. Homilie)

⁹ «Klein sind sie [die Gebote], weil sie nur das Gesetz erläutern [...]; klein sind sie, weil sie «diesen Kleinen» gelten; klein sind sie endlich, weil Der, der sie gibt, als ein dienendes «Menschenkind» unter den Menschen und «unter dem Gesetz» wandelt.» Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium nach Matthäus*, hg. von Werner Schmauch, Göttingen 1956, 111.

¹⁰ Roland DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5, 13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Tübingen 2004, 371–412.

¹¹ Frère ROGER, *Die Quellen von Taizé – Gott will, dass wir glücklich sind*, Freiburg 2009 (Überarbeitete Neuauflage), 103–104.

VOJTĚCH NOVOTNÝ · PRAG

DIE TREUE DES VATERS, DES SOHNES UND DES HEILIGEN GEISTES

Die theologische Meditation, die hier vorgelegt wird, entwickelt ein Thema der Homilie Benedikts XVI. bei der Bischofsweihe im Petersdom am 12. September 2009. Der Papst sagte damals, Jesus habe, als er in der letzten Woche seines Lebens vom Knecht sprach, den sein Herr über seine Dienerschaft gesetzt (Mt 24, 45–51), und ihm sein Vermögen übergeben hat (Mt 25, 14–30), «auf drei Eigenschaften richtigen Dienens hingewiesen, in denen sich das Bild des amtlichen Priestertums konkretisiert», nämlich Treue, Klugheit und Güte. Der Heilige Vater charakterisierte diese Eigenschaften kurz, beginnend mit der Treue, die er als «die erste Eigenschaft, die der Herr vom Diener fordert» bezeichnete. Er zitierte in diesem Zusammenhang auch 1 Kor 4, 1f: «Als Diener Christi soll man uns betrachten und als Verwalter von Geheimnissen Gottes. Von Verwaltern aber verlangt man, dass sie sich treu erweisen.»¹

Die Betonung der Treue sollte uns aufhorchen lassen. Sie greift über die Umstände, die der Papst berücksichtigte, selbst über die Ausrichtung auf einen bestimmten Lebensstand oder einen bestimmten kirchlichen Dienst, hinaus. Alle Diener Gottes, Diener Christi, Diener der Kirche, sollen vor allem treu sein. Warum eigentlich? Wo hat diese Akzentuierung ihre *theologische* Begründung?

Ich glaube, dass sie uns in der Ordnung der Wirklichkeit vorgegeben ist, die sich uns im Glauben enthüllt. Wir sind erschaffen worden, um durch das menschgewordene Wort Anteil am Leben des dreieinigen Gottes zu erlangen. Die Belehrungen der Bibel darüber, wie wir leben sollen, sind deshalb kein forderndes Moralisieren. Ansprüche und Anforderungen, die uns unterbreitet werden, sind in Wirklichkeit eine Beschreibung dessen, wie wir in der Nachfolge Jesu Christi – also als Söhne im Sohn – in das eigene Leben Gottes einzutreten haben. Bei der Auslegung der Schrift müssen wir deshalb unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie sich uns darin Jesus Christus zeigt und wie sich uns darin Gott selbst offenbart. Von daher erst sollen wir

VOJTĚCH NOVOTNÝ, geb. 1971, Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität Prag. Mitglied der Tschechischen Redaktion der Communio.

verstehen lernen, was die jeweils gewonnene Einsicht für unser Leben bedeutet. Wenn wir uns bei der Auslegung der Schrift nicht vorzugsweise und vor allem auf den menschengewordenen Sohn und seinen Vater konzentrieren, dann reden wir nicht im Heiligen Geist. Dieser will uns ja vor allem die Liebe Gottes offenbaren und in uns die Liebe zu Gott wecken. Die grundlegende – und leider oft vernachlässigte – Regel aller christlichen Verkündigung ist deshalb, dass wir uns vor allen Dingen darauf konzentrieren sollten, was wir über Jesus und durch ihn über Gott erfahren und dass sich uns gerade dadurch und nur dadurch der Zugang zur wahren Erkenntnis dessen eröffnet, was es bedeutet, ein Mensch zu sein und ein richtiges menschliches und christliches Leben zu führen.

