

Gregor Emmenegger

**„Komm, folge mir nach!“  
Zu den Wurzeln christlicher Spiritualität**

Aus:

*„Wachet und Betet“*

Mystik, Spiritualität und Gebet

in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe

(Glaube und Gesellschaft 10)

Herausgegeben von Oliver Dürr, Ralph Kunz, Andreas Steingruber

Münster: Aschendorff 2021, 265–284.

Oliver Dürr / Ralph Kunz / Andreas Steingruber (Hrsg.)  
„Wachet und Betet“

GLAUBE UND GESELLSCHAFT

Herausgegeben von Walter Dürr

Band 10

(STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA ###)

# „WACHET UND BETET“

Mystik, Spiritualität und Gebet  
in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe

Herausgegeben von  
Oliver Dürr, Ralph Kunz und Andreas Steingruber

Satz: Aschendorff Verlag / jk  
Umschlaggestaltung: Manuel A. Dürr

© 2021 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER  
[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ♻

ISBN 978-3-402-12239-6  
ISBN 978-3-402-12240-2 (E-Book PDF)

*Für Pater Guido Vergauwen o.p.*



## Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis und Formalia . . . . .	XI
Vorwort . . . . .	XIII
„Wachet und Betet“	
Zur Einleitung . . . . .	1
<i>Oliver Dürr / Ralph Kunz / Andreas Steingruber</i>	

### Zeitdiagnosen: Gebet im säkularen Zeitalter

Ganzheit im Fragment	
Spiritualität in säkularen Zeiten . . . . .	17
<i>Fulbert Steffensky</i>	
Spiritualität in der Moderne	
Warum das Ende der Anfang ist . . . . .	32
<i>Hans Boersma</i>	
Gottes radikale Gabe und die menschliche Individualität	
Zur Gott-Welt-Beziehung im Licht von Jakobus 1,17f . . . . .	44
<i>Silvianne Aspray</i>	
Umstrittene Imagination	
Zur Konfrontation von Christentum und Transhumanismus	
im säkularen Zeitalter . . . . .	54
<i>Oliver Dürr</i>	
Warum sich das Gebet nicht „säkularisieren“ lässt . . . . .	78
<i>Jean-Claude Wolf</i>	



## Politische Implikationen: Gebet in Zeiten des Endes

Aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten Dietrich Bonhoeffer und Verantwortung heute . . . . .	91
<i>Christine Schliesser</i>	
Zwischen Widerstand und Ergebung Sieben Impulse zum Umgang mit Leid und Anfechtung in praktischer Absicht . . . . .	103
<i>Peter Zimmerling</i>	
Christusbeziehung und politischer Widerstand Paulinische Impulse ausgehend von Röm 13,1–7 . . . . .	116
<i>Thomas Schumacher</i>	
Quis iudicabit? Einander anerkennen als Kirche . . . . .	130
<i>Barbara Hallensleben</i>	

## Einheitsperspektiven: Mensch und Kirche im Gebet vor Gott

Gemeinsam auf dem Berg Einheit und Spiritualität . . . . .	149
<i>Hans Boersma</i>	
Ökumene der Buße . . . . .	163
<i>Peter Bouteneff</i>	
Gebet als Buße Von der Notwendigkeit, sich immer wieder Gott zuzuwenden . . . .	170
<i>Luca Baschera</i>	
Gebet und Ökumene als „Verlustgeschäfte“ . . . . .	187
<i>Frère Richard</i>	
„Dem Werden von Ekklesia dienen“ Zur Entstehung christlicher Gemeinschaft aus der Gottesliebe . . . .	197
<i>Andreas Steingruber</i>	

Gibt es eine reformierte Spiritualität? . . . . .	205
<i>Matthias Zeindler</i>	

### Transformationen: Gebet in der Krise

Lob der Klage	
Beten mit Hiob . . . . .	221
<i>Ralph Kunz</i>	

„Durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Gott sich sehen“	
Nachterfahrungen, eine Chance den Glauben zu vertiefen? . . . . .	236
<i>Peter Zimmerling</i>	

Selbstübergabe an Gott im Leben und Sterben	
Zu einer Anthropologie beziehungskonstituierter Ganzheit . . . . .	245
<i>Ursula Schumacher</i>	

### Ressourcen: Zu den Quellen christlicher Spiritualität

„Komm, folge mir nach!“	
Zu den Wurzeln christlicher Spiritualität . . . . .	265
<i>Gregor Emmenegger</i>	

Wachsam Beten als Einübung heiliger Nüchternheit	
Impulse aus dem spätantiken Wüstenmönchtum . . . . .	285
<i>Katharina Heyden</i>	

Christliches Beten	
Akzente bei Teresa von Ávila . . . . .	303
<i>Mariano Delgado</i>	

Das schauende Denken auf das Ganze	
Romano Guardini und die Didaktik des Blicks auf die	
Wirklichkeit im Gebet . . . . .	322
<i>Yvonne Dohna Schlobitten</i>	

Reflexionen über die Rolle der Kunst im geistlichen Leben . . . . .	336
<i>Peter Bouteneff</i>	

### Konkretionen: Wie können wir denn beten?

Was heißt: Gott erhört Gebet? . . . . .	345
<i>Christiane Tietz</i>	

Im Rhythmus der Zeit	
Persönliches Beten mit dem Kirchenjahr . . . . .	362
<i>Stephan Wahle</i>	

Vater unser	
Das Gebet der Christenheit . . . . .	375
<i>Stefan Wenger</i>	

Eine Mystik des Zwischen	
Notwendige Schritte auf dem Weg zu einer	
Spiritualität der Zukunft . . . . .	385
<i>Christian Hennecke</i>	

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	399
--	-----

## Abkürzungsverzeichnis und Formalia

Über alle Beiträge hinweg wurden folgende Abkürzungen verwendet:

- EG *Evangelii Gaudium* = Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Freiburg i.Br. 2013.
- DH Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch / Deutsch. Freiburg i.Br. 2009.
- GS *Gaudium et Spes* = Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg i.Br. <sup>35</sup>2008, 449–552.
- LG *Lumen Gentium* = Die dogmatische Konstitution über die Kirche. In: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg i.Br. <sup>35</sup>2008, 123–197.
- Lsi *Laudato Si!* = Die Umwelt-Enzyklika des Papstes. Freiburg i.Br. 2015.
- NA *Nostra Aetate* = Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg i.Br. <sup>35</sup>2008, 355–359.
- NMI *Novo Millennio Ineunte* = Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150). Bonn 2001.
- UUS *Ut unum sint* = Enzyklika von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121). Bonn 1995.
- STh *Summa Theologiae* = Thomas von Aquin, Summe der Theologie. Online einsehbar: <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>.

Die verschiedenen Ausgaben von Bibelübersetzungen, die bei der Zitation biblischer Texte verwendet wurden, sind in den einzelnen Beiträgen jeweils vermerkt.

Aus Gründen der Einheitlichkeit wurde die neue deutsche Rechtschreibung auf sämtliche Beiträge und (außer in Einzelfällen) auch innerhalb von Zitaten angewandt.



## Vorwort

Der vorliegende Band ist hauptsächlich im „Ausnahmestand“ der COVID-19 Pandemie im Verlauf des Jahres 2020 entstanden. Wir wissen aus verlässlicher Quelle, dass sich in der „Entscheidung“ über den Ausnahmestand und der damit verbundenen zeitweiligen Suspendierung der Freiheitsrechte zeigt, wer wirklich „souverän“ ist.<sup>1</sup> Und tatsächlich: Begründet mit dem Ziel, „das Virus zu stoppen“, „die Fallzahlen zu reduzieren“, „vulnerable Personen zu schützen“ und „eine Überlastung des Gesundheitssystems zu verhindern“, erlebten viele Bürgerinnen und Bürger weltweit ein ziemlich „souveränes“<sup>2</sup> Agieren moderner Nationalstaaten und im Verlauf des Jahres 2020 drastische Einschränkungen ihrer Bürgerrechte. Der moderne Staat ist also doch noch nicht am Ende.<sup>3</sup> Im Notfall kann er Dinge bewegen, die noch Monate früher als unmöglich gegolten haben (so bspw. die Stillstellung des gesamten Flugverkehrs). Gleichzeitig wurden in dieser Zeit viele Menschen der Nachkriegszeit, die zumindest im Westen in der wohlstandsgesättigten Friedenszeit um die Wende des 21. Jahrhunderts lebten, auf erschütternde Weise mit der Fragilität kultureller Selbstverständlichkeiten, wissenschaftlich-technischer Ideale und auch politischer Systeme konfrontiert.

Eigentlich hätten die Christenmenschen in dieser Zeit von einer solchen Pandemie und ihren Folgen nicht überrascht sein müssen. Sie verstehen sich ja letztlich als Pilger,<sup>4</sup> die „hier keine bleibende Stadt“ haben (vgl. Heb 13,14). Im *status viatoris* christlicher Existenz sind die Gläubigen – wie Josef Pieper schreibt – gerufen, die „Tugend des ‚Noch nicht‘“<sup>5</sup> zu kultivieren, und das bedeutet – mit Thomas von Aquin – „auf dem Weg den Weg [zu] erkennen, auf dem man zum Ziel gelangt [*in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem*]“.<sup>6</sup> Weil Christenmenschen die Wirklichkeit im Lichte des kommenden Gottesreiches sehen, wie es in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi bereits in die Geschichte eingebrochen ist, können sie sich mit der „Welt“ in ihrem jetzigen Zustand (auch unabhängig von COVID-19) nicht recht zufriedengeben. Der christliche Glaube pocht auf das, was „noch nicht“ ist, aber sein

---

<sup>1</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, 13.

<sup>2</sup> Freilich gibt es auch viele Menschen, die dem staatlichen Vorgehen in der Corona-Pandemie gegenüber äußerst skeptisch und kritisch eingestellt waren und das Verhalten ihrer Regierungen alles andere als „souverän“ (jetzt im landläufigen Sinne) nennen würden. Diese Auseinandersetzung muss hier jedoch ausgeklammert werden.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Skinner, *Körper des Staates*, 85f.

<sup>4</sup> Vgl. Nigg, *Pilgers Wiederkehr*, 9–12; Kunz, *Pilgern*, passim.

<sup>5</sup> Pieper, *Hoffnung*, 20.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae*, c. 2, hier: 15.

könnte, auf das also, was im Sein der Welt als „Schöpfung“ bereits angelegt ist und seufzend auf seine endgültige Offenbarwerdung und Verherrlichung wartet (vgl. Röm 8,18–30). Eine christliche Haltung des „Noch nicht“ und die ihr entsprechende Lebensform kennt in der Konfrontation mit der Endlichkeit, Vorläufigkeit und Vergänglichkeit geschöpflichen Daseins, wie sie die Corona-Pandemie exemplarisch darstellt, nur eine angemessene Antwort:

und zwar „nicht die Verzweiflung [...] – denn der Sinn kreatürlicher Existenz ist nicht das Nichts, sondern das Sein, das heißt Erfüllung. Die Antwort kann auch nicht die beruhigte Sicherheit des Habens sein – denn noch grenzt das ‚Werdesein‘ der Kreatur gefährdet an das Nichts. Beide, Verzweiflung und Besitz-Gewissheit, widerstreiten der wahren Realität. Die einzige Antwort, die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht, ist: die Hoffnung.“<sup>7</sup>

Diese Hoffnung ist getragen von der Gewissheit des Glaubens an einen „anderen Souverän“, von dem der Prophet Daniel in einer nächtlichen Vision zu berichten weiß:

„Er hat die Weisheit und die Macht. Er bestimmt den Wechsel der Zeiten und Fristen; er setzt Könige ab und setzt Könige ein. Er gibt den Weisen die Weisheit und den Einsichtigen die Erkenntnis. Er enthüllt das Tiefe und das Verborgene; er weiß, was im Dunkeln ist, und das Licht wohnt bei ihm“ (Dan 2,20–22).

Auch dieser Souverän zeigt seine Macht. Aber er zeigt sie durch die Suspension des Gesetzes der Sünde und des Todes im Ausnahmezustand der Auferstehung. Er befähigt die an ihn Glaubenden zu einem Leben im Sinne der Vollendung der in Jesus Christus bereits angebrochenen Wirklichkeit des Gottesreiches. Aus der Gewissheit dieser Hoffnung erwachsen der Mut und die nötige Standhaftigkeit, um die Welt im Sinne des Zukünftigen zu gestalten – aller Ungewissheit und Fehlbarkeit, allen Hindernissen und Rückschlägen zum Trotz.

Diesen Qualitäten: Hoffnung, Glaube, Mut und Standhaftigkeit in ihrer inkarnierten Gestalt, sind wir 2014 im Prozess der Gründung des Studienzentrums für Glaube und Gesellschaft immer wieder begegnet; und zwar in der Person von Pater Guido Vergauwen op. Der damalige Rektor der Universität Fribourg, Direktor des Instituts für Ökumenische Studien und Professor für Fundamentaltheologie war maßgeblich an der Gründung und Etablierung des jetzt siebenjährigen Studienzentrums beteiligt. Deshalb ist dieser zehnte Band

---

<sup>7</sup> Pieper, *Hoffnung*, 20.

der Reihe *Glaube & Gesellschaft* ihm gewidmet und in Dankbarkeit zugeeignet. Es sind darin Beiträge gesammelt, die den Gläubigen in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe etwas von der „für das Heil der Menschen notwendigen, und über die rein philosophischen Wissensformen hinaus, auf göttliche Offenbarung gestützten Wissenschaft“<sup>8</sup> (d.h. Ressourcen einer zeitgemäßen „Theologie“) an die Hand geben wollen, die der *Doctor Angelicus* gefordert hat.

*Oliver Dürr, Walter Dürr, Andreas Steingruber*

Fribourg, am 28. Januar 2021,  
Gedenktag des hl. Thomas von Aquin

---

<sup>8</sup> Frei nach STh I, q. 1, a. 1, resp. (eigene Übersetzung).





## „Wachet und Betet“ Zur Einleitung

*Oliver Dürr / Ralph Kunz / Andreas Steingruber*

„Wachet und betet“ (Mk 14,38). Jesus bittet seine Jünger um Beistand und sie schlafen. Im Garten Gethsemane wacht und betet Jesus allein und ringt mit Gott. Was bedeuten Wachsamkeit und Gebet für den christlichen Glauben heute und welche Gestalt sollten sie in der Gegenwart erhalten? Die durch die globale COVID-19 Pandemie ausgelösten gesellschaftlichen und politischen Unruhen haben die Aktualität dieser Fragen deutlich gemacht. Wie sähen zeitgemäße theologische Antworten darauf aus?

Als wir uns im Sommer 2019 für eine Tagung mit dem Thema „Wachet und betet – Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer Unruhe“ entschieden haben, hatte niemand erwartet, wie relevant dieses Thema im darauffolgenden Jahr tatsächlich werden sollte. Mit dem graduell sich einstellenden Lock-Down Anfang März 2020 wurde immer klarer, dass diese Pandemie uns noch länger beschäftigen wird und man im Sommer kaum eine internationale Tagung mit hunderten Teilnehmerinnen und Teilnehmern in Fribourg durchführen könnte. Doch die Thematik schien uns zu relevant, so dass wir die Studententage zur theologischen und gesellschaftlichen Erneuerung nicht einfach absagen oder verschieben wollten. Innerhalb weniger Wochen wurde das Konferenzprogramm in eine neun-wöchige Online-Initiative umgestaltet. Unser Ziel war, gerade in Zeiten des Lock-Downs und der Isolation die Menschen zu Quellen zu leiten, durch die sie ihre eigenen geistig-geistlichen Ressourcen mobilisieren und die christliche Berufung aus Mk. 14,38 („wachet und betet“) in Zeiten der Not reflektieren und leben können. Dass sich praktisch alle Referierenden auf dieses Unterfangen eingelassen haben, war eine große Ermutigung. Der Band, der daraus entstanden ist, versammelt eine interdisziplinäre und ökumenische Fülle von Beiträgen, die den Reichtum der christlichen Tradition im Umgang mit Herausforderungen, Krisen und Leid eindrücklich zur Geltung bringen – Stücke einer zeitgemäßen Theologie.

Es ist und bleibt ein Wermutstropfen, dass die Studententage, die wir in Zusammenarbeit mit Brüdern aus der Communauté de Taizé vorbereitet haben und Menschen aus der anglikanischen, evangelischen, freikirchlichen, orthodoxen und römisch-katholischen Kirche versammelt hätten, nicht physisch stattfinden konnten. Denn die Studententage in Fribourg mit dem ökumenischen Gebetsgottesdienst sind geleitet von der Überzeugung, dass Form und Inhalt einander entsprechen sollen. Worüber geredet wird, soll auch getan werden. Es

geht um gelebte und erlebte Theologie, nicht nur darum Information zu vermitteln, sondern darum eine Gemeinschaft zu werden, in der neben dem geistigen Leben auch das geistliche und zwischenmenschliche Leben inspiriert wird. Es geht darum, dass Christenmenschen unterschiedlicher Traditionen sich begegnen, sich gemeinsam auf den Weg machen und sich diesem Weg anvertrauen, denn „[d]ie Zeit der selbstsicheren Kirche, die den Weg zu kennen und alles Nötige zu besitzen meint, um Menschen zu Christus zu führen, ist vorbei.“<sup>1</sup>

Auf diesem Weg gibt es immer wieder Hindernisse und (auch böse) Überraschungen. So sahen wir uns angesichts der Corona-Pandemie gezwungen, die Studientage ins Internet zu verlegen. Die freudige Überraschung: Wir waren überwältigt von der Resonanz und den positiven Rückmeldungen aus der gesamten deutschsprachigen Welt. Wir sind uns bewusst, dass die reale und inkarnierte Begegnung christlicher Gemeinschaft nicht restlos durch eine digitale „Begegnung“ ersetzt werden kann. Trotz allen Einbußen, die diese neue mediale Form im Blick auf das konkrete Ziel der Studientage mit sich brachte, wurden die online publizierten Beiträge gerade in dieser Form zum Segen vieler. Eine Auswahl dieser Beiträge wurden nun anlässlich dieses Sammelbandes nochmals überarbeitet, um dem Anliegen des Studienzentrums für Glaube und Gesellschaft – Brücken zu schlagen zwischen akademischer Theologie, verschiedenen Ausdrucksformen christlicher Spiritualität und Gemeindepraxis sowie dem gesellschaftlichen Leben – Rechnung zu tragen.

## Zu den Beiträgen in diesem Band

### *Zeitdiagnosen: Gebet im säkularen Zeitalter*

*Fulbert Steffensky* ermittelt in seinem Beitrag *Ganzheit im Fragment* die Signatur des Glaubens in einer säkularen Welt und lotet die Restbestände einer christlichen Spiritualität in der Gegenwart aus. Diese sei durch Gottesfurcht, Dankbarkeit, die „Erkenntnis des Gesichtes Christi in den Gesichtern und Schicksalen der Menschen“ (Druckseitenangabe) und einen herrschaftsfreien Umgang mit Mitmenschen und der außermenschlichen Natur charakterisiert. Letztlich sei eine solche Spiritualität ein allen Menschen zugängliches „Handwerk“, das gewissen Regeln und Methoden folge. Ebendiese Vorgaben könne eine christliche Spiritualität als Gabe anerkennen. Sie ermögliche den Menschen noch heute einen „humorvollen“ Zugang als Gäste ins „Glaubensgast-

---

<sup>1</sup> Brunner, *Dogmatik*, III, 139.

haus“ (Druckseitenangaben) der heute Lebenden und schon längst verstorbenen (d.h. der Tradition).

Hans Boersma analysiert in seinem Beitrag *Spiritualität in der Moderne* die veränderten Bedingungen und Voraussetzungen einer christlichen Spiritualität heute. Herausgefordert sei diese Spiritualität in der Moderne nicht zuletzt durch das veränderte Weltbild der Gegenwartszeit, wie es im Hochmittelalter durch Wilhelm von Ockham und später Francis Bacon, René Descartes, Thomas Hobbes geprägt wurde. Die Moderne, so argumentiert Boersma, habe den traditionellen, innerlich verwobenen und sakramental verstehbaren Kosmos durch ein atomistisches Wirklichkeitsverständnis ersetzt. In philosophischer Perspektive sei die realistische Tradition vom Nominalismus beerbt worden. Boersma spürt diesen Veränderungen nach und weist auf ihre geistig-geistlichen Folgen hin. Die von ihm dargelegte Entwicklung kontrastiert er durch eine Auslegung von Anselm von Canterburys *Proslogion*, in der das Ziel (die Gotteschau) zum Ausgangspunkt des rationalen und spirituellen Lebens erklärt wird.

Silvianne Aspray erkundet in ihrem Beitrag *Gottes radikale Gabe und die menschliche Individualität* die impliziten Vorstellungen des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, wie sie sich im Akt des Betens konkretisieren. Ausgehend von Nikolaus von Kues' Interpretation von Jakobus 1,17–18 versteht sie dieses Verhältnis als einzigartige und asymmetrische Beziehung von Gabe und Rückgabe. In dieser Beziehung, so schreibt Aspray, konkurrieren Gott und Mensch nicht miteinander. Vielmehr entdecke sich das Geschöpf in seinem individuellen Selbst-Sein und seiner Schaffenskraft als Ausdruck des dreieinen Schöpfers, seines Lebens und seiner Liebe.

Oliver Dürr entfaltet in seinem Beitrag *Umstrittene Imagination* die These, dass die Christinnen und Christen im säkularen Zeitalter sich in einer „Imaginationskrise“ befänden. Die Gläubigen, so argumentiert Dürr, können sich die Inhalte des Glaubens heute kaum mehr als lebenspraktisch relevante Wirklichkeit vorstellen, weil sich die imaginativen Bedingungen von Wirklichkeitsdeutung in der technologisch gesättigten Gegenwart so verschoben haben, dass die religiösen Vorstellungen des christlichen Glaubens abstrakt, dagegen aber die konkreten Zukunftsvisionen des Transhumanismus realistisch, machbar und verheißungsvoll erscheinen. Dürr erläutert die konkrete Bedeutung dieser Imaginationskrise durch eine Untersuchung der vortheorietischen, affektiv gefärbten und sozial-kulturellen Dimensionen menschlicher Vorstellungskraft, die er als hintergründige Bedingung der Möglichkeit des Glaubens versteht und umreißt schlussendlich die Konturen der „imaginativen Herausforderung des Transhumanismus“ und deutet zuletzt eine christliche Alternative an.

Jean-Claude Wolf geht in seinem Beitrag *Warum sich das Gebet nicht „säkularisieren“ lässt* dem religionsphilosophischen Zusammenhang von Gottes-

erkenntnis bzw. Erkenntnis der Existenz Gottes und Gebetspraxis nach. Dabei beschreibt er verschiedenen Gestalten des Agnostizismus, des Glaubens und der Skepsis und konstatiert: Der „Glaube kann nicht auf die (stets umstrittenen) Teilerfolge der Philosophie warten, sondern muss sich vielmehr als Glaubensentscheidung und Charakterbildung vollziehen“ (Druckseitenangabe). Er müsse also gewagt, geübt und mit einem „Denken aus dem Glauben“ geläutert und geteilt werden. In einem säkularen Kontext können Glaube und Wissen letztlich nicht gänzlich harmonisiert werden, ohne dass es dabei zu einer „Verbürgerlichung“ des Glaubens komme. Über rein intellektuelle Analysen hinaus erfordern die religiösen Wahrheiten (oder präziser: Geheimnisse) auch geistliche Betrachtung und Übung, wobei nicht das Denken gänzlich ausgeschaltet, aber dieses Denken mit einem aktiven Mit-Tun ergänzt werde.

*Jean-Claude Wolf* geht in seinem Beitrag *Warum sich das Gebet nicht „säkularisieren“ lässt* dem religionsphilosophischen Zusammenhang von Gotteserkenntnis bzw. Erkenntnis der Existenz Gottes und Gebetspraxis nach. Dabei beschreibt er verschiedenen Gestalten des Agnostizismus, des Glaubens und der Skepsis und konstatiert: Der „Glaube kann nicht auf die (stets umstrittenen) Teilerfolge der Philosophie warten, sondern muss sich vielmehr als Glaubensentscheidung und Charakterbildung vollziehen“ (Druckseitenangabe). Er müsse also gewagt, geübt und mit einem „Denken aus dem Glauben“ geläutert und geteilt werden. In einem säkularen Kontext können Glaube und Wissen letztlich nicht gänzlich harmonisiert werden, ohne dass es dabei zu einer „Verbürgerlichung“ des Glaubens komme. Über rein intellektuelle Analysen hinaus erfordern die religiösen Wahrheiten (oder präziser: Geheimnisse) auch geistliche Betrachtung und Übung, wobei nicht das Denken gänzlich ausgeschaltet, aber dieses Denken mit einem aktiven Mit-Tun ergänzt werde.

### *Politische Implikationen: Gebet in Zeiten des Endes*

*Christine Schliesser* beschäftigt sich in ihrem Beitrag *Aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten* mit dem Begriff der „Verantwortung“ heute – spezifisch im Rückgriff auf Dietrich Bonhoeffers Konzeption eines „verantwortlichen Lebens“. Bonhoeffer stehe für eine christuszentrierte Spiritualität und ein ethisches Leben zwischen Wirklichkeitsbindung (an die Realität Gottes in Jesus Christus und den Mitmenschen) und Freiheit (als individuell verantworteter Tat), und zwar bis an die äußerste Grenze einer „Schuldübernahme“. Im Gefolge Bonhoeffers könne es keine „private Theologie geben, genauso wenig wie es eine private Kirche geben kann. [...] Auf das Privatleben beschränktes verantwortliches Handeln ist ein Widerspruch in sich selbst.“ (Druckseitenangabe).

Weil die christliche Verantwortung zunächst das Wohl des anderen im Blick habe, gehöre für Bonhoeffer auch „Zivilcourage“ zum situativ ausgehandelten verantwortlichen Handeln des Christenmenschen: „Das Verantwortliche ist an den konkreten Nächsten in seiner konkreten Wirklichkeit gewiesen. Sein Verhalten liegt nicht von vornherein und ein für allemal, also prinzipiell fest, sondern es entsteht mit der gegebenen Situation.“ (Druckseitenangabe)

*Peter Zimmerling* befragt in seinem Beitrag *Zwischen Widerstand und Ergebung* die christliche Spiritualitätstradition nach Ressourcen für den Umgang mit Leid und Anfechtungen. Auf der Suche nach verschütteten spirituellen Quellen erkundet er biblische Texte, Lieder, aber auch leiblich vollzogene Rituale und Symbole. Prominent bespricht Zimmerling die Psalmen, die das Leid des Menschen ins Wort und in einen lebendigen Dialog mit Gott bringen. Im geistlichen Umgang mit dem Buch Hiob, so argumentiert Zimmerling, können Klage und Protest gegen Gott zum Weg werden, auf dem von Leid und Anfechtung betroffene Menschen sogar eine vertiefte Beziehung zu Gott finden können. Zimmerling zeigt, dass es in der christlichen Spiritualität darum gehe, im Leben Freiräume zu eröffnen, in denen Menschen sich mit der existentiellen Realität von Leiden und Sterben aussöhnen und sie annehmen lernen können.

*Thomas Schumacher* geht in seinem Beitrag *Christusbeziehung und politischer Widerstand* der Frage nach, wie sich der Christenmensch zur Obrigkeit verhalten solle. Er fokussiert diese Untersuchung auf Röm 13,1–7 und seine ambivalente Rezeptionsgeschichte (u.a. im Dritten Reich). Dagegen kontextualisiert er die Römerstelle historisch im ersten Jahrhundert, unter Rückgriff auf damalige Verfluchungspraktiken, und innertextlich im größeren Zusammenhang von Röm 12, dessen Gedankengang in Röm 13 aufgenommen und weitergeführt werde. In einer exegetisch argumentierten Neuinterpretation des „Steuerzahlens“ in Röm 13,6 votiert Schumacher für eine Auslegung, die im paulinischen Text Erwägungen für ein „positives Engagement und eine konstruktive Beteiligung am Gemeinwesen“ erkennt, „die letztlich auf eine neue Lebenskultur abzielt“ (Druckseitenangabe und damit auch auf eine (konstruktive) Veränderung derjenigen politischen Systeme, in denen sich Christenmenschen derart engagieren.

*Barbara Hallensleben* fragt in ihrem Beitrag *Quis iudicabit?* nach der äußeren und inneren kirchlichen Einheit auf dem ökumenischen Weg heute und in der Zukunft. In der Auseinandersetzung mit einem Artikel von Hans-Christoph Askani<sup>2</sup> analysiert sie die Möglichkeiten des „Aufeinander-zu“ der Kirchen und ihre „Mit-Verantwortung“ in diesem Prozess, die aus dem gelebten Zeugnis kirchlichen Lebens erwächst, das sämtliche ekklesiologischen

<sup>2</sup> Askani, *Verhältnis der Kirchen*, 578–601.

Konzepte und Debatten übersteigt und aus dem Bezug zum gemeinsamen Daseinsgrund aller kirchlichen Wirklichkeit lebt: Jesus Christus. „Es geht nicht um Rückkehr zur verlorenen Einheit, sondern die Frage lautet: ‚Wollen wir nicht, wenn wir uns denn *anerkennen* als jeweils Kirche Christi im vollgültigen Sinn des Wortes, und wenn wir denn dankbar sind, dass es die andere Kirche gibt, dem in dieser Dankbarkeit angelegten Überschuss *Ausdruck* verleihen?““ (Druckseitenangabe). Dabei kommt die heute teils vernachlässigte Frage nach dem „Urteil“ in den Blick. In einer konzisen Analyse der „Zwei-Schwerter-Lehre“, die der Kirche eine indirekte Verfügungsgewalt (*potestas indirecta*) über die weltliche Macht zugesteht und sodann durch Thomas Hobbes’ *Leviathan* konterkariert wurde, spürt Hallensleben einer Souveränität der urteilenden Person nach, die sich nicht nur politisch konkretisiert, sondern auch am Wirken Gottes im Geiste ausrichtet und dadurch in einen eschatologischen Horizont gestellt ist. Diese Tiefendimension macht die Christenmenschen im Glauben urteilsfähig und ermöglicht ein fruchtbares „Ringens um die Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwerstern im Geist“ (Druckseitenangabe). In dieser Perspektive ist die Ökumene nicht als „kirchliche Außenpolitik“ zu verstehen, sondern vielmehr „wesentlicher kirchlicher Selbstvollzug in unserem gemeinsamen Einsatz für die Befähigung von Personen und Gemeinschaften zum Urteilen im Geist“ (Druckseitenangabe).

### *Einheitsperspektiven: Mensch und Kirche im Gebet vor Gott*

Hans Boersma fragt unter dem Titel *Gemeinsam auf dem Berg*, was aus dem ökumenischen Dialog geworden sei. Er konstatiert das Ende des Enthusiasmus und Optimismus, welche die Ökumenische Bewegung anfangs noch gekennzeichnet hatte. Boersma untersucht im Rückblick auf die Tradition der Kirchenväter Gregor von Nyssa, Augustinus, Leo dem Großen und die mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin und Gregor Palamas, ob eine doktrinale bzw. lehrmäßig angestrebte Einheit der realen Einheit im Weg stehe. Im Sinne der (mystagogischen) Theologie der christlichen Tradition erschließe sich die Wahrheit selbst erst dann, wenn die Menschen gleichsam auf dem Gipfel des Berges der Verklärung angelangt sind. In der engen Verbindung von spirituellem Aufstieg und rationaler Theologie lehrten die Kirchenväter, dass die Gabe der Einheit nur dann erlangt werden könne, wenn ein entsprechender Dialog über Wahrheit im Gebet in der Gegenwart des verklärten Christus stattfinde.

Peter Bouteneff votiert in seinem Beitrag *Eine Ökumene der Buße* für das Potential einer explizit bußfertigen Haltung der Christenmenschen auf dem ökumenischen Weg. Im Angesicht bleibender (und gewichtiger) Unterschiede

in Lehre und Praxis des Glaubens, die sich konkret an der Unmöglichkeit des gemeinsamen Feierns des Abendmahls bzw. der Eucharistie kristallisieren, vortiert er für einen Weg kritischer Selbstprüfung und der Reue, jenseits von allen Formen des Triumphalismus. Im Sinne einer aufrichtigen Betroffenheit über den Schmerz der Trennung schlägt Bouteneff vor, die faktische Getrenntheit am Tisch des Herrn als eine Art des Fastens zu betrachten, das alle beteiligten Parteien auf dem Weg zur Einheit bewusst im Gebet halten solle.

*Luca Baschera* erkundet in seinem Beitrag *Gebet als Busse* den liturgisch-theologischen Zusammenhang (besonders der reformatorischen Tradition) von Gebet und Busse im Sinne der darin sich vollziehenden Zuwendung des Menschen zu Gott. Konkret wird diese Zuwendung durch seine Teilhabe an Christus in den Dimensionen von Glaube, Liebe und Hoffnung. Baschera argumentiert, dass Busse nicht nur möglicher Inhalt des Gebets sei, sondern in einem viel grundlegenden Sinn mit ihm verbunden bleibe. Denn die Bewegung des Gebets ist als Hinwendung zu Gott nichts anderes als eine Bußbewegung: „Bußgebete, d.h. Gebete, bei denen die Dimension des Bekenntnisses eigener Sündhaftigkeit im Vordergrund steht, sind eine besondere Form jener Hinwendung zu Gott, die in jedem Gebet geschieht“ (Druckseitenangabe). Diese Bewegung des Menschen hin zu Gott sei dabei in Jesus Christus und durch den Heiligen Geist immer schon von Gottes fundamentalen Bewegung hin zum Menschen getragen.

*Frère Richard* spürt in seinem Beitrag *Gebet und Ökumene als „Verlustgeschäft“* dem Preis der Ökumene nach. Er nimmt eine Formulierung von Papst Franziskus auf, der in einer Rede in Genf (2018) Gebet und Ökumene „ein großes Verlustgeschäft“ (Druckseitenangabe) bezeichnet hat. Dieser Verlust entspreche jedoch, so schreibt Frère Richard mit einem Seitenblick auf die Vision der *Communauté de Taizé*, dem Evangelium selbst, weil genau in diesem Verlust die eigenen identitären Eigenheiten und Wahrheitsansprüche nicht gegeneinander ausgespielt, sondern die Jesusworte konkret nachvollzogen würden: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten“ (Lk 9,24) und „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht“ (Joh 12,24) (Druckseitenangaben: Kapitel: Das Jesuswort). Anhand des bekannten Hingabe-Gebetes von Bruder Klaus buchstabiert Frère Richard schlussendlich aus, wie die „Ökumene als Verlustgeschäft“ ganz praktisch gelebt werden könnte, nicht zuletzt durch das gemeinsame Gebet.

*Andreas Steingruber* geht in seinem Beitrag *Dem Werden von Ekklesia dienen* der Frage nach, was letztlich eine kirchliche Gemeinschaft konstituiert. Während der Gemeinschaftsbegriff im deutschsprachigen Raum seit den



1980er Jahren eine Renaissance erlebt, löst das Wort „Kirche“ heutzutage – wenn nicht negative, dann mindestens – ambivalente Gefühle aus. Anstatt drängende Reformprozesse zu priorisieren, legt Steingruber nahe, dass sich Kirche und Theologie mit dem befassen sollen, was das Kirchesein im Neuen Testament im Kern ausmacht: Gemeinschaft und Liebe. Es geht darum, das „Nicht-Machbaren“ zu tun. Denn bei einer kirchlichen Gemeinschaft handelt es sich „um eine Gemeinschaft, die zwar ihren Grund in der Ewigkeit hat, aber im hier und jetzt ihre Verwirklichung sucht.“ (Druckseitenangabe)

*Matthias Zeindler* umreißt in seinem Beitrag *Gibt es eine reformierte Spiritualität?* die Konturen eben dieser Spiritualität. Ausgehend von der historischen Einsicht, dass die Reformation „in ihrem Zentrum eine spirituelle Bewegung“ (Druckseitenangabe) gewesen sei, argumentiert Zeindler, dass die reformierte Tradition sowohl über eigene spirituelle Quellen verfüge als auch eine Offenheit für die Spiritualität anderer Traditionen gewahrt habe. Zeindler charakterisiert die reformierte Spiritualität als andächtig, konzentriert, nüchtern, erwartend, im Wort Gottes zentriert, gemeinschaftlich und doch individuell verantwortlich, singend, denkend, handelnd, zur Ehre Gottes und letztlich stets auf dem Weg „im Dienst der gemeinsamen Zukunft der einen Kirche“ (Druckseitenangabe).

### *Transformationen: Gebet in der Krise*

*Ralph Kunz* skizziert in seiner gebetstheologischen Auslegung des Hiobbuches eine Theologie der Klage. Sein Beitrag *Lob der Klage* fragt zunächst, ob und inwiefern die Klage ein Typus des Betens genannt werden könne. Am Exempel des Hiobs zeigt er auf, dass sich in der Klage eine paradoxe Gottesnähe manifestiere. Gerade weil Gott vermisst und seine Abwesenheit erlitten werde, wachse die Sehnsucht, seine Gegenwart zu erfahren. Wenn auch Hiob als Gerechter, der schuldlos leidet, zu Recht als eine Präfiguration Christi gelten könne, so ist er doch nicht Christus. Das Exempel Hiobs sei eindrücklich, aber es werde durch das Sakrament Christi in ein neues Licht gerückt. Nicht Hiob, erst Christus erlaube den Angefochtenen die Klage. Christus, so schreibt Kunz, übernehme das menschliche Leid, ertrage es, dulde und verwandele es in seiner Klage im Garten Getsemani zum Lob. Dabei bleibe er nicht gottverlassen allein. Seine Einsamkeit stifte eine Gemeinschaft, die einander in Liebe erträgt.

*Peter Zimmerling* reflektiert in seinem Beitrag *Durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Gott sich sehen* wie Nachterfahrungen, Herausforderungen und Leiden im Kontrast zur „Tyrannei des gelingenden Lebens“ (Druckseitenangabe) als Chance ergriffen werden können, den Glauben an Gott zu vertie-

fen. Solche Erfahrungen „haben die Aufgabe, Menschen von der Fixierung auf sich selbst und das irdische Leben mit seinen zerstörerischen Verlockungen zu lösen, um ein Sensorium für das eigene Geschaffensein, für Gott und die unsichtbare Welt des Himmels zu entwickeln“ (Druckseitenangabe). Zimmerling entfaltet wie der schöpferische-produktive Umgang mit ihnen nicht nur eine Befreiung von existenziellen Bindungen und Abhängigkeiten, sondern von falschen Gottesbildern ermögliche, sodass gerade in ihnen gelernt werden könne, wie man Gott um seiner selbst willen liebt. Daraus erwachse eine Mystik, in der die Bejahung von Verzicht und Leiden genauso zum Glaubensleben dazugehören wie eine glutvolle Gottes- bzw. Christenliebe.

*Ursula Schumacher* fragt in ihrem Beitrag *Selbstübergabe an Gott im Leben und Sterben* nach den Möglichkeiten einer Integration von Leben und Sterben in ein sinnvolles Ganzes. Die Jahrtausende lang selbstverständlich-unausweichliche Gewissheit des Sterbenmüssens, die das menschliche Leben in seine Grenzen gewiesen habe, sei jüngst einem positiven Gefühl der Sicherheit noch verbleibender Lebenszeit gewichen. Diese Sicherheit könne jedoch auch negativ als Kehrseite einer Todesverdrängung gelesen werden. Mit einer von Schumacher diagnostizierten Tendenz zur Individualisierung und Desintegration des Todes gehe ein Rückgang der Plausibilität religiöser Todesdeutungen einher, die viele Menschen heute im Angesicht ihres Sterbens und des Sterbens ihrer Liebsten in eine Sprach- und Ratlosigkeit stürzen. Demgegenüber erkundet Schumacher theologische Alternativen einer „vorbehaltlosen Selbstüberantwortung an Gott“, in welcher sterbende Menschen sich selbst und ihr Leben final an Gott übergeben können. Ein solches „Sterben-Können“ sei aber, so beschreibt es Schumacher, im Leben eines Menschen wohl nur als tiefster und letzter Ausdruck eines Vertrauens in Gott zu verwirklichen, das sich bereits im Leben vor dem Tod als stete Gebetshaltung manifestiere.