Wenn wir also einsehen wollen, warum Jesus verlangt, dass sein Diener vor allem treu sein soll und was dies bedeutet, müssen wir fragen, in welchem Sinne er selbst, der einzige wahre Diener Gottes, treu ist, und wie er uns dadurch Gott in dessen innerem Leben offenbart, an dem wir durch unsere Treue teilnehmen (und teilzunehmen haben). Wir werden deshalb in drei Schritten vorgehen: zuerst hören wir, wie die Schrift von der Offenbarung des treuen Gottes redet, dann werden wir den Zusammenhang zwischen der Versuchung Jesu und seiner Treue beachten, um am Ende zu einer Vorstellung von der Treue in der Trinität zu gelangen.

1. Die Offenbarung des treuen Gottes

Als Gott sich Mose im Zeichen des brennenden Dornbusches zu erkennen gab, offenbarte er ihm seinen geheimnisvollen Namen JHWH: «Ich bin der, der ist», «Ich bin, der ich bin», «Ich bin der, der da ist» – oder einfach «Ich bin» (Ex 3, 14). Gott ist die personale Fülle des Seins, die ganz souverän ist, und dabei auch immer anwesend in der Welt, die sich auf ihn bezieht. Deshalb stellt er sich Mose auch mit den Worten vor: «Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs» (V. 6) und erklärt, das sei sein Name in Ewigkeit (V. 15). Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschengeschlechts ist in diesem «Ich bin» Gottes verankert, der immer derselbe bleibt und allen treu ist, die er lieb gewonnen und erwählt hat. Deshalb zögert er nicht, sich durch sie benennen zu lassen: Abraham, Isaak und Jakob sind gleichsam Gottes Attribute. Sie machen Gott benennbar; diese Menschen sind in den Begriff «Gott» eingeschlossen, sind sein Name. Später wird Jesus im Gespräch mit den Sadduzäern verdeutlichen, dass diese Selbstidentifikation des lebendigen Gottes mit bereits Verstorbenen bedeuten müsse, dass Gottes Treue bis in das Reich des Todes reicht, so dass diejenigen, die für uns tot sind, für Gott leben und von ihm auch wiedererweckt werden (Mk 12, 18–27).²

Kehren wir aber zu Mose zurück. «Der, welcher ist», schloss am Sinai durch ihn einen Bund mit Israel (Ex 19ff). Gott verpflichtete sich gegenüber seinem erwählten Volk zur treuen Zuneigung und das Volk verpflichtete sich zur gehorsamen und treuen Antwort auf dieses unsagbare Geschenk. Allein noch bevor der Inhalt dieses Bundes geklärt werden konnte, bevor Moses vom Berg hinabstieg, hat sich das Volk der Untreue schuldig gemacht und betete das goldene Kalb an (Ex 32). Jahwe bestrafte es zwar, hat sich von ihm aber nicht abgewandt, sondern hat seinen Bund erneuert. Bei dieser Gelegenheit hat er sich wiederum Mose vorgestellt mit dem Ruf: «Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg» (Ex 34, 6f). Der Name «Ich bin» oder «Er ist» bedeutet also vor allem: Gott ist «barmherzig und gnädig, reich an Gnade und Treue» denen gegenüber, derer er sich angenommen hat, und zwar trotz ihrer sündhaften und strafwürdigen Untreue, trotz ihrer Geringfügigkeit. Deshalb mahnte Mose Israel unter Hinweis auf Gottes unverdiente Liebe: «Daran sollst du erkennen: Jahwe, dein Gott, ist der Gott; er ist der treue Gott; noch nach tausend Generationen achtet er auf den Bund und erweist denen seine Huld, die ihn lieben und auf seine Gebote achten» (Dt 7, 9).

Israels Gott ist ein treuer Gott: sein Bund mit dem erwählten Volk ist wahr in dem Sinne, dass seine Geltung von Gottes Seite her sicher ist und dass er mit der gleichen Treue auch den Einzelnen begegnet, wenn er an ihnen gerecht und barmherzig handelt. Treue, Wahrheit, Festigkeit, Sicherheit, Verlässlichkeit und Güte: das sind die grundlegenden Eigenschaften Gottes, die aus seiner Handlung mit Israel einsichtig werden. Die Geschichte Israels ist eine Geschichte der Treue, mit welcher Gott seine Zuneigung zu denen, die er erwählt hatte, aufrechterhält, und zwar auch dann, wenn diese selber untreu sind. Seine gütige Beziehung ist sogar den Toten treu – wie sich nach und nach zeigt. Gottes Treue ist für das Volk Israel eine Quelle des Trostes und der Hoffnung, und freilich auch Herausforderung und Verpflichtung. Seitens Gottes ist aber deren Antwort keine *conditio sine qua non*: er ist der treue Gott im absoluten Sinne. Mit menschlicher Untreue konfrontiert, findet er die Motivation seiner Treue in sich selbst, in seiner Entscheidung, in seiner Liebe.