### *Ressourcen: Zu den Quellen christlicher Spiritualität*

*Gregor Emmenegger* untersucht in seinem Beitrag „*Komm, folge mir nach!*“ die Wurzeln christlicher Spiritualität in der Antike. Der Begriff „Spiritualität“ bezeichne heute ein „Sammelsurium verschiedener diffuser und schwammiger Vorstellungen über eine Art höhere Frömmigkeit und bedeutsamer Lebensweise“ (Druckseitenangabe). Im Kontrast dazu umreißt Emmenegger in einem historisch-spiritualitätstheologischen Durchgang die Konturen eines christlichen Spiritualitätsbegriffs, der auf eine konkrete Lehre vom geistlichen Leben zielt: Ein Leben, dass im biblischen Zeugnis durch gelebte Liebe, Nachfolge und Verzicht (Askese) charakterisiert war, später durch das christliche Martyrium

nachhaltig geprägt und auf die Ziele der Einswerdung mit Gott (*Unio*) und Schau Gottes (*Visio Dei*) ausgerichtet wurde und letztlich durch das Mönchtum seine bis in die Gegenwart einflussreichen Formen erhielt. Emmenegger zeigt, wie es diesen Christinnen und Christen darum gegangen sei, in Gebet und Arbeit, dem Kampf gegen die Leidenschaften, Standhaftigkeit und durch geistliche Begleitung nicht nur für Jesus zu sterben, sondern auch für ihn zu leben. Ziel der Spiritualität sei ein gemeinschaftlich gelebtes wie individuell verantwortetes Leben nach dem Evangelium.

Katharina Heyden fragt im Blick auf das spätantike Wüstenmönchtum ob überhaupt und wie die damalige Gebetspraxis für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden könne. Im Bewusstsein, dass ein unvermittelter Rückgriff schwierig ist, zeigt Heyden in ihrem Beitrag *Wachsamtes Beten als Einübung heiliger Nüchternheit*, wie besonders die gesammelten Aussprüche des Wüstenmönchtums (die sogenannten *Apophthegmata Patrum*) gleichwohl immer wieder zur Quelle christlicher Spiritualität und so auch zu geistlichen Neuaufbrüchen geführt haben. Das Ziel dieser Asketinnen und Asketen, ein Leben in geistiger und seelischer Ruhe, konnte nur durch die Kultivierung des inneren und äußeren Menschen erfolgen – das heißt durch die Einübung in eine Wachsamkeit des Geistes, in welcher das Gebet nicht mehr ein zeitlich abgegrenztes Tun, sondern eine umfassende Lebenshaltung geworden sei. Einer solchen Lebenshaltung entspreche eine Lebensform, die durch einen nüchternen Blick auf sich selbst, eine nüchterne Art über Gott zu reden und einen nüchternen Umgang mit den Mitmenschen bestimmt sei.

Mariano Delgado erkundet in seinem Beitrag *Christliches Beten* das Spezifikum christlichen Betens im Kontext unserer multireligiösen Gegenwart. Dabei sei das Unterscheidende im christlichen Beten nicht das Gespräch mit Gott, das auch in anderen Religionen gepflegt werde, sondern die formelle und inhaltliche Gestaltung dieses Dialogs. „Für die Christen heißt beten vor allem wie Jesus, mit Jesus und in Jesus beten.“ (Druckseitenangabe) Im Lichte dieser christozentrischen Gebetsperspektive entfaltet Delgado das *Vater unser* Gebet vor dem Hintergrund der christlichen Mystik unter besonderer Berücksichtigung des Gebetsverständnisses von Theresa von Ávila und Martin Luther. Nicht zuletzt führe ein solches Gebet (*contemplatio*) zum aktiven Einsatz (*actio*) für das Reich Gottes.

Yvonne Dohna Schlobitten argumentiert in ihrem Beitrag *Das schauende Denken auf das Ganze*, dass Romano Guardinis Überlegungen über das „schauende Denken“ neue Impulse für die Herangehensweise an das Studium der Beziehung zwischen dem Wesen des Kunstwerks und dem Wesen des Gebets zu geben vermögen. Guardinis Gedanken, so schreibt Dohna Schlobitten, verbinden Anliegen der spirituellen Theologie mit der Ästhetik, sodass beide

im Kunstwerk ein Ganzes bilden und durch eine „Didaktik des Blickes“ auch als Ganzes erlebt werden könne. Dohna Schlobitten beschäftigt in der Auseinandersetzung mit Guardini zwei Fragen: Erstens, ob und inwiefern es möglich sei, in einem Kunstwerk Gott zu sehen, zu hören, zu berühren und zu erfahren. Und zweitens, wie die biblische Aussage, dass die „reinen Herzens sind“, „Gott schauen“ bzw. „richtig sehen“ werden, im Kontext ästhetischer, spiritueller und theologischer Deutungsansätze zu interpretieren sei.

*Peter Bouteneff* entfaltet in seinem Beitrag *Reflexionen über die Rolle der Kunst im geistlichen Leben* die These, dass Kunst den Menschen in Berührung mit dem Schönen, Wahren und Guten bringe, weshalb „Künstler sein“ die Berufung eines jeden Christenmenschen sei, und zwar auch dort wo nicht explizit „Kunst“ im engen Sinne geschaffen, sondern das Leben als Ausdruck der Kreativität Gottes gelebt werde. In diesem „künstlerischen“ Lebensprozess greifen Kreativität, Struktur und Wiederholung fruchtbar ineinander, was sich nicht zuletzt an der produktiven Spannung zwischen dem spontanen, offenen und kreativ befreiten Leben und den bewährten, vertrauten und geistlich tiefgreifenden liturgischen Formen der christlichen Tradition zeige.

### *Konkretionen: Wie können wir den beten?*

*Christiane Tietz* geht der Frage *Was heißt: Gott erhört Gebet?* aus dezidiert theologischer Perspektive nach. Sie fragt also danach, wie die Menschen im „rechten Sinne“ beten sollen und dürfen – und damit implizit auch danach, wie sich Gott selbst als Gegenüber des Betenden bestimmt. Tietz argumentiert im Blick auf die Erhörung des individuellen Fürbitte- und Klagegebets in sechs Schritten: Ausgehend von einem „kindlich vertrauenden Verständnis der Gebetserhörung“ und der neuzeitlichen Kritik daran formuliert sie eine Kritik der Kritik, die vom Christusgeschehen ausgehend auch den primären Inhalt einer entsprechenden „Erhörung“ näher bestimmt. Danach wird analysiert inwiefern eine solche Erhörung alltagsweltlich konkret werde und diese mehr seien, „als Ereignisse im Bitten selbst“ (Druckseitenangabe). Für Tietz ist es letztlich Gottes „Fürsorge“, die ein Gebet für Umstände jenseits des Betens als sinnvoll erscheinen lasse, wobei dann formuliert werden könne: Gott habe ein spezifisches Gebet erhört, wenn der betende Mensch in einer „Situation, in der er vorher nur Zufall, Schicksal oder gar einen ihn im Stich lassenden Gott meinte wahrnehmen zu müssen, jetzt der Fürsorge Gottes *gewahr werden kann*“ (Druckseitenangabe).

*Stephan Wahle* erkundet in seinem Beitrag *Im Rhythmus der Zeit* das Kirchenjahr als Pulsschlag des persönlichen Gebets im Heute. Im Blick auf aktuelle

Zukunftsfragen schreibt Wahle ein „Plädoyer für eine liturgische Erinnerungskultur, die im Mitfeiern und Mitbeten der christlichen Feste ein spirituelles Angebot für ein bewusstes Zeiterleben und Zeitgestalten“ (Druckseitenangabe) sein solle. Liturgie, argumentiert Wahle, bezeichne Ausdrucksformen ritueller Vergegenwärtigung von Gottes heilvollem Handeln in der Geschichte, die dem Menschen eine personale Teilhabe am Schicksal Jesu ermöglichen und ihn darin zu einem befreiten und hoffnungsvollen Leben zwischen Geburt und Tod befähigen. Im Kontext der säkularen Gegenwart fragt Wahle schließlich nach den Gelingensbedingungen von Erinnerung und Vergegenwärtigung der göttlichen Dimension des Lebens. Dabei betont er, dass es weder in der Hand der Gottesdienstgemeinde noch der Amtsträger liege, dass dies „gelingen“ – vielmehr müsse es ganz und gar Gott überlassen werden.

Stefan Wenger unternimmt in seinem Beitrag *Vater unser – das Gebet der Christenheit* eine Hinführung zu dem Gebet, das die Christenheit aller Zeiten verbindet. Nach einer knappen exegetischen Kontextualisierung interpretiert Wenger sowohl die Bitten, die sich mit der Herrlichkeit Gottes und seines Reiches beschäftigen als auch diejenigen, die den seelischen, körperlichen und geistlichen Bedürfnissen ihren Platz einräumen. Seine exegetische Interpretation mündet in eine Aktualisierung des Gebets für heute.

Christian Hennecke beschreibt in seinem Beitrag *Eine Mystik des Zwischen* die notwendigen Schritte auf dem Weg zu einer christlichen Spiritualität der Zukunft. Ausgehend von der Zentralität der spirituellen Erfahrung des Christusgeheimnisses, das nicht nur den einzelnen Menschen, sondern darüber hinaus die ganze Welt verändert habe, sucht Hennecke nach Wegen der Transformation von Wirklichkeit. Im Fokus steht dabei das „Zwischen“. Gemeint ist damit das Verbindende zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Gott und Mensch und Schöpfung. Es geht Hennecke letztlich um die umfassende Heilung und Vollendung dieser Zwischendimension von Wirklichkeit. Auf der Suche nach dem „Gott des Zwischen“ (Druckseitenangabe) gelte es zu entdecken, zu erfahren und zu durchdenken, was die Transformation dieses „Zwischen“ im Rahmen einer „Mystik des Zwischen“ für die Gestaltung von Kirche in der Zukunft bedeuten könnte. Damit verbunden sei ein Programm für eine neue Theologie und ein neues Kirchenverständnis.

## Ausblick und Dank

*Was nehmen wir mit aus diesem Reichtum mit?* Hoffentlich die ermutigende Erkenntnis, wie stark Mystik, Spiritualität und Gebet in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe gefragt und wie tief verwurzelt die im Gebet gegrün-

dete Lebensform in den christlichen Traditionen ist. Auf dem Hintergrund dessen, was die Kirchenväter zum spirituellen Aufstieg und rationaler Theologie lehren, hätte sich angeboten, ein Motto aus der Verklärungsgeschichte über die virtuelle Tagung und den Band zu stellen. Denn auch und gerade einer Theologie des Gebets erschließt sich die Wahrheit erst dann, wenn die Menschen auf dem Gipfel des Berges angelangt sind. Wir haben uns für ein Wort aus der anderen Schlüsselgeschichte entschieden, in der die Menschlichkeit Christi in Form einer Bitte zum Ausdruck kommt. Jesus ist im Tal und nicht auf dem Berg, es ist Nacht, nicht Morgen, Gott schweigt und spricht doch. Denn am Anfang seiner Passion spricht Jesus die Einladung aus, mit ihm zu wachen und zu beten. Könnte man es – mit einer gewagten Dehnung des Begriffs – folgendermaßen sagen? Das Wächteramt der Theologie besteht darin, auch an die Nachtseite des Gebets zu erinnern. Wir glauben, dass in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe mehr denn je die Einheit der Christenheit gefragt ist. Und wir sind der Überzeugung, dass sich das gemeinsam wahrgenommene Wächteramt der Theologie der Gabe der Einheit verdankt, die auch diesem schwierigen Impuls nachgeht und im Glauben zu verstehen sucht, was es heißt, das Gebet in der Gegenwart des verklärten mit dem Gebet in der Gegenwart des verratenen Christus zu verbinden, ihm zu danken für das, was *Er* getan hat, in der Nacht, in der er verraten wurde.

Für uns Herausgeber demonstriert der Band in seiner Vielfalt und Fülle, was auch die Beitragenden, die sich explizit zur Ökumene äußern, verbindet. Es ist die miteinander errungene Konsistenz und gemeinsam bezeugte Insistenz einer Theologie, die das Gebet in das Zentrum der Kirche, des spirituellen Lebens des Einzelnen und der Theologie rückt. Wer sich die Mühe macht (und sich Zeit lässt), den ganzen Band zu lesen, bekommt Lust, den Psalm zu zitieren: „Siehe wie fein und wie lieblich ist es, wenn Geschwister einträchtig beieinander wohnen.“ (Ps 133,1)

Zu guter Letzt: Ein großer Dank geht an alle Autorinnen und Autoren der in diesem Band gesammelten Beiträge, für ihre Bereitschaft während des weltweiten Lock-Downs der ersten Welle der COVID-19 Pandemie, die für die Studientage zugesagten Referate – teils selbständig – auf Video aufzuzeichnen und online zur Verfügung zu stellen. Dass sie dann darüber hinaus auch bereit waren, diese Beiträge für den vorliegenden Band zu überarbeiten, ist bemerkenswert. Weiter möchten wir uns bei den Mitarbeitenden des Studienzentrums für Glaube und Gesellschaft bedanken für ihre flexible und kreative Art und Weise eine *on-site* Tagung innerhalb kürzester Zeit in eine Online-Initiative zu verwandeln, insbesondere bei Jan-Marc Furer, Manuel Dürr und Mischa Jaisli. Danken möchten wir zudem dem Aschendorff Verlag, namentlich Bernhard Kröger für die – wie immer – sehr geduldige und unkomplizierte Zu-

sammenarbeit. Heiko Krenz und Silvianna Aspray haben uns bei der Übersetzung der englischen Beiträge unterstützt. Stefan Wenger las Korrektur, wofür ihm ebenfalls zu danken ist. Den Reformierten Kirchen-Bern-Jura-Solothurn sowie dem Hochschulrat der Universität Fribourg gilt unser Dank für die gewährten Druckkostenzuschüsse.

Als Herausgeber dieses Bandes ist es unser Anliegen, dass der Ruf „wachet und betet“ uns alle und insbesondere die Kirche neu bewegt, in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Unruhe die Mystik, die Spiritualität und das Gebet aktiv zu pflegen und an der Gestaltwerdung des Reiches Gottes in der Geschichte mitzuwirken.

### Literaturverzeichnis von Vorwort und Einleitung

- Askani, Hans-Christoph, *Das Verhältnis der Kirchen zueinander*. In: Vergauwen, Guido o.p. / Steingruber, Andreas (Hrsg.), *Veni, Sancte Spiritus! Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag. Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes / Contributions théologiques à la mission de l'Esprit / Theological Contributions to the Mission of the Spirit* (= Glaube und Gesellschaft 7). Münster 2018, 578–601.
- Brunner, Emil, *Dogmatik*. Bd. 3. Zürich 1960.
- Kunz, Ralph, *Pilgern. Glauben auf dem Weg* (= ThLZ.F 36). Leipzig 2019.
- Nigg, Walter, *Des Pilgers Wiederkehr: Drei Variationen über ein Thema*. Zürich 1992.
- Pieper, Josef, *Über die Hoffnung* (= Neue Kriterien 8). Einsiedeln <sup>2</sup>2012.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*. Berlin <sup>10</sup>2015 [1922].
- Skinner, Quentin, *Die drei Körper des Staates* (= Frankfurter Vorträge 2). Göttingen 2012.
- Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae. Grundriß der Glaubenslehre*. Deutsch / Lateinisch. Heidelberg 1963.

Zeitdiagnosen:

Gebet im säkularen Zeitalter





## Ganzheit im Fragment Spiritualität in säkularen Zeiten

*Fulbert Steffensky*

### Die Signatur einer säkularen Welt

Unser Glaube, unsere Weltentwürfe und unsere Lebenskonzepte sind nicht unabhängig von der Zeit, in der wir leben; von den Menschen, mit denen wir leben und von den materiellen Bedingungen, die uns prägen.<sup>1</sup> Ich vergleiche die Welt meiner Kindheit mit der Welt meiner Enkel und ermittle damit die Signatur der Gegenwart.

Meine alte Kinderwelt war eine imitative Welt. Die Leute haben gedacht, gefühlt, geglaubt, gehandelt, wie ihre Vorfahren geglaubt und gehandelt haben. In der Welt meiner Enkel ist die Stimme der Toten leise geworden. Die Tradition ist verblasst, und unsere Kinder werden ihren Glauben und ihre Lebensoptionen neu aushandeln müssen. Das verwirrt sie und lässt sie zugleich zu Subjekten ihres Gewissens und ihres Handelns werden. Unsere Welten waren voll von kanonischem Wissen, von Lehren und Lehrern. Unser Problem war, dass wir Texte hatten, die sich die Wirklichkeit unterwarfen. Das Problem unserer Enkel könnte sein, dass sie keine Texte haben, die ihnen die Welt aufschließen. In meiner Kinderwelt kannten wir nur einen Lebensentwurf, unseren eigenen. Meine Enkel stoßen auf eine vielstimmige Welt, in der sich ihnen die verschiedensten Glaubens- und Lebensweisen anbieten. Das irritiert sie und befreit sie von der Diktatur der Einzigartigkeit. In meiner Kinderwelt waren wir nie ohne Zugehörigkeit. Wir gehörten naturhaft zu einer Großfamilie, einem Dorf (auch in der Stadt!), zu einer Kirche. Wir wurden gesehen und waren nie allein. Meine Enkel leben in hoch individualisierten Welten. Sie sind frei vom Bann der Gruppen, und sind einsamer, als wir es waren. Wir lebten in einer Welt voller Formen, Aufführungen, Bräuche, Rituale, Lebensinszenierungen, die uns die Optionen unserer Welt deutlich und glaubhaft machten. Unsere Enkel leben in Welten mit einem schwachen Pathos. Sie sind frei von Konventionen, aber ihre Lebenswünsche haben nur wenige Figuren, in denen sie eingeübt und befestigt werden. Die Institutionen meiner Kinderwelt – die Schulen, die Kirchen, das Elternhaus – waren stark und streng. Geist wurde nicht selten mit Strenge verwechselt. Die Bildungswelten unserer Enkel sind meistens von schwacher Liberalität. Sie sind oft konsequenzenfrei, weil niemand genau weiß, wessen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Oliver Dürr in diesem Band, S. XX–XY.

Geistes Kind sie sind und sein sollen. Meine Kinderwelt war eine Welt der Nesthocker. Man blieb, zumindest tendenziell, in der Region, in der man geboren war; in dem Glauben, der einem überliefert war; in der Ehe, die man eingegangen war; in dem Beruf, den man gelernt hatte. Die Welt meiner Enkel ist eine Welt der Nestflüchter. Und ein letzter entscheidender Unterschied: Unsere Enkelkinder kennen Auschwitz, wir kannten es nicht. Das heißt, wir kennen den Zweifel, der uns verstört und der uns reinigt.

### Glaubensfragment:

Wir sind endliche Wesen, auch in unserem Glauben

Es ist nicht selbstverständlich, dass man glauben kann. Wenn ich mich als Glaubenden von außen betrachte, bin ich verwundert über mich selbst: Wie kann ich an die Barmherzigkeit Gottes glauben, ohne dessen Wissen kein Haar von meinem Haupt fallen soll, wie Aggression und Feindschaft ein wesentliches Prinzip der Selbsterhaltung der Natur ist? Ich nenne das Beispiel eines Wunders der Schönheit im Dienste der Vernichtung anderer Lebewesen: Das Spinnennetz. Eine Spinne „versteht“ ihr Netz so zu bauen, dass das Gebilde als Ganzes intakt bleibt, auch wenn die Fäden an einzelnen Stellen durch schwere Beute oder heftige Winde reißen. Sogar einem Hurrikan kann ein solches Netz standhalten. Das Wunder aber ist gesponnen mit dem Zweck, anderes Leben zu vernichten. Die höchste Zweckmäßigkeit geht mit höchster Aggression zusammen. Welchen Sinn soll das Ganze haben? Seine Zwecke leuchten mir ein, aber sein Sinn?

Der Psalm 104 lobt die Herrlichkeit Gottes und seine weise Ordnung. Die Erde ist voll von Gottes Güte, behauptet er. In Wirklichkeit beschreibt er nur die kalte Souveränität einer Natur, die lächelnd Gnade verteilt und kalt lächelnd Leben vernichtet. Der Psalm preist die jungen Löwen, die brüllen nach Raub und die ihre Speise von Gott suchen. Diese „Speise von Gott“ sind die Lämmer, die in ihrer Todesangst brüllen; die Ziegen, die dem tödlichen Biss zu entkommen versuchen. „Es warten alle auf dich, dass du ihnen Speise gebest zur rechten Zeit“ (Ps 104,27),<sup>2</sup> heißt es im Psalm. Für die meisten Lebewesen in der Geschichte ist die Speise „zur rechten Zeit“ ausgeblieben, oder sie dienten „zur rechten Zeit“ als Speise für andere Kreaturen. Wie verrückt und wahnhaft, verzweifelt oder wie mutig muss jemand sein, der dies mit offenen Augen sieht und dennoch sagt: „Lobe den Herrn, meine Seele“ (Ps 104,1).

---

<sup>2</sup> Biblische Zitate wurden der *Lutherübersetzung* 1984 entnommen.

Kann es sein, dass Menschen zwar nicht an Gott glauben, aber an ihren Glauben glauben; an ein Sprach- und Deutungssystem, dass ihnen einen Sinn vorspielt, der gefeit ist gegen den Blick in die Abgründe des Lebens? Kann es sein, dass man seinen Unglauben nicht erkennt, weil man *gewohnt* ist zu glauben? Man kennt die alten Glaubenstexte und Lieder; man geht zum Gottesdienst und man betet; man lebt mit anderen Gläubigen zusammen und meidet die Ungläubigen. Man lebt also in religiösen Kontexten, die es einem kaum erlauben gottlos zu sein; vor allem jenen nicht, die mit Religion auch noch ihren Lebensunterhalt verdienen. Man lebt in einer Aura von unbedachten Selbstverständlichkeiten. Es gibt übrigens auch die unbedachte Selbstverständlichkeit des Unglaubens.

Aber kann man überhaupt leben ohne die Welt der unbedachten Selbstverständlichkeiten? Man kann nicht immer existentiell sein, und man muss einmal getroffene Annahmen für begründet halten, zumindest auf Zeit, um sich nicht in der eigenen Existentialität zu verstricken und zu erschöpfen. Bestimmte Fragen muss man zumindest vorläufig für beantwortet halten, wenn man in Ruhe existieren will. Es kann ja sein, dass in neuen Krisen die alten Welten erschüttert werden oder gar untergehen. Aber auf Zeit und vorläufig muss man in solchen Welten leben, als gäbe es sie und als hätten sie einen festen Grund. Zur Entscheidung gehört, dass man entschieden ist und dass die Entscheidung nicht jederzeit wieder in Frage steht. Zum Frieden des Menschen mit sich selbst gehört, dass er seine eigenen Entscheidungen gelten lässt. Das ist beim Glauben so, wie es bei der Liebe so ist. Die Entschiedenheit ist das Floß, auf dem die Liebe schwimmt. Ob Stürme kommen, die das Floß in neue Seenot bringen, ist eine andere Frage.

### Auch der karge Glaube ist ein Glaube

Manchmal besteht der Glaube nur noch aus Handlungen: In die Kirche gehen, aufstehen, knien, sich bekreuzigen, einen Psalmvers in der Nacht aufsagen, einen Vers sagen, wenn ein Notfallwagen passiert, einen Psalm vor dem Frühstück lesen, ein Kind bekreuzigen. Der Glaube ist wie eine leere und ausgeräumte Kapelle. Nicht beten, aber in die Maske der Beter schlüpfen. Karsamstagsglaube, der Glaube schweigt, der Unglaube schweigt oder wird noch nicht gewagt. Gewagter Unglaube, gewagter Glaube!

Aber ist es in der Liebe anders? Es gibt Zeiten, vielleicht sogar Jahre, in denen die Liebe nur noch aus „Handlungen“ besteht: Jemandem das Frühstück machen, die Fahrkarte für ihn kaufen, ihm die Tür aufhalten, den Abfall entfernen – die Gesten der Höflichkeit. Es gibt Zeiten, in denen der Anker der

Liebe aus dem Herzen gerissen ist und die Ankerung nur noch in „Handlungen“ besteht. Wer sagt denn, dass die Liebe abhanden gekommen ist, nur weil man sie nicht mehr spürt? Die gegenwärtige kühle Liebe besteht auch aus dem Gestern, als man sich heiß geliebt hat. Sie besteht auch aus der Hoffnung auf den neuen Morgen, wenn man sich wieder heiß liebt. Man hat kein Recht, in der Gegenwart der kalten Liebe oder des kalten Glaubens zu ertrinken. Wer sagt denn, dass der Glaube abhanden gekommen ist, nur weil man nicht mehr glaubt? Was trägt eigentlich? Ist das Nest der Liebe und des Glaubens nur das Herz, die Seele, die Innerlichkeit? Sind die „Handlungen“ nicht genau so sehr Retter der Liebe und des Glaubens? Auch das kalte Herz ist ein Herz. Vielleicht gibt es das ja, dass man aus purer Höflichkeit gegen Gott ihm den Glauben nicht aufkündigt. Vielleicht gehört die Glaubensarmut zum Glauben. Bete und verlass deine glaubensnarzisstischen Gedanken! Du kannst nicht beten? Dann lass es! Du kannst nicht beten? Dann bete!

Gibt es eine Selbstlosigkeit, die sich weder um den eigenen Glauben noch um den eigenen Unglauben kümmert; die betet, in die Kirche geht, sich mit Weihwasser besprengt; eine postnaive Einfalt, die den eigenen Unglauben nicht ernst nimmt, ihm mit Humor begegnet; die den Unglauben nicht be-weihräuchert, sondern ihn mit Humor ausräuchert? Der Theologe Michael Plattig schreibt:

„Das Ringen um Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis schließt auch das Ringen mit Gott ein [...]. Dieser Aspekt des geistlichen Lebens und des Betens droht oft gegenüber Lob, Dank und Bitte sowohl liturgisch auch als persönlich unterzugehen. [...] Deshalb ist es so fatal für eine christliche Gebetslehre, wenn das Konfliktgespräch mit Gott, wenn die Klage vergessen oder bewusst ausgeschlossen wird.“<sup>3</sup>

### Frömmigkeit oder Spiritualität?

Jeder Begriff der religiösen Tradition hat seine Stärke und seine Korruption. So geht es mit dem Wort Frömmigkeit, so geht es inzwischen auch mit dem Wort *Spiritualität*, das in den letzten Jahren Fuß gefasst hat. Wer ist fromm und was bedeutet Frömmigkeit? Frömmigkeit ist zunächst eine Grundhaltung des Menschen seinem Gott gegenüber. Vielleicht sagt das Wort Gottesfurcht am ehesten, was damit gemeint ist. Der Fromme weiß, dass er nicht Herr seiner selber ist. Er verdankt sich dem Gott, der ihn ins Leben gerufen hat. Dies ist ein Moment menschlicher Freiheit. Man muss sich nicht selbst gebären, man

<sup>3</sup> Plattig, *Reflexion*, 350f.

muss nicht sein eigener Souverän sein. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, er hat sich nicht selbst das Leben eingehaucht; er ist, weil er ins Leben gerufen ist, nicht weil er Meister seiner selbst ist. Die Gottesfurcht ist also nicht die Angst eines niederen Wesens vor der Macht eines nicht begreifbaren Gottes. Diese Gottesfurcht „macht das Herz fröhlich“ (Sir 1,12); sie ist „der Anfang der Weisheit“ (Ps 111,10), sie ist die „Krone der Weisheit“ (Sir 1,22).

Spiritualität ist aber auch eine Tätigkeit: sie ist Gerechtigkeit. Die Frommen wandeln auf dem Weg des Herrn, und sie wissen, dass es keine Gotteserkenntnis ohne Barmherzigkeit gibt. „Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen wieder auf“, sagt der französische Bischof Jacques Gaillot. So sagt es das wundervolle 58. Kapitel aus Jesaja: Dem Hungrigen das Brot brechen, den Nackten bekleiden, die Elenden aufnehmen – das sind Formen der Frömmigkeit, ohne die alles Beten, Fasten und jeder Gottesdienst Geplärr sind. Nur dessen Heilung wird voranschreiten, nur dessen Gebete und Schreie werden gehört, der die Schreie der Armen nicht überhört. Die prophetische Kritik an der „puren Frömmigkeit“, an der Gottesverehrung an der geschundenen Welt vorbei zieht sich durch die ganze Tradition. Die Frömmigkeit der Frommen steht unter Verdacht: Findet sie Gott in den Gesichtern der Gequälten, oder erschöpft sie sich in äußeren religiösen Werken?

Nun ist Spiritualität nicht nur die Haltung des Menschen vor Gott, sie ist nicht nur die Praxis der Gerechtigkeit, wenn sie dies auch vorrangig ist. Sie ist die Form, in der Menschen ihren Glauben und ihre Hoffnung aufführen. Der Geist kommt nicht ohne Figur aus, die Innerlichkeit kommt nicht ohne die Äußerung auf. Solche Äußerungen des Geistes sind das regelmäßige Gebet, der Gottesdienst als die Vergewisserung der Hoffnung durch die Gemeinde, die Losungen, das Lesen in der Bibel, es kann das Fasten oder die Wallfahrt sein. Zur ihr gehören die Regeln, Rhythmen und Methoden, mit denen das geistliche Leben zu gestalten ist und die einen von der Zufälligkeit der eigenen blinden Wünsche befreien. Der Mensch ist nicht nur Geist, er ist auch Leib, und jeder Geist, der nicht Figur und Leib wird, ist wie eine Partitur, die nicht Musik wird.

Frömmigkeit oder Spiritualität? Ich weiß nicht, was die beiden unterscheidet. Ich sage nichts gegen das Wort Spiritualität und gelegentlich benutze ich es. Für viele ist es ein unverfänglicheres Wort, mit dem sie ihren Glauben und seine Gestalt bedenken. Es kann sein, dass Wörter abgestanden und verbraucht sind. Dann könnte das neue Wort „Spiritualität“ ein Weg zur alten Sache sein, warum nicht? Es stören mich eigentlich nur die Heilshoffnungen, die auf dieses neue Wort gesetzt werden, so als hätten wir damit etwas entdeckt, was wir noch nie hatten. Unsere Väter und Mütter haben schon gewusst, was Spiritualität ist, wenn sie am Morgen und am Abend gebetet haben, wenn sie die Losungen gelesen haben, wenn sie sonntags in den Gottesdienst gingen, wenn

sie ihre Kinder taufen und ihre Toten beerdigten. Ja, sie haben es gewusst. Uns aber ist vieles von ihrem Wissen verloren gegangen, und wir müssen das einfache Alphabet der Frömmigkeit neu lernen. Wenn wir es unter dem Namen Spiritualität tun, ist auch das gut.

Spiritualität heißt, gebildete Lebensträume und Gewissen zu haben. Eine andere Voraussetzung jener Spiritualität und der Fähigkeit, das Leben als sinnvoll zu erfahren, ist der herrschaftsfreie Umgang der Menschen untereinander und der Menschen mit der außermenschlichen Natur. Hier liegt eines der Haupthindernisse dafür, Lebenssinn zu begreifen. Unsere macherischen Fähigkeiten sind ins Immense gewachsen, und die pathischen Begabungen verkümmern. Der Mensch – zumindest in unserem Kulturkreis – fühlt sich allein als Macher gerechtfertigt, und sein Selbstverständnis bricht zusammen, wo er sich nicht mehr als Macher erfahren kann. Kann man in einer solchen Kultur auf etwas anderes hoffen als auf die eigene Stärke? Kann man sich hergeben und entlassen in das große Geheimnis der Welt? Könnte es sein, dass die imperiale Weise, mit der wir mit uns selber und der außermenschlichen Natur umgehen, etwas zu tun hat mit dem Verlust der passiven Stärken und den nicht-aggressiven Fähigkeiten des Menschen: der Geduld, der Langsamkeit, der Stillefähigkeit, der Hör- und Aufnahmefähigkeit, des Wartkönnens, des Lassen und der Gelassenheit, der Ehrfurcht und der Demut? Sich ins unendliche Geheimnis sagen zu können, heißt auch befreit sein zur Endlichkeit; davon befreit sein, selber Gott spielen zu müssen. Nur Wesen, die sich ihrer Endlichkeit bewusst sind, können geschwisterlich miteinander umgehen und können den eigenen Siegeszwängen entsagen.

Ich denke an die Zerstörung der Spiritualität, die in der Zerstörung der Zeit und der Rhythmen liegt. Die Nacht wird zum Tag gemacht, der Sonntag zum Werktag, der Winter zum Sommer. Es ist der Zwang, jederzeit Herr der Lage zu sein; der Zwang, nichts ungenutzt zu lassen und unter keinen Umständen etwas aus der Hand zu geben; der Zwang, die Zeit zu Gold zu machen. In diesem Zwang, Herr über alles und Benutzer von allem zu sein, ist die Freiheit verloren gegangen. Es ist eine Sucht und eine fürchterliche Selbstüberhebung, omnipräsent und omnipotent sein zu müssen – jederzeit zur Stelle, jederzeit alles kontrollierend und jederzeit alles genießend.

Ich frage mich, ob wir nicht einem alten Wort neue Ehre geben müssen, dem Wort „Askese“. Ich meine damit nicht die alte Opferaskese, in der der Mensch das Beste aus seinem Leben schneidet, um es einem hungrigen Gott zu geben. Ich meine eine Einfachheit, die uns wieder die erotische Zuwendung zum Leben ermöglicht. Herrschaft und die reine Quantität entsinnlichen das Leben. Überfluss stört die Intensität, die Genussfähigkeit, die Beziehungsfähigkeit und die Wahrnehmungsfähigkeit. Die reine Quantität entsinnlicht das

Leben. Man kann nicht mehr erfahren, was Brot ist, was Wein, was Wasser, was Stille ist. Wir verlernen unsere Sinne: zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, zu sehen. Eine unsinnliche Welt aber ist eine sinnlose Welt. Sinn und Sinnlichkeit hängen nicht nur im Wortstamm zusammen. Kein Sinn ohne Sinnlichkeit. Keine Sinnlichkeit ohne eine Kultur der Sinne!

Wir entfernen uns von der Natur und ihrer Kraft des Trostes und der Heilung. Die Natur, der ich mich ohne Herrschafts- und Benutzungsabsichten nähere, heilt. Sie lässt wenigstens für einen Augenblick die Fragen des Zweifels verstummen. Die Schönheit, die über sich selbst hinausweist, ist eine Art Propädeutik des Glaubens und der Spiritualität. Wenn ich an einem klaren Frühlingshimmel einen Zug Kraniche nach Norden ziehen sehe, dann frage ich nicht mehr, ich staune. Wenn ich ein Blatt im Wind tanzen sehe und wenn ich einen Sonnenaufgang über dem See erlebe, dann verstummt der Zweifel, wenigstens für Stunden, wenigstens für Augenblicke. Die Natur heilt. Sie lenkt den Blick von uns selbst ab. Sie lehrt uns nicht glauben, aber sie ist eine Vorschule des Glaubens. Sie lehrt Ruhe, Schönheit, Endlichkeit, Sterben. Sie lehrt Grenzen, Zeiten, Rhythmen. Sie lehrt es uns, wenn wir nicht über sie siegen müssen. Eine der schönsten Stellen der Gegenwartsliteratur finde ich in Christa Wolfs *Kassandra*. Die Seherin weissagt den Eroberern Trojas: „Wenn ihr aufhören könnt zu siegen, wird diese eure Stadt bestehen.“<sup>4</sup> Und sie sagt weiter: „Vielleicht wird einmal eine Zeit kommen, in der die Menschen ihre Siege in Leben umzuwandeln wissen.“<sup>5</sup>

Es gibt also einen Vorhof der ausdrücklich religiösen Spiritualität, es ist die Aufmerksamkeit im alltäglichen Leben. Bin ich fähig, wahrzunehmen und zu empfinden? Wie lese ich die Schmerzen der Menschen und wie lasse ich mich von ihnen berühren? Wie gehe ich mit den Dingen des alltäglichen Lebens um? Bin ich fähig, sie als Gaben zu ehren oder bin ich ausschließlich Benutzer und Verfüger der Welt? Ehre ich das Wasser, die Stille, die Nacht, die Tiere, die Luft zum Atmen, oder wähne ich alles für mich und meinen Nutzen zur Verfügung?

Ich sehe Absichten und Interessen mit den Wörtern Spiritualität und religiöse Erfahrung verbunden, die ich für falsch halte. So möchte ich zunächst etwas sagen wider die Erfahrens- und Erlebniszwänge, die Menschen gelegentlich mit dem Wort Gotteserfahrung verbinden. Der Wunsch nach Sensation und der Wunsch, sich selber zu fühlen, ist eine Grundabsicht, die man in neuen religiösen Szenen ständig trifft (und dies nicht nur außerhalb der Kirche!). Viele Menschen halten offensichtlich die Normalität nicht mehr aus; die ausgeleuchteten Räume, in denen alles seine Erklärung und seine vernünftige Begründung

---

<sup>4</sup> Wolf, *Kassandra*, 320.

<sup>5</sup> Ebd.



hat. Es ist, als ob sie gegen alle Vernunft die Schatten, die dunklen und gefährlichen Höhlen des Lebens suchten. Was uns da im hellen Licht der Aufklärung entgegenkommt, kann doch nicht alles sein. Es muss doch ein Geheimnis der Welt geben, und dieses muss doch sinnhaft zu erfahren sein. Es muss doch mehr geben als die fade Aufgedecktheit und Erklärtheit des Lebens. So suchen sie Stellen, an denen das Fremde und Nicht-Erklärliche erscheint und wo sie mit ihm konfrontiert werden, es mag aus dem Himmel oder aus der Hölle kommen. Der Wunsch nach Sensation ist ein Wunsch von verdrehter Richtigkeit.

Unsere Lebensräume in dieser Ersten, wohlhabenden Welt sind erfahrungs- und sinnarm geworden, es sind temperierte Räume. Wir werden kaum einmal bis auf die Haut nass. Wir sind nicht bedrängt von Kälte und Hitze. Wir wissen kaum noch, was Hunger und Durst sind. Wir wissen nicht mehr, was eine Dunkelheit ist, bei der man die Hand vor den Augen nicht sieht. Man erfährt kaum eine vollkommene Stille. Vermutlich sind auch unsere erotischen Erfahrungen gedämpfter, als sie früher waren, gerade weil sie umstandslos zu haben sind. Wir erleben wohl weniger Glück und weniger Verzweiflung als in jenen Zeiten, in denen Menschen schutzloser waren gegen die Natur und gegen sich selber. Unsere Schulerfahrungen sind geringer geworden. Die Welt, die Religion, wir selber sind freundlicher uns selbst gegenüber geworden. Aber es gibt nichts ohne Preis. Vielleicht bezahlen wir den Fortschritt der Freiheit mit einer Art narkotischem Gefühl der Welt und dem Leben gegenüber. Dies dürfte eine der Gründe sein, warum Menschen dazu drängen, sich selber zu spüren, zu erleben und mit sich zu experimentieren.

Wiederum Michael Plattig: „Die alltägliche Gestalt des Glaubens und des geistlichen Lebens ist die Askese, die Übung und nicht die Erfahrung. Letztere kann nicht produziert werden, sondern sie wird geschenkt, worauf sich der Mensch durch Askese/Übung vorbereiten kann.“<sup>6</sup> Plattig zitiert den Rat eines Wüstenvaters, religiöse Erlebnisse nicht zu beachten: „Als der vermeintliche Christus erscheint, antwortete der Altvater: Ich will hier Christus nicht schauen, sondern in jenem Leben erst.“<sup>7</sup> Die Sucht nach religiöser Erfahrung nennt Johannes vom Kreuz „geistliche Habgier“. Und ein letztes Mal Plattig:

„Heute haben eher Spiritualitäten und Gruppen Hochkonjunktur, die gerade die Anfechtung zu vermeiden suchen. Die Wellness-Kultur hat die Spiritualität für sich entdeckt. Sie dient zur Steigerung des Wohlfühls. Jede Form von Unstimmigkeit ist zu vermeiden, die Botschaft muss eingängig und wohlgefällig sein, das Evangelium wird auf Spruchweisheiten reduziert, Sperrigkeit ist ausgeschlossen.“<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Plattig, *Reflexion*, 352.

<sup>7</sup> Ebd. 354.

<sup>8</sup> Ebd. 351.