Das Neue Testament sagt deshalb, dass Gott uns zuerst geliebt habe (1 Joh 4, 19), als wir noch schwach und Sünder waren (Röm 5, 6.8). «Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, sodass ihr sie bestehen könnt» (1 Kor 10, 13). Es muss freilich gleich hinzugefügt werden, was offenkundig ist: nämlich, dass sich die Wirklichkeit der Treue Gottes in der Person Jesu Christi offenbart. Sein Leben, Tod und Auferstehung sind die Erfüllung der Treue Gottes gegenüber der Verheißung, dass in Davids

Nachkommenschaft trotz der Sünde die endgültige Vereinigung Gottes mit dem Menschen zustande kommen wird. In Jesus Christus ist die Treue Gottes gegenüber alttestamentlichen Verheißungen in dem Sinne erfüllt, dass er selbst für die Menschen die Verkörperung der Treue, Verlässlichkeit und Wahrhaftigkeit Gottes personifiziert, die sich zugleich auch als Freundlichkeit, Güte, Gnade und Liebe erweisen. Gerade deshalb ist Jesus aber auch fähig, die gleiche Qualität auch der menschlichen Antwort an Gott zu gewähren, der dadurch verherrlicht wird. Die Apokalypse sagt so von Jesus, dass er «der treue Zeuge, der Erstgeborene der Toten, der Herrscher über die Könige der Erde» ist (Offb 1, 5), der «Der Treue und Wahrhaftige» (Offb 19, 11).

2. Jesu Versuchungen und Treue

Die neutestamentliche Offenbarung ist nicht bloß Fortsetzung und Erfüllung der alttestamentlichen: sie ist auch deren Überhöhung. Vor allem müssen wir uns bewusst werden, dass es nicht billige Worte sind, wenn wir sagen, dass Jesus die Personifizierung der liebevollen Treue Gottes ist. Wenn Paulus «in Christus» sagt, meint er damit nicht bloß das präexistente ewige Wort, sondern das menschengewordene Wort in seiner ganzen dramatischen Geschichte, in seiner Kenose und Verherrlichung. Anders ausgedrückt, Gott bezeugt den Menschen und der Welt seine Treue gerade und nur dadurch, dass Jesus Christus mitten in seinen Prüfungen und Leiden die *treue* Offenbarung der Liebe des Vaters zu den Menschen und der menschlichen Sohnesliebe zum Vater geblieben ist.

Wollen wir uns eine nähere Vorstellung von der Treue Gottes in Jesus Christus machen, müssen wir aufmerksam beobachten, wie sich unser Herr mit seinen Prüfungen auseinandersetzt. Dabei ist gleich zu beachten, dass das Zeitwort *peirazein* sowohl mit «prüfen» als auch mit «versuchen» übersetzt werden kann. Es bietet sich deshalb von selbst an, im Neuen Testament zuerst den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu zu beachten.³

In der Menge der Sünder am Jordanofer trat auch Jesus an Johannes heran. Er hat so bewusst seinen Entschluss zur Umkehr und Buße bekundet, d.h. zur Abkehr vom Bösen sowie zur bedingungslosen Anbindung an Gott. Der Anfang seines Wirkens liegt noch in der Verborgenheit dieser Menschenmenge, die sich nach Reinigung vom Übel der Sünde und nach einem Neuanfang in Gemeinschaft mit Gott sehnt. Jesus kommt, um in sich selber schrittweise die Überbrückung der menschlichen Gottlosigkeit in der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu verwirklichen. Darin liegt seine Sendung, für die er in dem Augenblick, wo er sich unter die Sünder einreihet, mit dem Geist gesalbt wird.