## Spiritualität ist geformte Aufmerksamkeit

Ich habe bisher folgende Züge von Spiritualität zu nennen versucht: Erstens, Spiritualität ist Gottesfurcht, d.h. wir sind nicht die Herren unserer selbst; wir sind Wesen, die sich verdanken. Das meint das Wort „Gnade“. Zweitens, Spiritualität ist die Erkenntnis des Gesichtes Christi in den Gesichtern und Schicksalen der Menschen – ich denke an Matthäus 25. Drittens, Spiritualität ist der herrschaftsfreie Umgang der Menschen mit Ihresgleichen und der außermenschlichen Natur.

Nun: *Spiritualität ist Handwerk*. Sie ist nicht den besonderen religiösen Genies vorbehalten. Sie ist nicht die Delikatess-Ecke für religiöse Feinschmecker. Der durchschnittliche Mensch kann sie lernen, wie er lesen, schreiben und kochen lernen kann, es gehört dazu keine besondere angeborene Frömmigkeit. Wohl muss man eine gewisse Aufmerksamkeit für das Leben haben, eine gewisse Leidenschaftlichkeit; die Fähigkeit zu wünschen und die Fähigkeit, Zustände unerträglich zu finden. Aber wie jedes andere Handwerk verlangt auch Spiritualität bestimmte Regeln und Methoden. Regeln und Methoden reinigen uns von der Zufälligkeit des Augenblicks und machen uns langfristig. Ich nenne einige bescheidene Regeln, die uns zur religiösen Aufmerksamkeit verhelfen können, und ich tue es am Beispiel des Betens. Hier also einige Regeln für die geistliche Konstitution des Menschen. Statt Beten können Sie alle möglichen geistlichen Instrumente einsetzen:

1. Manchmal nehmen sich Menschen zu viel vor, wenn sie sich zum Gebet entschließen. Eine alte und verblüffende Aufforderung heißt: „Dein Gebet sei kurz!“ Man soll besonders am Anfang kleine Schritte gehen: einem Psalm am Morgen eine ruhige Zeit lassen, vielleicht auch nur einen Psalmvers. Wenn er dem Herzen noch fremd ist, kann man ihn vielleicht schon sprechen wie eine Fremdsprache. Daraus die Regel: *Entschließe dich zu einem bescheidenen Vorhaben auf dem Weg des Gebets! Es gibt das Problem der Selbstentmutigung durch zu große Vorhaben.*
2. Das Gebet ist eine Rede ins Schweigen. Dass Gott hört und antwortet, kann man theologisch sagen. Aber in der erfahrbaren Realität hört und antwortet niemand. In einer solchen Gesprächssituation, die zumindest in der ersten Realität keine ist, werden die Betenden auf sich selbst zurückgeworfen. Man beobachtet und beachtet sich selber zu sehr, und das ist ungesund für jedes Gespräch, auch für das Gespräch mit Gott. Daraus die Regel: *Sei nicht gewaltsam mit Dir selbst! Kümmere Dich nicht darum, ob Du auch wirklich andächtig bist. Bete und überlass die Ganzheit deines Gebetes Gott!*

3. Das Gebet lässt sich nicht von seinem Nutzen her verstehen. Es ist die köstlichste Nutzlosigkeit, die wir haben. Alles aber, was eine unmittelbare Effizienz hat, lässt sich leichter rechtfertigen und drängt sich in den Vordergrund. Mit sich selber eine feste Gebetszeit ausmachen, rettet uns vor der Übermacht der „Geschäfte“. Daraus die Regel: *Gib dem Gebet eine feste Zeit. Bete nicht nur, wenn es dir danach zumute ist, sondern wenn es Zeit dazu ist.*
4. Es gibt Äußerlichkeiten, die an unserer Innerlichkeit bauen. Eine solche wichtige Nebensächlichkeit ist der Ort unserer regelmäßigen Gebete. Der regelmäßig aufgesuchte Ort gewinnt eine Stimme. Er sagt: Hier ist die Stelle deines Gebetes, bete! Der Mensch ist nicht nur Seele, er ist Leib. Er ist nicht nur seine eigene Innerlichkeit, er ist auch sein Äußeres. Daraus die Regel: *Gib deinem Gebet einen festen Ort! Der Ort hilft dem Geist, zu sich selber zu finden.*
5. Manche meinen, sie seien besonders ehrlich, wenn sie nur aus dem authentischen Augenblick heraus beten. Aber Stimmungen und Augenblicksbedürfnisse sind zwielichtig. Von ihnen kann man sich nicht abhängig machen. Darum die Regel: *Sei streng mit dir selber! Mache deine Gestimmtheit und deine Augenblicksbedürfnisse oder deine augenblickliche Unlust nicht zum Maßstab deines Handelns!*
6. Was man regelmäßig tut, tut man selten mit ganzem Herzen. Im Alltag gelingt uns meistens nur das halbe Herz, und das ist viel. Daraus die Regel: *Sei nicht auf Erfüllung aus, sei vielmehr dankbar für die geglückte Halbheit! Gib nicht auf, nur weil dein Gebet nur halb gut ist!*
7. Im Augenblick ist „Erfahrung“ ein Zauberwort. Die Augenblickserfahrung scheint eine Sache zu rechtfertigen, und wenn diese ausbleibt, scheint die Sache selber wenig wert zu sein. Gebet aber ist Arbeit, manchmal schön und erfüllend, oft langweilig und trocken. Daraus die Regel: *Rechne nicht damit, dass dein Gebet ein Seelenbad ist. Das Gefühl innerer Erfüllung rechtfertigt das Beten nicht, das Gefühl innerer Leere verurteilt es nicht.*
8. Immer wieder kommt es vor, dass Menschen mit ihren besten Vorsätzen scheitern. Sie vergessen für Tage ihre Gebete oder brechen nach drei Monaten mit den Abmachungen mit sich selbst. Aber drei Monate haben sie immerhin gebetet, und das ist nicht nichts. „Das Gelingen ist manchmal vielmehr das Endresultat einer ganzen Serie missglückter Versuche.“ (Vincent van Gogh an seinen Bruder Theo). Es geht um die Kunst, im Fragment die Spuren des Vollkommenen zu suchen. Daraus die Regel: *Verliere über deinem Misslingen den Humor dir selbst gegenüber nicht! Auch die Niederlage ist unsere Schwester und nicht nur unser Todfeind.*
9. Das tägliche Gebet verlangt eine gewisse Geläufigkeit. Ehe man anfängt, muss man wissen, was man tut und wie der Ablauf ist. Man kann etwa mit

einer Eröffnungsformel beginnen („Herr, öffne meine Lippen!“), vielleicht folgt dann der Psalm, eine kurze Lesung, eine Zeit der Ruhe, in der ich die Bilder des Psalms bei mir verweilen lassen. Vielleicht folgen das Vaterunser und wiederum eine Schlussformel. Daraus die Regel: *Fang bei deinem Versuch nicht irgendwie an! Baue dir eine kleine Liturgie, die dir geläufig ist und die dich vor unnötigen und Kräfte verzehrenden Entscheidungen bewahrt!*

10. Wenn ich einen Psalm oder ein anderes Gebet bete, ist dies kein Nachdenken. Es ist eine Stelle hoher Passivität. Man ist Gastgeber der Bilder eines Psalms und lässt sie behutsam bei sich verweilen. Beten heißt sich ergeben. Man will nichts erjagen, beabsichtigen oder erfassen. Sich nicht wehren und nicht besitzen wollen, ist die hohe Kunst eines meditativen Verhaltens. Daraus die Regel: *Setze den Texten und Bildern nichts entgegen. Versuche sie nicht zu füllen mit deiner gläubigen Existenz! Überliefern dich ihrer Kraft und lass dich von ihnen ziehen!*
11. Unsere überlieferten Gebete, die Psalmen, das Vaterunser, sind immer besser als sie sind, weil unsere Toten sie uns vorgewärmt haben mit ihrem Glauben und mit ihrer Hoffnung. Die Psalmen waren auch die Gebete von Dietrich Bonhoeffer, von Martin Luther King, von Teresa von Ávila und Hildegard von Bingen. Beim Beten berge ich mich in den Glauben unserer Toten. Daraus die Regel: *Erinnere dich daran, dass die Psalmen das Gottesgespräch unserer Toten sind! Erinnere dich daran, dass du nicht Erster bist, sondern eintrittst in ihren Jubel und in ihren Schrei!*
12. Es gibt Niederlagen, die einem die Sprache verschlagen, manchmal auch die Gebetssprache. Vielleicht hat man dann noch einen Psalmvers zur Hand, den man mehr mit der Zunge als mit dem Herzen spricht. Dieser Vers ist wie ein Balken, den man nach einem Schiffbruch gerettet hat und an den man sich klammert. Daraus die Regel: *Lerne kurze Formeln aus dem Gebets- und Bildschatz der Tradition auswendig! Wir verantworten ihren Inhalt nicht. Wir sprechen sie mit den Zungen unserer toten und lebenden Geschwister.*
13. Die Gebete leben vom Schweigen, und manchmal enden sie und vollenden sie sich im Schweigen. „Alles in uns schweige“, heißt es im Lied von Tersteegen. Es kommt also niemals auf die Quantität der Gebete an, sondern auf die Ruhe und die Langsamkeit, die wir für sie aufbringen. Daraus die Regel: *Haste nicht beim Gebet! Bete kurz, langsam, in so viel Ruhe, wie du aufbringen kannst! Und wenn dir das Schweigen ohne innere Unruhe gelingt, ehre es!*
14. Der äußere Lärm, wenn er nicht zu groß ist, muss das Schweigen nicht unbedingt stören. Daraus die Regel: *Bette mir Humor deine Gebete in das Geschrei deiner Kinder und in das Rattern des Zuges, der gerade vorüberfährt. Vielleicht machst du damit auch diesen Lärm zu einem Gebet.*

15. Alles, was wir tun ist Stückwerk, auch das Gebet. Man kann in Heiterkeit Fragment sein, auch im Gebet, wenn man weiß, dass der Geist Gottes sich in unsere Gebete einschreibt. Wir sind besetzt von einer Stimme, die mehr Sprache hat als wir selber. Daraus die wichtigste Regel: *Erinnere dich ständig an den Satz aus dem Römerbrief: „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen nicht, wie wir beten sollen, wie sich's gebührt. Der Geist tritt für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen (Röm 8,26).*

### Spiritualität als Flucht in das Glaubensgasthaus unserer lebenden und toten Geschwister

Ich habe mir in den Regeln, in den Rhythmen und Formen stützen für unseren fragmentarischen Glauben gesucht. Es sind kleine Fluchten, die das Herz stärker sein lassen, als es von sich aus sein kann. Die Formen sind so etwas wie ein Rollator für unseren hinkenden Glauben. Ich nenne nun einen anderen Fluchtweg, die Flucht in das Gasthaus unserer Gottesdienste. Ich bin im Gottesdienst nicht allein. „Allein bist du kleine!“ – auch beim Beten, auch mit meinem Glauben und mit meiner Hoffnung. Ich nehme Teil am Glauben von anderen Menschen, und so kann ich leichter das Glaubensbekenntnis sprechen, das Vaterunser und die Psalmen. Ich bin nicht nur auf meinen eigenen windschiefen Glauben angewiesen. Wir teilen den Glauben, wie man Brot teilt in kargen Zeiten. Gemeinschaft der Heiligen! Es sind noch andere Heilige da, die Toten und die Engel. In der Kirche gab es immer eine schöne Idee: jeder Gottesdienst ist Teilnahme am großen, objektiven Werk des Lobes Gottes, das die ganze Schöpfung singt. Die Beter stimmen ein in den großen Lobgesang der Engel. Wenn ich das weiß, dann brauche ich meinen eigenen gebrochenen Glauben nicht zum Maßstab meiner Worte und meiner Lieder zu machen. Gerade wenn man älter geworden ist und seine Niederlagen hat, verzichtet man gern auf sein bisschen Authentizität. Es entsteht eine neue Sehnsucht: sich einfügen in den Gesang aller, der Anwesenden Geschwister, der Engel und der Toten. Man birgt seine eigene zitterige Stimme in das große Lob der Welt. Man fragt nicht mehr danach, ob das Herz auch fromm genug ist zum Beten; ob die Gebete auch echt sind und ob auch alles von innen kommt. Man schüttet die Tränen seines Glücks und seiner Trauer in das große Meer des Lobes Gottes. Gemeinschaft der Heiligen!

## Und als Letztes:

## Die Flucht in das Glaubensgasthaus unserer Toten, in die Tradition

Ich beginne mit einem Bild. Unsere Enkelkinder, also sie noch klein waren, schlappten gerne in unseren Schuhen und Pantoffeln durch die Wohnung. Sie spielten, sie wären wir. Was tun wir, wenn wir im Glaubensbekenntnis sprechen: „hinabgestiegen in die Unterwelt, aufgefahren in den Himmel?“ Was tun wir, wenn wir die anderen großen Sätze dieses Bekenntnisses oder unserer Tradition sprechen? Wir schlappen in der Sprache und in den Bildern unserer Toten durch diese Kirche. Diese Sprache passt uns nicht ganz; wir haben sie uns nicht ausgedacht. Es sind oft zu große Worte für unseren kleinen Glauben, für unsere karge Hoffnung und für unser beschränktes Verstehen. Sie ist uns so fremd, wie unsere Schuhe den Enkeln fremd sind. Sie ist uns so nah, wie unsere Schuhe den Enkeln nah sind. Ein Glück, dass man eine Fremdsprache hat, in die man seine eigene kleine Hoffnung bergen kann. Wenn ich einen Psalm bete, wenn ich die Texte höre, die von der Rettung des Lebens sprechen, dann berge ich mich in eine Sprache, die mir die Toten vorgewärmt haben. Man zitiert, wenn man glaubt. Ich zitiere, wenn ich auf das Land hoffe, aus dem die Seufzer geflossen sind. Ich zitiere die Apokalypse, wenn ich behaupte, dass es einen neuen Himmel und eine neue Erde geben wird, und dass der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz. Welch ein Glück, dass man eine Fremdsprache für den Glauben hat. In der fremden Sprache, in den Geschichten und den Bildern von gestern berge ich meinen Glauben unter der Maske der Toten. Ich stehe nicht allein. Nicht einmal für meinen Glauben. Ich benutze die Sprache meiner lebenden und toten Geschwister, und ich benutze damit ihren Glauben. Ich glaube den Toten ihren Glauben. In den Formeln, in den fremden Sprachen der Toten springe ich weit über mein Sprachvermögen hinaus. Ich spiele den Clown, in der Sprache der andern, und lese ihnen die Hoffnung von den Lippen. Ich lese ihren Glauben, ich lerne ihren Glauben. Es ist mir zu buchhalterisch, darauf zu bestehen, alles allein vor dem eigenen Verstand und Gewissen verantworten zu wollen. Mein Herz verantwortet nicht die große Sprache, die die Auferstehung der Toten und der Sturz der Tyrannen nennt. Oft spricht man sie wie fremde Sätze gegen das eigene Herz. Es gibt Menschen, die es nicht ertragen, Söhne oder Töchter zu sein, eine Herkunft und eine Tradition zu haben. Sie ertragen es nicht, Tote zu haben, die vor ihnen gelacht, geweint, geliebt und geträumt und ihren Glauben gestammelt haben. Sie sind gezwungen Originale zu sein und alles im eigenen Namen zu tun, in der eigenen Sprache zu sprechen und vor dem eigenen Verstand zu verantworten. Welcher Zwang, erster zu sein, welcher Zwang, authentisch zu sein, welcher Zwang, die Mäntel der Toten zu verachten. Wir kommen nicht

aus dem Nichts, wir gehen nicht ins Nichts. Die Toten haben uns mit ihrer Überlieferung die Mäntel ihres Glaubens hinterlassen.

Im zweiten Buch der Könige wird uns folgende Geschichte erzählt. Das Leben des Propheten Elia geht zu Ende. Er ist unterwegs mit seinem Lieblingsjünger Elisa. Sie kommen an den Jordan, der angeschwollen ist. Elia schlägt mit seinem Mantel auf das Wasser, und sie passieren den Fluss trocknen Fußes. Dann kommt der Todeswagen, der Elia entführt. Seinem Jünger Elisa hat er seinen Mantel zurückgelassen. Dieser geht zurück, er kommt wieder an den Jordan, und er schlägt mit dem Mantel des Propheten auf das Wasser. Das Wasser teilt sich wie bei Elia, und der Jünger geht wie mit Elia ungefährdet durch den Fluss. Elisa hat ein Vermächtnis, er hat die Kraft und den Mantel des großen Meisters. Bei seiner künftigen Lebensarbeit ist er nicht mehr nur auf die eigene Kraft, auf den eigenen Mut angewiesen. Er hat den Geist des Propheten geerbt. Er braucht sich nicht mehr nur an sich selber zu wärmen. Er hat den Mantel des Toten. Die Tradition – das sind die Lebensmäntel, die uns die Toten hinterlassen haben. Wir haben im Glaubensbekenntnis, in den Bildern, in den Psalmen, im Vaterunser, in den Kirchengebäuden die Mäntel der Toten. Man muss sich nicht nur an der eigenen Wärme wärmen. Man kann sich in sie hüllen, wenn das eigene Glaubenshemdchen gar zu kurz oder zerschlissen ist. Die Kirche ist eine Art Kostümverleihanstalt mit ihren Schätzen, mit ihrer Tradition und mit ihren Bildern.

Lassen Sie mich diesen Teil zusammenfassen: Die fremden Texte mit ihren fremden Horizonten und Bildern, die nicht die meinen sind, die Psalmen, die Propheten, die Schöpfungsgeschichte, die Rede vom Himmel, vom Himmelreich, vom Reich Gottes: Ich bin Gast von Bildern. Ich muss ihre weltanschaulichen Horizonte nicht zu meinen machen. Ich bin ihr leicht ironischer oder auch humorvoller Gast. Humorvoll: Ich glaube nicht alles, was sie sagen. Ich teile nicht ihre naturwissenschaftlichen und historischen Voraussetzungen, ich glaube nicht, dass die Welt in sechs Tagen geschaffen ist und vor 6000 Jahren. Humorvoll bin ich auch mir selbst gegenüber. Ich, der Mensch des 21. Jahrhunderts, erlaube mir eine Sprache zu sprechen, erlaube mir Bilder zu gebrauchen, die nicht meine sind. Die Psalmen, die anderen Teile der Bibel, sie sind das Gottesgespräch meiner Toten. Dieses höre ich, in dieses trete ich ein, in dieses schreibe ich ein meine eigenen Wünsche und Hoffnungen. Es sind die großen Gedichte von anderen Generationen, die ich lese. Ich frage nicht, ob sie in allem richtig sind. Und doch trinke ich von einer alten Wahrheit. Ich lasse ihnen ihre Fremdheit und nehme teil an ihrer Wahrheit. An der Wahrheit ihres Hungers nach Gott, nach Hoffnung, nach Gerechtigkeit, nach Schönheit. Mein Gaststatus macht es mir möglich, in den alten Zelten der Hoffnung zu wohnen. Ich gebe also meine eigenen Horizonte nicht auf, und ich beharre nicht auf

ihnen, weil auch die mir zu kläglich sind. Ich bin ein Freigeist mit Wohnrecht an fremdem Ort. Ich lasse mich von ihnen in ihren Glauben ziehen. Ich mache erst gar nicht den Versuch, sie völlig mit mir auszufüllen, mit meinem eigenen kärglichen Geist und Glauben. Sie ziehen mich, den Fremden, in den großen Strom des Glaubens meiner Toten, ich glaube meinen Toten ihren Glauben. Ich wehre mich nicht gegen sie. Ich bin ein Freigeist mit Wohnrecht an einem fremden Ort.

### Literaturverzeichnis

Plattig, Michael, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*. In: GuL 84/4 (2011), 349–361.

Wolf, Christa, *Kassandra. Vier Vorlesungen. Eine Erzählung*. Berlin 1983.