Die synoptischen Evangelien deuten an, dass diese Wirklichkeit nur Jesu allein offenbar war. Ihm war auch die Stimme vom Himmel bestimmt, die Stimme des himmlischen Vaters, der den herabsteigenden Geist mit den Worten kommentiert: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden» (Mk 1, 11; Lk 3, 22). Vom literarischen Standpunkt aus handelt es sich um ein Echo des ersten Liedes vom Knecht Gottes in Jes 42, 1: «Siehe da, mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Gewählter, an dem mein Herz Wohlgefallen hat: ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, damit er das Recht zu den Völkern hinaustrage.» Es erklingt darin auch Ps 2, 7f: «Er hat zu mir gesagt: `Mein Sohn bist du; ich selbst habe heute dich gezeugt. Fordere von mir, so gebe ich dir die Völker zum Erbe und dir zum Besitz die Enden der Erde.´»

Die Anrede vom Himmel bringt also die Beziehung zwischen Jesus und dem Vater zum Ausdruck und bestätigt seine Identität als Sohn und Knecht. Durch die Solidaritätserklärung mit den Sündern übernimmt der erwachsene Jesus die Sendung, die ihm sein Vater von Ewigkeit her zugedacht hat und die er als Gottes Sohn in vollkommener Übereinstimmung mit dem Vater bereits bei seiner Menschwerdung annahm. Jetzt bestätigt er diese Übernahme auch als Mensch. Die Bußtaufe zur Vergebung der Sünden ist die erste öffentliche Kundgebung des Wissens Jesu von der Stellvertretung, der Proexistenz, folglich auch von seiner Sendung. Deshalb ist die Taufe der Anfang seines öffentlichen Wirkens, obgleich die eigentliche Verkündigung des Reiches Gottes erst nach der Versuchung in der Wüste beginnt.

Die liebevolle Kommunikation des Vaters mit dem menschengewordenen Sohn und die Beauftragung mit der Heilssendung wird durch den Geist vermittelt, der auf Jesus herabstieg. Der menschengewordene Sohn, der gemeinsam mit dem Vater den Geist haucht, ordnet sich in der heilsökonomischen Ordnung dem Geist unter und lässt sich von ihm führen.⁴ Die Evangelien setzen deshalb damit fort, dass sie den nächsten Schritt der Sendung mit dem Einwirken des Geistes verbinden: «Hierauf wurde Jesus vom Geist in die Wüste hinaufgeführt, um vom Teufel versucht zu werden» (Mt 4, 1). Das Ziel des Geistes ist also, dass Jesus der Prüfung der Versuchung durch den Teufel ausgesetzt werde und unter diesen Umständen stellvertretend seinen Gehorsam und seine Treue dem Vater gegenüber bezeuge. Damit gelangen wir zum Thema der Treue.

Obwohl in der Erzählung der Synoptiker der Hauptprotagonist neben Jesus der Teufel ist, dürfen wir nicht übersehen, dass die ganze Situation durch den Geist getragen und ermöglicht wird. Der Vater führt durch den Geist seinen Sohn Jesus in die Wüste, «um vom Teufel versucht zu werden» (Mt 4, 1). Er hat «seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben» (Röm 8, 32; vgl. Gal 1, 4). Und zwar nicht in einen neutralen Raum, sondern direkt dorthin, wo sich der Böse manifestiert. Der

Vater hat durch den Geist seinen Sohn der Einwirkung Satans ausgesetzt. Wie Hiob von Gott zur Prüfung der Einwirkung Satans ausgesetzt wurde, so geschieht es jetzt mit Jesus. Es ist der erste Moment der Sendung Jesu, die durch und durch *pro nobis* ist. Die Realität der freiwilligen Einreihung Jesu unter die Sünder im Augenblick der Taufe und die Tatsache, dass die ganze Trinität sie ernst nimmt, offenbart sich in den darauf folgenden Versuchungen.

Dass sich der Satan dem Sohn Gottes nähern konnte, muss von der Trinität ermöglicht sein: ihr (immanenter) Ratschluss und dessen (heilsökonomische) Verwirklichung liegt darin, dass der Sohn als Mensch an der ganzen menschlichen Situation teilnimmt, einschließlich dessen, was in ihr auf extremste Art und Weise gott-los und gott-widrig ist. Er sollte dadurch, dass er unter diesen Bedingungen als Mensch (und stellvertretend für den Menschen) den liebevollen Gehorsam gegenüber dem Vater treu bezeugen wird, in sich selbst den Weg zum Vater eröffnen selbst dort, wo es sonst infolge der Untreue völlig ausgeschlossen war (vgl. Hebr 2, 17–3, 2). Die extreme Verwirklichung und Illustration dieses Prinzips ist die Verlassenheit Jesu im Tode, sein Eintauchen in die Gottlosigkeit, die sich durch die Macht des Vaters und des Geistes in die Auferstehung, d.h. in die absolute Nähe Jesu zum himmlischen Vater aufschließt.

Kehren wir aber noch zu der Versuchung in der Wüste zurück. Wenn wir von deren einzelnen Gestaltungen absehen, bleibt die Substanz, die Matthäus und Lukas sehr scharf dadurch ausgedrückt haben, dass in ihrer Schilderung Satan seine Versuche mit den Worten einleitet: «Bist du Gottes Sohn (*ei hyios ei tú theú*)» (Mt 4, 3.6; Lk 4, 3.9). Satan hakt gerade dort ein, wohin Jesus in seinem Bewusstsein dank der Führung des väterlichen Geistes gelangt war: bei seiner einzigartigen Sohnschaft. Er versucht Jesus zu belehren, welche Folgerungen sich daraus ergeben, er lehrt ihn Gottes Sohn zu sein! Das ganze öffentliche Leben Jesu wird von dieser Bemühung Satans begleitet, Jesus von der richtigen Erfüllung seiner Sendung, d.h. letztlich von der Sohnschaft, wegzuführen. Das zeigt sich an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments, am deutlichsten vielleicht in der zugespitzten Unterredung zwischen Jesus und Petrus (Mt 16, 22f). Die Kontinuität der Bemühungen Satans wird übrigens ausdrücklich erwähnt, z.B. wenn Lukas seinen Text von der Versuchung in der Wüste mit dem Satz schließt: «Als der Teufel nun mit allen Versuchungen zu Ende war, ließ er von ihm ab bis zu einer gegebenen Zeit» (Lk 4, 13), oder wenn Jesus beim letzten Abendmahl den Aposteln sagte: «Ihr aber seid es, die bei meinen Anfechtungen bei mir ausgeharrt haben» (Lk 22, 28). Das Geschehen am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu lässt uns so das Wesen seines Wirkens erkennen.

Die Art und Weise, wie Satan vorgeht, ähnelt der Erzählung vom Sündenfall (Gen 3, 1ff): auch dort versucht die Schlange den Menschen zu erklären, wie ihre Beziehung zu Gott eigentlich auszusehen habe. Bei Jesus greift aber Satan die Beziehung zwischen Vater und Sohn an und versucht sie zu verdrehen und zu vernichten. Die heilsgeschichtliche Trinität hat sich in Jesus durch Einwirkung des Geistes dem Ansinnen des extrem Bösen ausgesetzt. Die Einheit Gottes, die Liebe des Dreieinen, sollte nach dem Willen Satans dadurch zerstört werden, dass sich der menschengewordene Sohn dem Vater gegenüber verselbstständigt und sich selbst dem Vater vorzieht. Der Verführer versucht, die Freiheit Jesu dadurch zu deformieren, dass er ihn zur Untreue verleitet. Er soll im eigenen Interesse handeln, im Bestreben, das väterliche Geschenk des eigenen Seins für sich selbst zu behalten und aus dem Liebesstrom auszutreten, dessen innere Logik es ist, dass er dem Vater und den Menschen in Selbsthingabe weiter geschenkt werden soll.

Hätte Satan Erfolg gehabt, so hätte Jesus freiwillig aufgehört Sohn des Vaters zu sein. Und da er alles, was er ist, vom Vater hat, wäre er untergegangen – und zusammen mit ihm auch der Vater als Vater ebenso wie der Geist als das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Nichts davon geschieht. Als Gottes Sohn konnte Jesus nicht sündigen, weil die Sünde als Gottlosigkeit seinem göttlichen Sein, d.h. seiner wesenhaften Beziehung zum Vater, widerspricht. Er musste aber seine Sohnschaft mit seinem ganzen Menschsein leben. Und hier gilt, dass er, als er in Treue und Gehorsam seine menschliche Natur mit seiner persönlichen göttlichen Identität harmonisierte, unter diesem Anspruch die gesamte Kraft seines menschlichen Erkennens und freien Willens einsetzen musste. Schwerlich könnte man sonst seinen Versuchungen irgendwelche Echtheit zuerkennen. Die Schrift setzt sie aber voraus: «Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitgefühl mit unseren Schwachheiten haben könnte, sondern einen solchen, der in allen Stücken auf gleiche Weise versucht worden ist, nur ohne Sünde» (Hebr 5, 15) .