# Spiritualität in der Moderne

## Warum das Ende der Anfang ist

Hans Boersma

### Sakramentales Telos

Wir leben in einer konstruktivistischen Welt.<sup>1</sup> Wir empfangen die Welt nicht, wir schaffen sie. Ziele oder Zwecke verstehen wir entweder als frei gewählt, konstruiert (im Falle vom Menschen) oder als von außen auf andere Objekte auferlegt (im Falle von Tieren, Pflanzen und anderen Dingen). Absichten oder Sinngebung, soweit wir diese noch ernst nehmen, kommen gleichsam von außen oder sind von fremder Natur. Allein der Begriff „Ziel- oder Zweckursache“ (*causa finalis*)<sup>2</sup> erscheint dem modernen Menschen merkwürdig. Wir betrachten Zwecke als Ergebnisse, nicht als Ursachen. Wir sehen sie als kontingente Endpunkte, die wir gewählt haben und die leicht anders hätten sein können. Für die vormoderne Denkweise war eine Zweckursache dagegen eine tatsächliche Ursache. Das heißt, die Finalität eines Objekts oder eines Menschen war in irgendeiner Weise in ihm selbst „angelegt“, sodass das „innere Ziel“ (*telos*) ein Ding oder eine Person „zog“ oder „anzog“. Thomas von Aquin prägte entsprechend die Rede von einem „rationalen Verlangen“ (in Bezug auf den Menschen) oder von einem „natürlichen Verlangen“ (in Bezug auf andere Dinge).<sup>3</sup> Für Thomas und für die christliche Tradition, in der er stand, haben Dinge und Menschen ein „Verlangen“ (*appetitus*) nach ihrem letztendlichen Ziel, das in ihrer Natur liegt. In diesem Beitrag möchte ich untersuchen, was es für unsere Spiritualität bedeuten könnte, wenn wir unseren Ausgangspunkt in demjenigen Telos nehmen würden, für das wir geschaffen sind – d.h., wenn wir das „Ende“ als Anfang bzw. das Telos zum Ausgangspunkt all dessen nehmen würden, was wir tun.

Zunächst einmal müssten wir die Überzeugung ernst nehmen, wonach dieses letztendliche Telos (die *causa finalis*) mit unserer gegenwärtigen Existenz verknüpft ist, – dass es also in irgendeiner Weise möglich ist, dieses letztendliche Ziel zu erkennen, weil es in unserem Wesen eingebettet und verankert ist. Nur wenn wir davon überzeugt sind, dass unser Gott als dieses Telos wirklich

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist eine Adaption von Boersma, *Seeing God*, 17–26.

<sup>2</sup> Im Folgenden wird der Begriff „causa finalis“ mit „Zielursache“, „Zweckursache“ oder „Finalursache“ übersetzt. Alle Begriffe werden synonym verwendet.

<sup>3</sup> Vgl. STh I–II, q. 1, a. 2.

in unserem Leben gegenwärtig ist, macht es Sinn, ihn zu unserem Ausgangspunkt zu machen.

Darin sind wir unmittelbar mit einer Herausforderung konfrontiert. Die Moderne hilft uns nicht dabei, dieses Ziel als Ausgangspunkt zu nehmen. Moderne Menschen sind unwillig, die Vorstellung zu akzeptieren, nach der das Telos einer Sache in seiner Natur liege. Francis Bacon, der mit seinem 1620 erschienenen *Novum Organon* zu den wichtigsten Architekten der Moderne gehört, verachtete die Finalursachlichkeit besonders. In seinem Anliegen, die experimentelle Wissenschaft zu etablieren, bestand er darauf, dass wir stets mit den Dingen beginnen sollten, wie wir sie vor uns haben, und der Art, wie wir sie mit den Sinnen erfassen. Er lehnte daher von vornherein die Vorstellung ab, wonach ein Zweck zur Natur der Dinge gehört. Der Begriff der „Zweckursache“, so schreibt er, ist „nicht nur nutzlos, sondern für die Wissenschaften geradezu schädlich; sie gilt nur für das menschliche Handeln.“<sup>4</sup> René Descartes war der Zweckursache gegenüber, im Blick auf ihre Nützlichkeit, ähnlich skeptisch eingestellt. Innerhalb eines mechanistischen Universums konnte er nicht erkennen, wo Ziel- oder Zweckursachen ihren Platz haben könnten. Descartes' so genannte „epistemische Demut“ findet sich u.a. in seinen *Meditationen über die Erste Philosophie* (1641):

„Ich weiß ja, dass meine Natur sehr schwach und beschränkt ist, diejenige Gottes aber unermesslich, unfassbar, unendlich. Darum weiß ich auch, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen mir unbekannt sind. Aus diesem einzigen Grund glaube ich auch, dass jene ganze Gattung von Ursachen, die man gern aus dem Zweck entnimmt, für die Gegenstände der Physik von gar keiner Bedeutung sind; denn es wäre verwegen, wenn ich die Absichten Gottes ausforschen zu können meinte.“<sup>5</sup>

Selbst wenn die Dinge einen finalen Zweck haben *sollten*, so ist Descartes skeptisch bezüglich der menschlichen Fähigkeit, diesen Zweck frei zu legen. Man bräuchte die Perspektive Gottes, um diesen Sinn der Dinge erkennen zu können. Die Bacon'sche und cartesianische Skepsis gegenüber der *causa finalis* haben zweifellos den Interessen der in dieser Zeit aufkommenden experimentellen Wissenschaft und Technik zugeeignet. Gleichzeitig bedeutete sie die Ablehnung der griechisch-philosophischen und der christlich-theologischen Traditionen.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Bacon, *Neues Organon*, II.2, hier: 281.

<sup>5</sup> Descartes, *Meditationes*, 143–145; vgl. Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, 10: „Wir wollen uns auch nicht dabei aufhalten, die Zwecke zu untersuchen, die Gott sich bei der Schaffung der Welt gesetzt hat, und wollen die Untersuchung der Zweckursachen gänzlich aus unserer Philosophie verbannen. Denn wir können uns nicht anmaßen Gottes Absichten dabei zu wissen.“

<sup>6</sup> Viel positiver charakterisiert diese Entwicklung Foster, *Christian Doctrine*, 446–468.

Die moderne Ablehnung der „sakramentalen Teleologie“ – d.h. die Ablehnung der Vorstellung, nach der es eine den weltlichen Dingen inhärente Verbindung zwischen ihnen (einschließlich des Menschen) und ihrem letztendlichen Sinn, Zweck bzw. Telos gibt – bedeutet einen Bruch zwischen der Weise, wie die Dinge erscheinen und ihrem eigentlichen Zweck. Anders ausgedrückt: Die experimentellen Wissenschaften des 17. Jahrhunderts verwarfen die christliche Annahme einer inhärenten (sakramentalen) Verbindung zwischen dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen und seinem letztgültigen Sinn. Mit den philosophischen Annahmen von Francis Bacon und René Descartes wurde es unmöglich, den letzten Sinn der Dinge (Gott selbst) zum Anfang des christlichen Lebens in der Welt zu machen. Warum? Man wollte nicht länger akzeptieren, dass der Mensch für die Gottesschau *bestimmt* sei – oder anders ausgedrückt, wollte man nicht mehr akzeptieren, dass es seinem rationalen Begehren naturgemäß sei, sich nach der Schau Gottes zu sehnen. Es ist nicht überraschend, dass diese Entwicklungen im 17. Jahrhundert parallel zur theologischen Vorstellung einer „reinen Natur“ (*pura natura*) aufkamen – einem Verständnis der natürlichen Welt als *rein* natürlich, ohne jede Verbindung zu einer göttlich vorgegebenen Zweckursache oder einem entsprechenden Ziel. Die Moderne hat die Vorstellung aufgegeben, dass der Zweck einer Sache mit ihrer Natur gegeben sein könnte. Da sämtliche Zwecke in dieser Perspektive menschlich „konstruiert“ sind und nicht mehr mit der Natur selbst (vor)gegeben, halten es viele für absonderlich, irgendwelche Zwecke jenseits der Vergnügungen zu suchen, welche die materielle und sinnliche Welt bietet.

Warum diese Ablehnung der „sakramentalen Teleologie“? Was ist es, historisch gesehen, das den Menschen veranlasst, das Telos der Dinge in seinem Umgang mit ihnen zu ignorieren? Warum nehmen wir dieses „Ende“, d.h. dieses Ziel, nicht mehr zum Anfang? Nach meinem Verständnis hat dies mit der allmählichen Verschiebung des westlichen Denkens weg von einer realistischen, partizipatorischen Metaphysik hin zu einer nominalistischen und atomistischen Sicht der Dinge zu tun.

Ich möchte kurz erläutern, was ich meine, wenn ich von einer „realistischen“ oder „nominalistischen“ Metaphysik spreche. Der Begriff einer „realistischen“ oder „partizipatorischen Ontologie“ lässt sich vielleicht am besten im Rückgriff auf C. S. Lewis erklären, der m.E. einer der größten christlichen Platoniker des 20. Jahrhunderts ist. In seinem Essay *Transposition* unterscheidet Lewis zwischen „Symbolismus“ und „Sakramentalismus“.<sup>7</sup> Die Beziehung von Sprache und Schrift, so argumentiert Lewis, ist eine symbolische. Die geschriebenen Zeichen existieren nur für das Auge, das gesprochene Wort für das Ohr. Zwischen

<sup>7</sup> Vgl. für die nachfolgenden Überlegungen Lewis, *Transposition*, 102.

ihnen besteht eine völlige Diskontinuität. Sie sind einander nicht ähnlich und keines von beiden verursacht das jeweils andere. Im Unterschied dazu konstituiert ein Bild, in seiner Darstellung der sichtbaren Welt, eine ganz andere Beziehung. Nach Lewis sind Bilder selbst Teil der sichtbaren Welt und repräsentieren diese nur, insofern sie an ihr teilhaben. Ihre „Sichtbarkeit“ entstammt derselben Quelle. Die Sonnen und Lampen in Bildern scheinen nur zu leuchten, weil echte Sonnen oder Lampen sie erhellen. Das Sonnenlicht in einem Bild ist also genau so wenig mit dem echten Sonnenlicht „verwandt“, wie das geschriebene Wort mit dem gesprochenen – es ist ein Zeichen. Trotzdem ist es auch mehr als ein Zeichen, denn in ihm ist das Bezeichnete tatsächlich in einer gewissen Weise gegenwärtig. Diese zweite Form von Beziehung nennt Lewis „sakramental“. Für Lewis impliziert eine sakramentale Beziehung reale Präsenz. Deshalb kann dieser Sakramentalismus als eine realistische Metaphysik bezeichnet werden. Die Ziel- oder Zweckursache – Gott selbst – ist in dieser Welt *wirklich* gegenwärtig. Ein solches Verständnis von Sakramentalität ist Teil einer langen Tradition. Gemäß der „sakramentalen Ontologie“ eines Großteils der christlichen Tradition ist die geschaffene Ordnung mehr als ein äußeres oder nominelles Symbol. Stattdessen ist sie ein Zeichen (*signum*), das auf eine größere Wirklichkeit (*res*) hinweist und an ihr *teilhat*. In einer realistischen oder partizipatorischen *Metaphysik* ist die ewige Idee (*res*) in den geschaffenen Dingen (*sacramentum*) real gegenwärtig. In einer sakramentalen Teleologie ist das Eschaton (unser letztendliches Ziel) in der Welt von Zeit und Raum bereits tatsächlich gegenwärtig.

Diese realistische Metaphysik der sogenannten „Great Tradition“ (der „großen Tradition“), die auf dem christlichen Platonismus aufbaut, wich in der frühen Neuzeit einer Perspektive, die Himmel und Erde, das Zeichen und seine Wirklichkeit, die finale Kausalität und die Art und Weise, wie wir unser Leben hier und jetzt leben, radikal voneinander trennte. Die Trennung von Natur und Übernatur – oder anders: zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Dingen, die Wilhelm von Ockham im 14. Jahrhundert philosophisch verfochten hat, trennt den Menschen von Gott als Finalursache, sodass innerweltliche „Ziele“ nur noch als rein menschliche Konstrukte verstanden werden können. Nach Ockhams Verständnis sind die Objekte der Welt um uns herum nicht mehr durch eine gemeinsame Ursprungsquelle miteinander verbunden. Adrian Pabst kommentiert in *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, dass bei Ockham die Beziehungen zwischen den einzelnen Wesen von den Beziehungen zu Gott getrennt sind. Die Dinge unterhalten reale (außermentale) Beziehungen untereinander, nicht wegen einer gemeinsamen Quelle, der sie untergeordnet sind, sondern auf der Grundlage ihrer intrinsischen Ähnlichkeit.<sup>8</sup> Für Ockham

<sup>8</sup> Vgl. Pabst, *Metaphysics*, 290.

mögen sichtbare Dinge einander ähnlich sein (wie bspw. die Ähnlichkeit, die eine Vielzahl von Katzen zueinander haben), aber das bedeutet nicht, dass ihnen die Strukturen (*exemplaria*) himmlischer Dinge eignen, die ihre kreatürliche Individualität erhalten.

Wilhelm von Ockhams Philosophie hat die ältere christlich-platonistische Annahme von ewigen Strukturen oder „Formen“, die sich in den Objekten der empirischen Welt um uns herum ausdrücken, entschieden abgelehnt. Seine philosophische Position, heute unter dem Stichwort „Nominalismus“ bekannt, zeitigte tiefgreifende Folgen für die christliche Spiritualität.<sup>9</sup> Am deutlichsten manifestierten sich diese im siebzehnten Jahrhundert bei Thomas Hobbes (1588–1679).<sup>10</sup> Hobbes' Buch *Leviathan* (1651), etwa dreißig Jahre nach Francis Bacons *Novum Organum* und zehn Jahre nach Descartes' *Meditationes* geschrieben, legt nahe, dass eine „sklavische“ Orientierung an der Philosophie des Aristoteles (anstelle der Orientierung an der Heiligen Schrift) die eigentliche Ursache der Religionskriege gewesen sei. Nach Hobbes ist die Wurzel des Problems Aristoteles' Behauptung, dass „Sein“ und „Essenz“ real existieren.<sup>11</sup> Er widerspricht der aristotelischen Philosophie, indem er darauf besteht, dass universelle Begriffe nur Worte sind und wir sie entsprechend behandeln sollten. Obwohl wir solche Begriffe – „Mensch“, „Pferd“ und „Baum“ – verwenden, drängt Hobbes seine Leser dazu, sich vor Augen zu halten, dass es sich dabei lediglich um den Namen „verschiedener Einzeldinge“ handelt, „der, betrachtet man sie alle zusammen, *allgemein* genannt wird“, wobei aber eigentlich „auf der Welt nichts allgemein [ist], außer den Namen, denn jedes benannte Ding ist individuell und einzeln.“<sup>12</sup> Anders ausgedrückt: Hobbes' Metaphysik folgt derjenigen Wilhelms von Ockham: Beide lehnen die Vorstellung ab, nach der sichtbare Wesen in realen Beziehungen mit unsichtbaren Dingen stehen.

Im Ergebnis sind für Hobbes „Gut“ und „Böse“ nur Worte, die wir jeweils dem zuordnen, was wir begehren oder verabscheuen.<sup>13</sup> Wir sollten uns auf po-

<sup>9</sup> Vgl. ausführlicher in Boersma, *Heavenly Participation*, 79–81.

<sup>10</sup> Für die nachfolgenden Überlegungen bin ich besonders Matthew Levering, Scott Hahn und Benjamin Wiker zu Dank verpflichtet. Vgl. Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 108–118; Hahn / Wiker, *Politicizing the Bible*, 285–393.

<sup>11</sup> Vgl. Hobbes, *Leviathan*, IV.46.

<sup>12</sup> Ebd. I.4, hier: 26. Vgl. Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 108f; Hahn / Wiker, *Politicizing the Bible*, 301f.

<sup>13</sup> Vgl. Hobbes, *Leviathan* I.6, hier: 41: „[W]as auch immer das Objekt des Triebes oder Verlangens eines Menschen ist: Dieses Objekt nennt er für seinen Teil *gut*, das Objekt seines Hasses und seiner Abneigung *böse* und das seiner Verachtung *verächtlich* und *belanglos*. Denn die Wörter gut, böse und verächtlich werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist. Es gibt auch keine allgemeine Regel für Gut und Böse, die aus dem Wesen der Objekte selbst entnommen werden

litische Autoritäten verlassen – nicht auf universelle, aristotelische Wahrheitsansprüche –, um Recht und Unrecht zu bestimmen.<sup>14</sup> Hobbes zufolge wäre die Kirche niemals in der Lage gewesen, die Autorität des Königs außer Kraft zu setzen, wenn sich die christliche Tradition einfach an die Schrift statt an Aristoteles gehalten hätte.<sup>15</sup> Er schließt daraus, dass es nur eine Lösung gibt, um die angemessene Rolle des Königs gegenüber der päpstlichen Macht wiederherzustellen: eine angemessene Lektüre der Heiligen Schrift unter der Autorität des königlichen Souveräns, dem allein die Autorität gegeben ist, zu bestimmen, was die Heilige Schrift verlangt.<sup>16</sup> Für Hobbes sollten wir die Vorstellung aufgeben, dass Irdisches mit Himmlischen verbunden ist. In der Moderne ist die realistische, partizipatorische Metaphysik der Großen Tradition zunehmend einer nominalistischen, atomistischen Sicht der Wirklichkeit gewichen. Während sich dabei die Horizonte des Menschen in sich selbst verschlossen, schien es zunehmend verfehlt, das Telos zum Ausgangspunkt menschlichen Lebens und Strebens zu machen.

### Auf der Suche nach dem Antlitz Gottes: Anselm's Proslogion

Im Kontrast dazu soll nun der Frage nachgegangen werden, wie in einer vor-modernen Gesellschaft das letztendliche Telos (d.h. Gott selbst) als Anfang bzw. Ausgangspunkt einer christlichen Spiritualität wirkte. Besonders deutlich nachvollziehbar wird dies im Blick auf den Heiligen Anselm von Canterbury (1033–1109). Nur wenige Theologen haben so überzeugend wie er gezeigt, wie die Gottesschau – die Schau des jenseitigen Gottes – zur Ziel- bzw. Zweckursache werden kann, die den Menschen innerlich antreibt und damit den Ausgangspunkt seines geistlichen Lebens bildet. Anselms *Proslogion*, geschrieben im Jahr 1078, ist vor allem wegen seines philosophischen Arguments für die Existenz Gottes bekannt – dem so genannten ontologischen Gottesbeweis. Die Lektüre dieser Schrift verdeutlicht, dass dieser Gottesbeweis keine abstrakte

---

kann. Sie entstammt vielmehr dort, wo es keinen Staat gibt, der Person des Menschen oder im Staat der Person, die ihn vertritt, oder aber einem Schiedsrichter oder Richter, den einige Menschen durch Übereinstimmung einsetzen und dessen Urteil sie zur Richtschnur machen“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>14</sup> Nacht Hobbes ist es der Begriff der „getrennten Essenzen“, die auf der eiteln Philosophie des Aristoteles fußen, und „mit leeren Namen vor dem Gehorsam gegen die Gesetze ihres Landes abschrecken wollen, so, wie die Menschen Vögel vom Getreide mit einem leeren Wams, einem Hut und einem Krückstock abschrecken.“ Ebd. IV.46, hier: 514.

<sup>15</sup> Vgl. Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 109f.

<sup>16</sup> Ebd. 109. Vgl. Hobbes, *Leviathan*, III.33.

Übung ist. Vielmehr ist er Teil von Anselms persönlich-existentieller Suche nach Gott (d.h. der Gottesschau) als Telos seines Lebens. Anselm mag von der „Torheit des Unglaubens“ in Versuchung geführt worden sein, aber er weigerte sich, die Suche nach dem Telos, für das er geschaffen wurde, aufzugeben, und so ruft er schon im ersten Kapitel: „[U]m dich zu schauen bin ich erschaffen worden – doch noch habe ich nicht getan, wozu ich erschaffen wurde.“<sup>17</sup> Anselm war überzeugt, dass seine Identität im Telos der Gottesschau liegt. Anders formuliert könnte man auch sagen, es war seine „sakramentale Weltsicht“, die es ihm ermöglichte, die Gottesschau als seine eigene Zweckursache zu suchen. Entsprechend ist sein Umgang mit der Gottesschau ein Beispiel für einen sakramentalen, vormodernen Umgang mit der menschlichen Existenz.