Der menschengewordene Sohn Gottes, Jesus, handelt also im treuen Gehorsam gegenüber seinem Vater und mit der Zuversicht, dass auch der Vater ihm unter allen Umständen seine Treue halten werde. Lukas (23, 46) hat das in den letzten Worten des Gekreuzigten zum Ausdruck gebracht: «Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist», die ein Echo von Psalm 31, 6 sind: «In deine Hand befehl' ich meinen Geist; du wirst mich erlösen, o Herr, du treuer Gott.» Der sterbende Jesus bekennt in äußerster Verlassenheit den Glauben an die Treue, Verlässlichkeit, Barmherzigkeit und Güte Gottes. Er ist ein Gott, der die Macht über Leben und Tod hat, nicht jedoch wie ein Despot, sondern als der lebendige Gott, lebenspendend und belebend: wie ein Vater. Er hat die Macht Tote zu erwecken und in die ewige Gemeinschaft seiner Liebe zu versetzen. Und weil der Vater ein treuer Gott

ist, weist die Hoffnung Jesus an, trotz allen Widerwertigkeiten seiner Güte zu trauen. *Spes contra spem* ist die christologische Haltung der äußersten Treue. Und der Vater hat tatsächlich in der Auferweckung seines Sohnes Jesus und in dessen Erhöhung zum Herrn des Universums seine Treue bewiesen. Er beantwortete die Treue Jesu dadurch, dass er ihn durch den Heiligen Geist in der Auferstehung zu seinem Sohn eingesetzt hat (Röm 1, 4).

Jesu Tod und Auferstehung sind also eigentlich ein Geschehnis der treuen Liebe zwischen dem Vater und seinem menschengewordenen Sohn, ein Geschehnis der Treue, die bis jenseits des Grabes reicht. Die Tatsache, dass Jesus mitten im Ansturm des Bösen mit authentisch menschlicher Treue die Sohnhaltung gegenüber dem himmlischen Vater bewahrt hat, öffnete dem sündigen Menschen die Möglichkeit, Gottes Sohn zu werden. Der Heilige Geist führt zu Jesus und gibt Anteil an dessen Beziehung zum Vater. Gerade dadurch wird die Wahrheit des Dreieinigen Gottes Ereignis, nur so öffnet sich für die Menschen der Weg zum ewigen Leben, Gott erweist sich auf diese Weise treu in seinen Verheißungen. Das Wort: «Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg» (Ex 34, 6f) wird Wirklichkeit.

3. Treue in der Trinität

Die Einsicht in die heilsökonomische Trinität, die wir nun gewonnen haben, enthüllt uns eine noch tiefere Perspektive, in der die bisherigen Aussagen integriert und überschritten werden. Gott *ist* treu. Das muss doch bedeuten (und in Christus ist es offenbar), dass die Treue nicht nur Bestandteil seiner Beziehung zu den Menschen, etwas, was ihn *ad extra* charakterisiert, ist, sondern in erster Linie die Qualität seines eigenen inneren, trinitarischen Lebens. Zwar erkennen wir diese immanente Charakteristik des trinitarischen Seins nur aus ihren heilsökonomischen Äußerungen, diese selber erlangen aber ihre letzte Verständlichkeit nur im Lichte des eigenen Seins Gottes.

Gott ist treu: dieses Bekenntnis bedeutet nicht bloß, dass Gott gegenüber dem erwählten Volk oder seiner ganzen Schöpfung treu sei. Es bedeutet auch nicht nur, dass Gott *sich selbst* treu ist. Es bedeutet in erster Linie, dass Gott *in sich selbst* treu ist. Die Heilsgeschichte führt so zu der Erkenntnis, dass die Treue Gottes zu den Menschen die Bezeugung und Konsequenz der Treue in den Beziehungen zwischen Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, der Treue in der Trinität ist. Betonen wir noch einmal: Obwohl diese Erkenntnis im Neuen Testament nicht *expressis verbis* enthalten ist, hat sie ihren Anfang im Jesus Christus, in der Art und Weise, wie er sich zum Vater

bezieht, wie er von der Beziehung des Vaters zu ihm und von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes spricht.

Auf bemerkenswerte Weise wird dies durch die Poesie des tschechischen Dichters Václav Renč (1911–1973) im dramatischen Gedicht *Císařův mim* (1943) entwickelt. Sein Gedicht ist eine Variation auf Lope de Vegas *Il Fingido Verdadero* (1622), eine Bearbeitung der Legende vom Schauspieler Genesius, der sich, während er vor Kaiser Diocletian ein Satyrspiel über die christliche Taufe vorführte, selbst bekehrt und zum Glauben bekannt hat, und deshalb den Märtyrertod erlitt (um 303).⁵ Renčs Genesius bekennt: «Ich glaube an Gott, der sich den Menschen verschenkt,/ wie nur die Liebe sich zu verschenken weiß./ Ewiglich verschenkt er sich, darum lebt er ewig.» Während die ersten zwei Verse die Selbstversenkung Gottes an den Menschen, also die heilsökonomische Trinität betreffen, ist der dritte Vers nur sinnvoll, wenn wir ihn in der Perspektive der immanenten Trinität verstehen. Und das ist es, was uns hier interessiert.

«Ewiglich verschenkt er sich, darum lebt er ewig.» Die auf diese Weise formulierte Ursächlichkeit kann auf den ersten Blick befremden, weil sie eine seltsame Folgenreihe zwischen Geben und Leben zu implizieren scheint. In der menschlichen Erfahrung scheint der Akt des Seins (des Lebens) und die wesentliche Bestimmung jedes Menschen seinen einzelnen Beziehungen vorauszugehen: Zuerst sind wir und sind wir selber, und erst dann knüpfen wir Teilbeziehungen der Liebe, der Teilnahmslosigkeit oder des Hasses an. Wir würden deshalb eine umgekehrte Formulierung erwarten: ewig lebt er, darum verschenkt er sich ewig. Ist vielleicht Renčs Vers nur eine fromme Version der Behauptung Sartres, dass «die Existenz der Essenz vorausgeht»: dass der Mensch «vorerst gar nichts (Bestimmtes) ist», und «erst wenn er gehandelt hat, sein wird, und wird das sein, wozu er sich gemacht hat»?⁶

Das wäre der Fall, würden wir nicht beachten, dass der Dichter nicht von der Ordnung der Reihenfolge, sondern von der Ordnung der Ursächlichkeit redet. Renč hat in seiner poetischen Vision der Selbstschenkung der einzelnen Personen in der ewigen Trinität ursächliche Priorität, und ihrem Eigensein in der Einheit, versinnbildlicht im Begriff des Lebens, den Charakter einer Folge zugesprochen. Wahr ist, dass er beim Menschen diese Ursächlichkeit mittels zeitlicher Aufeinanderfolge und ontologisch qualitativer Verwandlung des Lebens ausgedrückt hat: «Erst wenn du es verschenkt hast, beginnt dein Leben wirklich zu sein.» Bei der Trinität jedoch situierte er diese Ursächlichkeit in die ewige gemeinsame Gegenwart der Ursache und der Folge: «Ewiglich verschenkt er sich, darum lebt er ewig». Im dreieinigen Gott sind Beziehung und Selbstsein ewig mitgegenwärtig. Ihre zeitliche Reihenfolge ist undenkbar: Sie würde nämlich notwendig implizieren, dass zuerst drei Götter existieren müssten, die erst später durch einen Akt der Liebe die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes werden würden

(oder dass sich die einzige ununterschiedene Essenz irgendwie durch das sich Schenken verdreifachen würde).

Renč erreicht so die Position, die Thomas von Aquin formuliert hat, indem er die göttliche Person als subsistierende Beziehung (*relatio subsistens*: *STh I,29,4*) definierte. In der Trinität sind Schenken und Leben gleichzeitig und die Ursächlichkeit, die der Künstler angedeutet hat, muss anders verstanden werden. Wir müssen uns bewusst sein, dass Gott nicht nur deshalb ewig lebt, weil er ein nicht zusammengesetzter und unauflösbarer Geist ist, sondern deshalb, weil sich der Vater in ewiger Treue und Untrennbarkeit dem Sohn schenkt. Der Sohn, ebenso treu, schenkt sich dem Vater und der Heilige Geist ist die personale ewige Treue des Vaters und des Sohnes. Ewigkeit ist ein Synonym der Treue in der Trinität. Sie bedeutet nicht primär eine Leugnung der Zeit, der Reihenfolge, sondern die Qualität der trinitarischen Beziehungen: die durch nichts anfechtbare, absolut treue Dynamik der Liebe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist. Ewige Seligkeit ist die Freude und der Friede dieser treuen Liebe.