Im Verlauf des gesamten *Proslogions* ist der Benediktinerabt von Bec in Frankreich auf der Suche nach Gott, den er berühmterweise als „etwas [...]“, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*]<sup>18</sup> beschreibt.<sup>19</sup> Anselm beginnt das erste Kapitel seiner Abhandlung mit dem Versuch, den Leser zur Kontemplation Gottes zu ermutigen:

„Tritt ein in das Kämmerlein deines Geistes, schließe alles aus, außer Gott und dem, was dir hilft, ihn zu suchen, und, nachdem die Tür geschlossen ist, suche ihn. Sprich nun, mein ganzes Herz, sprich nun zu Gott: Ich suche dein Antlitz, Herr, Dein Antlitz suche ich [vgl. Ps 27,8]. Wohlan denn, nun auch Du, Herr, mein Gott, lehre mein Herz, wo und wie es Dich suchen soll, wo und wie es Dich finden soll.“<sup>20</sup>

Indem er sich Psalm 27 zuwendet, nimmt Anselm seine Leser mit auf eine Pilgerreise zum Gipfel der menschlichen Existenz, zu einer Begegnung mit Gott von Angesicht zu Angesicht.

Auf seiner Suche nach Gott bittet Anselm diesen betend, dass er sich ihm offenbare.<sup>21</sup> Anselm identifiziert Gott sofort als denjenigen, der in „unzugäng-

<sup>17</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion* c. 1, hier: 17.

<sup>18</sup> Ebd. c. 2, hier: 22f.

<sup>19</sup> In syllogistischer Form komprimiert lautet Anselms ontologischer Gottesbeweis wie folgt: Das, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ existiert in unserem Geist. Aber es ist „größer“ in Realität zu existieren als „nur“ im Verstand, deshalb muss das, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ in Wirklichkeit existieren. Vgl. ebd. c. 1–4, hier: 21–27.

<sup>20</sup> Ebd. c. 1, hier: 15.

<sup>21</sup> Vgl. den berühmten Kommentar von Anselm: „Ich suche ja auch nicht zu verstehen, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen [*credo ut intelligam*]. Denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaube, werde ich nicht verstehen.“ Ebd. c. 1, hier: 20f. Gregory Schufreider kommentiert diese Stelle mit Recht: „Wir können nicht davon ausgehen, dass die Tatsache, dass Anselms Gottesbeweis von Gebeten ein- und ausgeleitet wird, für diesen als Beweis irrelevant ist, noch können wir davon ausgehen, dass die Vernunft einfach den christlichen

lichem Licht [*lux inaccessibilis*]<sup>22</sup> lebt (vgl. 1 Tim 6,16). Aber wie kann er überhaupt zu seinem Telos gelangen, seinem letztendlichen Ziel, Gott zu schauen, wenn dieser in unnahbarem Licht wohnt? „[W]er wird mich leiten und in es hineinführen, damit ich Dich in ihm sehe?“<sup>23</sup> Anselm ringt mit der Frage, wie man von der sinnfälligen Welt in das transzendente Reich Gottes gelangen könne. Manchmal scheint er daran zu verzweifeln, ob er jemals in dieses göttliche Licht eintreten können wird, da er Gott noch nie gesehen hat und letztlich nicht einmal weiß, wonach er sucht: „Niemals habe ich Dich gesehen, Herr, mein Gott, ich kenne Dein Antlitz nicht. Was soll er tun, höchster Herr, was soll er tun, dieser Dein Verbannter, fernab von Dir?“<sup>24</sup> Dennoch bekennt Anselm, dass er sich nach nichts Geringerem als Gott selbst sehnt. Gott zu schauen, ist die Bestimmung, für die er geschaffen wurde – und als Folge davon begibt sich Anselm auf die Suche nach Gott in der Überzeugung, dass – ganz gleich, wie sehr er auch kämpfen muss, um dorthin zu gelangen – das letztendliche Ziel, für das er geschaffen wurde, die Gottesschau selbst ist.

Das Licht ist nur sichtbar, wenn es den sehenden Menschen erleuchtet. Um es mit der Terminologie zu sagen, die ich – weiter oben – im Zusammenhang mit C. S. Lewis verwendet habe: Die sakramentale Wirklichkeit (*res*) des Telos muss sich in kreatürlicher Gestalt (*sacramentum*) offenbaren, wenn die Teilhabe an ihr möglich sein soll. Anselm anerkennt diese Abhängigkeit von der göttlichen Selbstoffenbarung: „[L]ehre mein Herz, wo und wie es Dich suchen soll, und wo und wie es Dich finden soll. [...] Lehre mich, Dich zu suchen, und zeige Dich dem Suchenden, da ich Dich weder suchen kann, wenn Du es nicht lehrst, noch finden, wenn Du Dich nicht zeigst.“<sup>25</sup> Und er fügt im darauffolgenden zweiten Kapitel eine Bitte nach dem Rechten Verständnis an: „So denn, Herr, der Du die Glaubenseinsicht schenkst, gib mir, soweit Du es für nützlich erachtest, dass ich verstehe, dass Du bist, wie wir es glauben, und dass Du das bist, was wir glauben.“<sup>26</sup> An dieser Stelle formuliert Anselm seine berühmte gewordene „Definition“ Gottes: „Und zwar glauben wir [*credimus*], dass Du etwas bist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.“<sup>27</sup> Anselm versucht nicht, rational zu argumentieren, wie Gott ist. Er bekennt, dass

---

Glauben verteidigt, als hätte sie nicht selbst ein Interesse an ihrer eigenen theologischen Grundlage durch die Erzählung, die die Gebete liefern.“ Schufreider, *Confessions*, 100 (Eigene Übersetzung).

<sup>22</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion* c. 1, hier: 14f.

<sup>23</sup> Ebd. c. 1, hier: 15.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. c. 1, hier: 15; 21.

<sup>26</sup> Ebd. c. 2, hier: 21.

<sup>27</sup> Ebd. c. 2, hier: 21–23.



Gott alles unendlich übersteigt, was sich der menschliche Verstand vorstellen könnte – ein Bekenntnis, das, wie er weiß, im Glauben begründet ist. Sowohl Anselms Argument, dass dieser Gott existiert, als auch seine eigene, persönliche Suche nach ihm sind daher völlig abhängig von Gott und seiner göttlichen Offenbarung, die sein Verstehen aufhellen.<sup>28</sup>

Anselms Traktat ist ein „mystisches Handbuch“, das wie so viele andere theologische Werke des mittelalterlichen Christentums den Leser zur Gottesbetrachtung führen möchte. Das rationale Argument, das Anselm für die Existenz Gottes anführt, ist nur innerhalb einer Beziehung sinnvoll, in der Gott das Verständnis erleuchtet und in welcher der Gläubige sich zutiefst danach sehnt, Gott zu schauen.<sup>29</sup> Tatsächlich *konstituiert* das wachsende Verständnis selbst – für Anselm – gleichsam die Antwort auf seine Bitte, Gott schauen zu dürfen. Weit davon entfernt, ein autonomes, rein natürliches oder rationalistisches Bestreben zu sein, die Existenz Gottes durch einen „ontologischen Gottesbeweis“ zu sichern, ist Anselms Traktat vielmehr eine mystagogische Übung, die den Leser an die Hand nimmt und „zur Betrachtung Gottes [*ad contemplandum deum*]“<sup>30</sup> führen will. Von Anfang an erkennt der heilige Anselm, dass er von der sakramentalen Wirklichkeit des göttlichen Lichts abhängig ist, welches in seine geschöpfliche Existenz hineinfließt. Das „Ende“ (*telos*) muss sich selbst offenbar machen, damit wir es zum „Anfang“ nehmen können.

So ist die „Kontemplation“ – die Ausrichtung des menschlichen Geistes auf Gottes Wesen – der eigentliche „Sinn“ von Anselms rationalem Argument für die Existenz Gottes. Das spirituelle Ziel des Traktats ist es, seine Leserschaft zu derjenigen Final- oder Zielursache zu führen, die selbst zu ihnen gekommen ist und sie nun von innen her anzieht. Dieses Ziel der Kontemplation steht ganz im Einklang mit der letztendlichen Hoffnung der Gottesschau. Nach Anselm werden die Menschen vollkommen auf das Wesen Gottes ausgerichtet sein, wenn die Heiligen in sein Licht eintreten und ihn in Herrlichkeit schauen. Die heute zugängliche Kontemplation Gottes (*contemplatio dei*) ist daher eine vorläufige oder initiale Art und Weise, Gott zu schauen (*visio dei*). Sie hat auf sakramentale Weise Teil an der ultimativen Wirklichkeit der Gottesschau.

Mit dem *Proslogion* will Anselm also nicht einfach ein Argument für die Existenz Gottes vorbringen; es ist unplausibel anzunehmen, dass er sich überhaupt auf ein „rein rationales Argument“ gestützt hätte, da ein solches Argu-

<sup>28</sup> Vgl. Schufreider, *Confessions*, 109f.

<sup>29</sup> Jacob H. Sherman behauptet zu Recht, dass der „anbetende Intellekt [engl. *adorative intellect*]“ bei Anselm der „Schlüssel“ ist, um unterschiedliche zentrale, aber scheinbar disparate Elemente seines Denkens zusammenzuhalten, über die Kritikerinnen und Kritiker sonst stolpern. Vgl. Sherman, *Partakers of the Divine*, 76.

<sup>30</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion* Pr., hier: 8f.

ment den neutralen Grund der reinen Natur (*pura natura*) voraussetzt. Dagegen ist für Anselm klar, dass ein rationales Argument für die Existenz Gottes nur im Kontext des Bekenntnisses Sinn macht, dass der transzendente Gott in allen Dingen sakramental gegenwärtig ist: „Denn gestern, heute und morgen sind nichts anderes, als in der Zeit sein; Du aber bist weder an einem Ort noch in einer Zeit, obwohl nichts ohne Dich ist, sondern alles in Dir. Nichts nämlich umschließt Dich, du aber umschließest alles.“<sup>31</sup> Anselm bekennt hier, dass Gott alles umfasst und in allem gegenwärtig ist. Dieser Glaube an die „Teilhabe [engl. *participation*]“ aller geschaffenen Dinge am Sein Gottes schließt ein *rein* rationales Argument für die Existenz Gottes von vornherein aus.<sup>32</sup> Alle wirkliche Gotteserkenntnis gehört zur Kontemplation Gottes, die wiederum eine Vorwegnahme der finalen Gottesschau ist.

Anselm weiß, dass sein Verständnis von Gott recht unzulänglich ist. Auch nachdem er seinen Gottesbeweis vorgetragen hat, geht seine Reise ins göttliche Licht weiter. Oder anders gesagt: Anselm erweckt den Eindruck, dass er darin kaum Fortschritte gemacht hat. Vielmehr bekennt er erneut seine Blindheit – „Zum Licht Gottes hin versuchte ich mich zu erheben und fiel zurück in meine Finsternis.“<sup>33</sup> – und wendet sich noch einmal Psalm 27 zu und bittet Gott:

„Hilf mir Du, Herr, um Deiner Güte willen. Dein Antlitz habe ich gesucht, Dein Antlitz, Herr, will ich suchen, wende Dein Antlitz nicht von mir [vgl. Ps 27,8]. Hebe mich von mir zu Dir empor, reinige, heile, schärfe, erleuchte das Auge meines Geistes, damit es Dich schaue. Möge meine Seele ihre Kräfte sammeln und sich mit ihrem ganzen Verstand auf Dich richten Herr. Was bist Du, Herr, was bist Du, als was wird Dich mein Herz verstehen?“<sup>34</sup>

Anselm hat sein Verstehen mit der Wahrheit verbunden, Gott existiert, vermag aber darin nur zu bekennen, *dass* Gott ist und nicht, *was* Gott ist. Der Wunsch des Psalmisten, die sakramentale Realität des Antlitzes Gottes schauen zu können, belebt noch immer jede Faser von Anselms Wesen, und er tut dies bis zum Ende der Abhandlung.

<sup>31</sup> Ebd. c. 19, hier: 57.

<sup>32</sup> Auch wenn Anselm offensichtlich seine Frustration über seine Unfähigkeit, Gott zu sehen, zum Ausdruck bringt, anerkennt er, dass er existiert, indem er in das Licht der Gottesschau eingehüllt ist: „[...] wie fern bist Du von meinem Blick, der ich dem Deinen so gegenwärtig bin. Überall bist Du ganz anwesend – und ich sehe Dich nicht. In Dir bewege ich mich und bin ich [vgl. Apg 17,28] – und kann Dir nicht nahe kommen. In mir und um mich bist Du – und ich fühle dich nicht.“ Ebd. c. 16, hier: 51.

<sup>33</sup> Ebd. c. 18, hier: 53.

<sup>34</sup> Ebd. c. 18, hier: 55.

Gottes Licht ist unnahbar, weil er selbst außerhalb unserer Vorstellungskraft und unseres Verständnisses liegt. Anselm ist frustriert, weil genau die „Definition“ Gottes, die er benutzt hat, um Gottes Existenz zu beweisen, unzulänglich ist. Anselm ist gezwungen, anzuerkennen, dass Gott nicht nur dasjenige ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sondern sogar jenseits des menschlichen Denkens selbst liegt: „Demnach, Herr, bist Du nicht nur [etwas], über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern etwas Größeres, als gedacht werden kann [*Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed quiddam maius quam cogitari possit*].“<sup>35</sup> Anselm anerkennt, dass seine anfängliche Beschreibung Gottes nicht ausreicht. Gott ist nicht nur das größte Wesen, das wir uns erträumen können. Wahrheitsgetreu über Gott zu sprechen, bedeutet zu erkennen, unsere affirmative (kataphatische) Rede über Gott greift zu kurz, sodass wir in Übereinstimmung mit der negativen (apophatischen) Tradition das Scheitern der menschlichen Sprache zugeben und bekennen, dass Gottes Licht unzugänglich ist. Gott bleibt in Dunkelheit gehüllt. So werden wir uns – nach Anselm – erst im Himmel des dreieinen Gottes als *unum necessarium* (vgl. Lk 10,42) erfreuen und die Fülle der Freude erfahren.<sup>36</sup> Erst im Himmel wird unser Mangel an Verständnis und intellektueller Befriedigung der Fülle von Wissen, Liebe und Freude weichen. Erst in den letzten Kapiteln des *Proslogion* (c. 24–26), in denen Anselm die Aussicht auf ein himmlisches Verstehen, eine himmlische Liebe und Freude anpreist, stellt er sich wirklich die erfolgreiche Vollendung seines Aufstiegs zur sakramentalen Realität der Gottesschau vor.

Wir heute können es nicht besser machen als Anselm. Es ist nicht möglich, ein rein rationales Argument vorzulegen, das erklärt, warum die Gottesschau an der Basis des christlichen Lebens liegen sollte. Die „reine Vernunft“ erklärt nicht, warum wir das Ende zum Anfang nehmen sollten. Anselm nimmt uns jedoch auf eine mystagogische Pilgerreise mit, die ihre eigene Überzeugungskraft hat. Seine betende Suche nach Gott überzeugt nicht aufgrund eines rein rationalen Arguments für die Existenz Gottes – vielmehr ist das *Proslogion* überzeugend, weil Anselm im Glauben dem Licht des Antlitzes Gottes begegnet ist. Wer im Glauben auch nur flüchtig einen Blick auf den Gott erhascht hat, der unsere Ziel- bzw. Zweckursache ist, kann nicht anders, als das Licht seiner Gegenwart zum Ausgangspunkt des eigenen Lebens zu machen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Ebd. c. 15, hier: 48f.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. c. 23. Vgl. die Diskussion in Ortlund, *Beatific Vision*, 218f.

<sup>37</sup> Aus dem Amerikanischen von Oliver Dürr und Heiko Krenz.

## Literaturverzeichnis

- Anselm von Canterbury, *Proslogion. Anrede*. Lateinisch / Deutsch. Übers., Anm. und Nachwort von Robert Theis. Ditzingen 2005.
- Bacon, Francis, *Neues Organon*. Lateinisch / Deutsch. Teilband 2. Hg. von Wolfgang Krohn. Hamburg <sup>3</sup>2009.
- Boersma, Hans, *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Grand Rapids, Michigan 2011.
- , *Seeing God; The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids, Michigan 2018, 17–26.
- Descartes, René, *Die Prinzipien der Philosophie. Übers. und erläutert von Artur Buchenau*. Hamburg <sup>7</sup>1965.
- , *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch / Deutsch. Übers. und hg. von Gerhart Schmidt. Ditzingen 1986.
- Foster, Michael B., *The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science*. In: *Mind* 43 (1934), 446–468.
- Hahn, Scott / Wiker, Benjamin, *Politizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*. New York 2013.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. und eingel. von Irving Fetscher. Übers. von Walter Euchner. Frankfurt a.M. 1984.
- Ortlund, Gavin, *Ascending Toward the Beatific Vision: Heaven as the Climax of Anselm's Proslogion*. Unveröffentlichte PhD Dissertation. Fuller Theological Seminary 2016.
- Levering, Matthew, *Participatory Biblical Exegesis*. Notre Dame, Indiana 2008.
- Pabst, Adrian, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids, Michigan.
- Schufreider, Gregory, *Confessions of a Rational Mystic: Anselm's Early Writings*. West Lafayette, Indiana 1994.
- Sherman, Jacob H., *Partakers of the Divine: Contemplation and the Practice of Philosophy*. Minneapolis 2014.

# Gottes radikale Gabe und die menschliche Individualität

## Zur Gott-Welt-Beziehung im Licht von Jakobus 1,17f

*Silvianne Aspray*

Wenn uns die Corona-Pandemie etwas gelehrt hat, dann das, dass unsere Pläne nichts mehr als Pläne sind.<sup>1</sup> Viele davon wurden ohne Weiteres über den Haufen geworfen, was allseits zu großer Verunsicherung führte. Denn auch wenn wir manchmal über unsere vollen Agenden seufzen: Sie geben uns dennoch Sicherheit, und das Gefühl, dass wir unsere Zukunft irgendwie unter Kontrolle haben. Die Pandemie und die Planungsunsicherheit, die sie mit sich brachte, war darum eine heilsame Erinnerung an die Mahnung im Jakobusbrief, dass wir stets unter einem Vorbehalt planen sollen, dem sogenannten „jakobäischen Vorbehalt“. Der Jakobusbrief richtet sich an Menschen, die große Pläne machen:

„Nun zu euch, die ihr sagt: ‚Heute oder spätestens morgen werden wir in die und die Stadt reisen! Wir werden ein Jahr lang dort bleiben, werden Geschäfte machen und werden viel Geld verdienen!‘ Dabei wisst ihr nicht einmal, was morgen sein wird! Was ist schon euer Leben? Ein Dampfwölkchen seid ihr, das für eine kleine Weile zu sehen ist und dann wieder verschwindet. Statt solche selbstsicheren Behauptungen aufzustellen, solltet ihr lieber sagen: ‚Wenn der Herr es will, werden wir dann noch am Leben sein und dieses oder jenes tun‘“ (Jak 4,13–15)<sup>2</sup>.

Es gibt Menschen, denen ein vom Jakobusbrief inspiriertes „so Gott will“ wie von selbst über die Lippen kommt, jedes Mal, wenn sie über ihre Pläne reden. Dass sie ihre Zukunft nicht selbst in Händen halten, ist ihnen gewissermaßen in Fleisch und Blut übergegangen. Ich finde das eindrücklich und möchte von diesen Menschen lernen, denn ihre Haltung (im „so Gott will“) ist eine Vertrauenshaltung. Vertrauend zu wissen, dass wir auf Schritt und Tritt auf die lebensgebende Großzügigkeit unseres Schöpfers angewiesen sind und dass Gott unsere Zeit und unsere Pläne in seinen Händen hat: das ist eine Haltung, die viel mit unserem Gebet zu tun hat, und zwar gewissermaßen in beide Richtungen. Eine solche Vertrauenshaltung ist ein fruchtbarer Boden für unser Beten, und gleichzeitig ist eine solche Haltung gewissermaßen selbst ein ständiges

---

<sup>1</sup> Die Vortragform wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Dieses Zitat wurde der *Neuen Genfer Übersetzung* entnommen. Alle folgenden Bibelzitate sind der *Zürcher Bibel* entnommen.

Gebet: dass unser Unterbewusstsein sich ständig daran erinnert, dass alles, was wir haben, zu jeder Zeit von Gott kommt und dies dankbar empfängt.