Die beste Auslegung des Satzes von Renč wäre: Gott ist deshalb ewig, weil sich die göttlichen Personen völlig und andauernd treu sind. Die Beständigkeit ihrer Liebe ist die Beständigkeit ihres Seins.⁷ Bezogen auf die einzelnen Personen, können wir dieses Geheimnis auch so auffassen, dass sie ewig sie selbst sind, weil sie sich ewig (treu) verschenken: wenn sich der Vater treu im Geist dem Sohn schenkt, «wird er» ewig Vater; wenn sich der Sohn treu im Geist dem Vater schenkt, «wird er» ewig Sohn; wenn sich Vater und Sohn mittels freier Selbstversenkung des Geistes einander schenken, «wird» der Geist ewig ihre gemeinsame treue Liebe. Von jeder Person gilt gewissermaßen, was Renč durch Genesius aussprach: «Ewiglich verschenkt er sich, darum lebt er ewig», «erst wenn du es verschenkt hast, beginnt dein Leben wirklich zu sein».

Die Aussagen «Gott ist treu» und «Gott ist ewig» bezeichnen dasselbe: Beständigkeit, Verlässlichkeit, Wahrhaftigkeit der treuen und gütigen Liebe, welche primär Eigenschaft des trinitarischen Gottes und gerade deshalb auch Eigenschaft seiner Beziehungen zu den Menschen ist. Das ewige Leben, welches Jesus Christus, die extremste Manifestation der Treue Gottes gegenüber sündigen Geschöpfen, den Menschen gebracht hat, und für welches sie erschaffen worden sind, ist ihre Teilnahme an der treuen Liebe des menschengewordenen Sohnes zum Vater und zu seinen Brüdern im Heiligen Geist, ist Teilnahme daran, wie er in seiner Menschheit Gottes Sohn «geworden ist». Der Eintritt in die Ewigkeit Gottes ist kein Verlassen der Geschichtlichkeit, vielmehr ist er freie Teilnahme an der Treue Gottes, Beständigkeit der treuen Bewegung des Gebens und Nehmens.

4. Schluss

Gebrochen durch das Prisma der trinitarischen Treue müssten nun die theologische Anthropologie, Eschatologie, Ekklesiologie und Spiritualität der einzelnen Lebensstände in der Kirche neu durchgedacht werden. Das würde jedoch den Rahmen dieser Meditation sprengen. Am Ende unserer Ausführungen angelangt, können wir aber zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren. Wenn Jesus verlangt, dass seine Diener vor allem treu seien, dann ist das kein Imperativ, der sie zu Sklaven erniedrigen würde. Er will, dass sie sich seine eigene Haltung zu eigen machen, dass sie in die Treue des wahren Dieners Gottes, der er selbst ist, eintreten. Er lädt sie ein, an der Treue des menschengewordenen Sohnes teilzunehmen, teilzunehmen an der Treue Gottes selbst, an der Treue des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist. Sollten wir je der Versuchung ausgesetzt werden, uns sozusagen für uns selbst einzurichten, unser Sein gegen einen konkreten Mitmenschen und gegen Gott abzugrenzen, dann können wir diese Situation im Lichte und durch das Prisma der Worte Jesu neu erfahren: «Ihr aber seid es, die in meinen Anfechtungen bei mir ausgeharrt haben» (Lk 22, 28), wir schauen «auf den Apostel und Hohenpriester, dem unser Bekenntnis gilt: auf Jesus, der – wie auch Mose in Gottes Haus – dem treu ist, der ihn eingesetzt hat» (Hebr 3, 1f).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Omelia del Santo Padre Benedetto XVI, Basilica Vaticana, 12 settembre 2009* (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090912_ord-episcopale_it.html, abgerufen am 22.10.2012).

² Vgl. Joseph RATZINGER, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, in: IkaZ 5 (1976) 218–234.

³ Vgl. Vojtěch NOVOTNÝ, *Ježíšův křest, pokušení a Trojice*, in: Mezinárodní katolická revue *Communio* 2005, 9, Nr.1, 78–89.

⁴ Vgl. das Thema «trinitarische Inversion» in Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik II,2. Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 167–175.

⁵ Vgl. Vojtěch NOVOTNÝ, «*Věčně se dává, proto věčně žije*». *Věrnost v Trojici a tajemství lidské existence*, in: Mezinárodní katolická revue *Communio* 2007, 11, Nr. 4, 412–423.

⁶ Jean Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 17ff.

⁷ Es gilt also von Gott selbst, was Ratzinger in Bezug auf den Menschen mit dem Begriff *der dialogische Charakter der Unsterblichkeit* ausgedrückt hat: Vgl. Joseph RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 127ff.