Um diese Vertrauenshaltung soll es im Folgenden gehen. Genauer ausgedrückt soll es darum gehen, in welcher Beziehung wir als Geschöpfe zu Gott stehen. Denn wenn wir beten, dann setzen wir immer eine solche Gott-Welt-Beziehung voraus, sonst würden wir uns nicht an Gott wenden. Die Frage ist aber, wie wir uns diese Beziehung zwischen uns und Gott vorstellen. Ein solches Verständnis der Gott-Welt-Beziehung ist ein zentraler erster Schritt, wenn wir uns über die theologischen Grundlagen des Gebets Gedanken machen. Als Basis für die folgenden Reflexionen dient Jakobus 1,17–18 und Nikolaus von Kues' Auslegung dieser Verse.

### Die Einzigartigkeit und Asymmetrie der Gott-Welt-Beziehung

Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist anders als jede andere Beziehung, in der wir stehen: Wir sind Geschöpfe, Gott ist Schöpfer. Wir sind endlich, Gott ist ewig. Wir sind begrenzt in unseren Möglichkeiten, begrenzt in Raum und Zeit, Gott ist unbegrenzt. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist also charakterisiert durch eine fundamentale Asymmetrie. Diese Asymmetrie ist so grundlegend, dass man sagen kann: Die Welt würde nicht existieren ohne Gott. Umgekehrt ist dies jedoch nicht der Fall: Gott könnte auch ohne die Welt existieren. Das ist es, was der breite Strom der christlichen Tradition (die „Great Tradition“<sup>3</sup>, wie sie Hans Boersma nennt) durch die Jahrtausende lehrt. Mit anderen Worten: Die Beziehung zu Gott ist das Fundamentalste für die Existenz der Welt, aber Gottes Beziehung zur Welt ist für ihn nicht gleich fundamental. Gott hätte auch Gott sein können ohne seine Schöpfung; Gott „gewinnt“ streng genommen nichts dabei, dass er das Universum hervorbringt. Die Schöpfung hingegen könnte nicht Schöpfung sein ohne Gott! Das bedeutet, dass die Welt nicht notwendig existiert. Dass sie existiert, ist ein Entscheid Gottes. Natürlich ist die hypothetische Frage, ob Gott auch ohne die Welt hätte sein können in gewisser Weise müßig. Faktisch *hat* Gott das Universum erschaffen. Was aber mit dieser Frage auf dem Spiel steht, ist die Frage, ob die Schöpfung eine notwendige Voraussetzung für Gottes „Gott-Sein“ ist; dass Gott also ohne Schöpfung nicht Gott wäre. Wenn wir dies sagten, würden wir ein Abhängigkeitsverhältnis voraussetzen, so dass Gott quasi hätte schöpfen *müssen*, um sich selbst zu sein. Eine solche Notwendigkeit ist allerdings zu unterscheiden von einem Entscheid, der zu Gottes Charakter passt.

<sup>3</sup> Vgl. Boersma, *Heavenly Participation*, passim, hier: xi.

Selbstverständlich gehört es zu Gottes Wesen schöpferisch und kreativ zu sein. Genau darum ist es so wichtig und hilfreich zwischen einer Notwendigkeit – in der Gott gewissermaßen unter Zugzwang steht – und einer Angemessenheit – mit der wir bekennen, dass Gott schöpfend und kreativ sein will – zu unterscheiden.

Als sich Gott dazu entschied, das Universum zu erschaffen, war Gottes Motivation eine rein altruistische. Gott brauchte die Welt nicht, um sich zu verwirklichen oder zu vervollkommen. Im Gegenteil: Gott wollte, dass die Welt an seiner Güte teilhat, schlicht aufgrund seiner unvergleichlichen Großzügigkeit. Die Welt hat nicht den Zweck irgendein göttliches Bedürfnis zu befriedigen. Der Sinn der Schöpfung ist vielmehr, dass sie Zeugnis von Gottes Großzügigkeit gibt. Die Welt ist also ganz und gar abhängig von Gott – ganz im Unterschied zu Gott, der schon in sich selbst vollkommen ist.

Eine biblische Zusammenfassung genau dieser Vorstellung finden wir auch im Jakobusbrief. Im ersten Kapitel steht dort:

„Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Himmelslichter, bei dem es keine Veränderung und nicht die Spur eines Wandels gibt.

Aus freiem Willen hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, damit wir gleichsam die Erstlinge seiner Geschöpfe seien“ (Jak 1,17–18).

Diese beiden Verse sind sehr dicht, doch ganz grundsätzlich drückt Jakobus hier aus, dass alles von Gott kommt. Paulus formuliert diese Einsicht ganz ähnlich im 1. Korintherbrief: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1 Kor 4,7). Ist nicht alles, was wir haben, ein Geschenk Gottes? Ein Geschenk, das Gott uns macht, obwohl Gott selber ewig und unwandelbar ist und ihn niemand zu diesem Geschenk drängt. Weiterhin betont Jakobus, dass Gott uns „aus freiem Willen“ geschaffen hat, durch Christus, das Wort der Wahrheit (Christus der *Logos*). Schöpfung und Christologie sind hier untrennbar. Für Jakobus – und im Übrigen auch für Johannes, wenn wir zum Beispiel an das erste Kapitel seines Evangeliums denken – ist das selbstverständlich.

Wenn Gott etwas außerhalb von sich selbst erschafft, dann tut er dies, weil er in sich selbst Beziehung ist. In Gott gibt es eine schaffende, kreative Bewegung: der Vater zeugt den Sohn, er verschenkt sich ihm gewissermaßen. Und der Sohn gibt sich durch den Geist dem Vater zurück. Das ist die Bewegung der Trinität. Die Ruhe, in der Gott in sich ruht, ist keine langweilige Ruhe und kein Stillstand, sondern eine Ruhe voller Kraft, Kreativität und Beziehung. Das ist es, was uns die Lehre von Gottes Dreieinigkeit lehrt. Wenn Gott kreativ wird außerhalb seiner selbst, dann geschieht das aus derselben Kreativität heraus, die

schon in ihm selbst ist. Wenn Gott das Universum schafft, dann tut er das in Kontinuität mit derselben Bewegung, in welcher der Dreieinige lebt. Entsprechend ist es angemessen und passend, dass Gott etwas außerhalb seiner selbst erschafft. Es passt zu Gottes Charakter, dass er schaffend in Beziehung zum Universum tritt, weil er schon in sich selbst, als Dreieinigkeit, Beziehung und Kreativität ist: der Vater zeugt den Sohn, der im Geist zum Vater zurückkehrt.

*Zusammengefasst* haben wir mit der Einsicht begonnen, dass sich im Gebet eine bestimmte Vorstellung unserer Beziehung zu Gott ausdrückt und dass es darum im Hinblick auf eine Theologie des Gebetes sinnvoll ist, uns über den Charakter dieser der Gott-Welt-Beziehung Gedanken zu machen. Der Jakobusbrief drückt etwas von dieser Beziehung aus, wenn er sagt, dass „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk“ von Gott kommen; alles was wir haben. Doch Gott, so haben wir auch gesehen, braucht sich nicht in seiner Schöpfung zu verwirklichen; Gott wäre zutiefst wirklich auch ohne die Schöpfung. Und dennoch erschafft Gott das Universum aus seiner Großzügigkeit heraus. Seine innergöttliche Kreativität – das liebende Beziehungsgeflecht der Dreieinigkeit – überfließt aus sich heraus und erschafft die Welt aus purer Gnade. In einem weiteren Schritt möchte ich nun fragen: Was bedeutet es für die Welt, dass sie in einer asymmetrischen Beziehung zu Gott steht?

### Gottesbeziehung und Individualität: Bedrohung oder Ermöglichung?

Was bedeutet es für unser menschliches Selbstverständnis, dass wir ganz radikal abhängig sind von Gott? Raubt uns eine solche Abhängigkeit etwas von unserer Würde? Können wir als Individuen noch ganz uns selber sein, wenn wir als einzelne und auch alle zusammen so radikal von Gott abhängen? Solche Fragen können ganz persönliche Fragen sein, aber sie haben auch eine geistesgeschichtliche Relevanz. Es ist typisch für ein aufgeklärtes, modernes Selbstbewusstsein, jeder Abhängigkeit kritisch gegenüberzustehen – und besonders einer Abhängigkeit von Gott.

Seit der Aufklärung ist die Idee, dass die Entdeckung der Würde des Individuums mit der Ablösung des Selbst von Gott einhergeht, tief im modernen Selbstverständnis verankert. Die Idee also, dass wir als Menschen unser Potential nur voll entfalten können, wenn wir unabhängig von Gott sind: dass wir es nur als „Selbst-Ständige“ radikal wagen können, zu wissen, zu erschaffen und zu entdecken.<sup>4</sup> Jedes Kind, das sich mit dem Thema Mittelalter und dem

<sup>4</sup> Siehe zum Beispiel Immanuel Kants programmatische Schrift von 1784: *Was ist Aufklärung?* Vgl. Kant, *Aufklärung*, passim.



Anfang der modernen Welt und ihrer Naturwissenschaften auseinandersetzt, bekommt diese Geschichte vorgetragen: Als Gesellschaft mussten wir zuerst die „religiösen Scheuklappen“ ablegen, bevor der wissenschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt möglich wurde. Das Problem dieser Geschichte ist, dass sie implizit davon ausgeht, dass Gott uns unsere Kreativität, unsere Wissenskraft und unseren Entdeckergeist streitig machen würde; dass Gott uns solche Freuden nicht erlaube, weil sie ihm vorbehalten sein sollen usw. Diese Geschichte ist jedoch höchst fragwürdig und historisch nicht haltbar.

Die Asymmetrie in der Beziehung zwischen Gott und Welt – die wir weiter oben besprochen haben – bedeutet, dass wir Gott nichts streitig machen können und Gott uns nichts streitig machen muss, und zwar gerade weil er ja der Geber aller Gaben ist! Und zu diesen Gaben gehören nicht zuletzt auch unsere Kreativität, unsere Wissenskraft, unser Entdeckergeist, und noch vieles mehr. Wir stellen uns Gott zu klein vor, wenn wir davon ausgehen, dass wir in irgendeiner Konkurrenzbeziehung zu ihm stehen könnten. Gott ist transzendent und das bedeutet, dass er gewissermaßen in einer anderen Liga spielt als wir. Wir können ihm den Ball nicht abjagen. Wenn wir etwas entdecken, schmälert das Gottes Ehre in keiner Weise – im Gegenteil, unser Entdeckergeist ist selber Zeugnis von Gottes Großzügigkeit!<sup>5</sup> Das heißt nun aber, dass die neue Wertschätzung für die Kreativität und Individualität eines jeden Menschen, welche die Neuzeit mit sich brachte, nicht notwendigerweise mit einer Abgrenzung von Gott einhergehen muss. Individualität und Gottesbeziehung schließen einander nicht aus.

Nikolaus von Kues (1401–1464) – auch Cusanus genannt –, der wohl kreativste Theologe im Jahrhundert vor der Reformation, hat diese Einsicht in einer kleinen Schrift von 1445 mit dem Titel *Die Gabe vom Vater der Lichter* (*De dato patris luminum*) ausgeführt.<sup>6</sup> Wie ihr Titel errahnen lässt, ist die Schrift eine Meditation über Jakobus 1,17–18. Zunächst hält Cusanus fest: Wenn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk vom Vater der Lichter kommt, dann kann ich erkennen, dass das Gute in mir von Gott kommt.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Dass Gott transzendent ist bedeutet nun aber nicht, dass Gott uns gänzlich entzogen ist oder sich nicht für seine Schöpfung interessiert. Gottes Nähe und seine Transzendenz schließen einander nicht aus. Denken wir nochmals an Jakobus' radikale Aussage: Alles, was ist, ist von Gott geschenkt. Gott könnte nicht enger mit allem verbandelt sein, als dass er dessen Quelle und Ursprung ist – der Vater von allem!

<sup>6</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *De dato patris luminum*, passim. Eine gute deutsche Übersetzung bietet Harald Schwaetzer in: Nikolaus von Kues, *Gabe vom Vater der Lichter*, passim. Wenn nicht anders vermerkt, werde ich im Folgenden diese Übersetzung verwenden. Sowohl die Edition als auch diese Übersetzung sind online frei zugänglich auf [www.cusanus-portal.de](http://www.cusanus-portal.de).

<sup>7</sup> Vgl. ebd. I, n. 93: „Wenn alles das, was existiert, sich insoweit für gut hält, dass es nicht etwas anderes [...] [als] es selbst zu sein wünscht, dann erkennt jenes ganze Vermögen, welches

Dies wirft die Frage auf: Woher kommt denn das, was nicht so gut ist? Denn natürlich gibt es in jeder und jedem von uns nicht nur Licht, sondern auch Dunkles. Hier hält es Cusanus wie die breite Mehrheit der „Great Tradition“ und sieht das Böse als Abwesenheit von Gutem. Diese Aussage ist als ontologische zu verstehen (das heißt: in Bezug auf das Sein), nicht als eine seelsorgerliche: Natürlich ist Dunkles real; ein Blick in die Welt lehrt uns dies und das war im 15. Jahrhundert nicht anders als heute. Doch ontologisch hat die christliche Tradition seit Augustinus betont, dass das Böse keine eigene Substanz hat und daher seinen Ursprung nicht in Gott haben kann.<sup>8</sup> Dass das Böse keine Substanz hat heißt, dass es keine positive Präsenz hat, sondern ein Mangel ist. Für Augustinus war diese Einsicht zentral, um einem manichäisch-gnostischen kosmischen Dualismus entgegenzuwirken: Es gibt nicht zwei Ursprungspole, einen guten und einen bösen, sondern nur einen Ursprung, nämlich den dreieinen Gott. Der Kosmos ist nicht durch einen Kampf zwischen einer guten Macht (Gott) und einer bösen Macht (einem Demiurgen) bestimmt. Demgegenüber betonte Augustinus, dass Gott der eine Ursprung von allem Seienden ist und dass entsprechend alles Seiende gut ist. Was schlecht oder böse ist, hat darum streng genommen kein selbständiges Sein und kann nicht von Gott kommen.<sup>9</sup> Die Metaphorik von Licht und Dunkel kann hilfreich sein, um dies zu verstehen. Dunkelheit und Licht sind nicht gleich „stark“: Wenn wir einen dunklen Raum und einen hellen Raum verbinden – indem wir zum Beispiel die Türe zwischen beiden öffnen –, dann wird der helle Raum nicht dunkler. Der dunkle Raum wird heller! Dies zeigt, dass das Dunkel nichts anderes ist als die Abwesenheit oder das Fehlen von Licht. Dunkelheit hat keine eigene Kraft und kein eigenes Sein. Genau in diesem Sinne spricht die christliche Tradition davon, dass das Böse keine eigene Kraft oder kein eigenes Sein hat, sondern die Abwesenheit von Gutem ist.<sup>10</sup>

Wie das Böse in die Welt kommt bleibt daher eine offene Frage. Der breite Strom der jüdisch-christlichen Tradition sieht den Ursprung des Bösen im Anschluss an Genesis 3 in der ewigen Versuchung von uns Menschen, selber ent-

---

sich als von dem Besten stammend erkennt, [...] dass sein Sein, [...] ihm von dem gegeben ist, was noch über allem in der Höhe alles Besten ist. / *Nam si omne id quod est in tantum se bonum esse aestimat, ut non aliud quam id ipsum esse [...] exoptet, tunc omnis vis illa, quae se esse cognoscit ab optimo, [...] esse suum [...], sibi datum [...] ab aliquo, quod est desursum super omnia in altitudine omnis optimitatis.*“

<sup>8</sup> Vgl. ebd. I, n. 95: „Ausschließen wollte darum der Apostel [Jakobus; SA] die Irrlehren derer, die behaupteten, Gott sei Ursache des Bösen. / *Excludere itaque apostolus errores voluit [...] eorum, qui deum causam mali affirmarunt.*“

<sup>9</sup> Ein exzellenter Artikel dazu: Williams, *Insubstantial Evil*, 79–106.

<sup>10</sup> Für eine ausführlichere Argumentation zum Bösen als Mangel (*privatio boni*), siehe: Milbank, *Evil*, 1–25.

scheiden zu wollen was gut für uns ist und was nicht. Das ist es, was der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse symbolisiert: die Versuchung zu meinen, wir wüssten besser als Gott was gut für uns ist und entsprechend selbst entscheiden zu wollen. In diesem Sinne „Gott spielen“ zu wollen ist eine Absage an die Vertrauensbeziehung zum Schöpfer, von der oben die Rede war. Es ist hier, in diesem Beziehungsabbruch, wo das Dunkle seinen Anfang nimmt.

Zurück zu Nikolaus von Kues und seiner Schrift *Die Gabe vom Vater der Lichter*. Cusanus sagt, dass alles in uns, was gut ist, von Gott kommt. Er geht allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter: Was in uns gut ist, ist auch etwas Individuelles. Er schreibt: „Doch weil [alles Seiende] vom besten und größten Meister – niemand ist erhabener als er – sein Sein erhalten hat, kommt alles, was existiert, in seiner je eigenen als in der vom Besten gegebenen besten Natur zur Ruhe.“<sup>11</sup> Die Erkenntnis, dass ich eine „gute Gabe“ bin und vom besten Meister komme, führt für Cusanus also zur Einsicht, dass ich „wunderbar geschaffen bin“ (Ps 139,14), in genau der Weise, wie ich bin, also in meiner spezifischen von Gott gegebenen Natur. Was einen Apfelbaum gut macht – gleichmäßig gewachsen und mit saftigen Früchten – ist nicht dasselbe, was einen Menschen gut macht. Aber auch zwischen Mensch und Mensch gibt es diese Unterschiede: Jemandes Gabe besteht darin, Menschen zu motivieren und zu ermutigen. Jemand anderes hat die Gabe, gastfreundlich zu sein: Das Wort „Gabe“ hier ist wortwörtlich zu nehmen! Jede gute Gabe kommt vom Vater der Lichter, sie ist ein Geschenk. Und ganz offensichtlich haben wir nicht alle dieselben Gaben.

Warum ist das so? Um in der Metaphorik des Lichts zu bleiben: Wir alle widerspiegeln etwas von Gottes Licht. Unsere Spiegel hingegen sind ganz verschieden; zum Teil etwas verbogen, zum Teil mit Bruchstellen, vielleicht ein bisschen verstaubt oder fleckig. Aber sie widerspiegeln Gottes Licht dennoch und sie tun es in einzigartiger Weise. Jeder Spiegel ist anders. Aber genau in dieser Vielfalt widerspiegeln wir etwas von der Fülle Gottes. Gott in seiner ganzen Fülle kann nicht von einem einzigen Geschöpf empfangen oder widerspiegelt werden (mit Ausnahme vom Gott-Menschen Jesus). Gott kann nur in Vielfalt erscheinen. Anders gesagt: Die unendliche Kraft des Schöpfers gibt sich in der Vielfalt seiner Gaben zu erkennen.

*Zusammenfassend* können wir festhalten: Die Idee, die sich seit der Aufklärung hartnäckig hält, dass eine Abhängigkeit von Gott eine Bedrohung für die menschliche Individualität und Kreativität darstellt, beruht auf einem Miss-

<sup>11</sup> Nikolaus von Kues, *De dato patris luminum*, I, n. 93 (angepasste Übersetzung): „*Sed quia ab optimo maximo magistro, cui nemo altior, sortitum est esse suum, omne id, quod est, quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo.*“

verständnis der Gott-Welt-Beziehung. Als transzendenter Geber aller Gaben ermöglicht Gott erst unsere Individualität. Wie Nikolaus von Kues festhält: Alles Gute kommt von Gott und was gut ist, ist individuell. Menschliche Individualität und die Erkenntnis, dass alles Gottes Gabe ist, gehören darum eng zusammen. Unsere Individualität geht nicht auf Kosten unserer Gottesbeziehung, sondern wird durch sie erst möglich. Umgekehrt lässt sich in der Vielfalt der individuellen Gaben die Größe und Fülle des Gebers erahnen.

### Der Geber schenkt sich selbst: Gottes radikale Gabe an die Schöpfung

Doch was ist eigentlich dieses „vollkommene Geschenk“, das der Vater der Himmelslichter schenkt? Nikolaus von Kues schreibt dazu: Wenn Gottes Geschenk vollkommen ist, dann deutet das darauf hin, dass Gott nicht irgend etwas von ihm unterschiedenes schenkt, sondern sich selbst. Wenn Gott etwas gibt, so Cusanus, dann gibt er „nichts, was ihm ein Anderes wäre, sondern sein Geschenk ist das beste und seine absolutes und allgemein größtes Bestes-Sein.“<sup>12</sup> Das beste Geschenk vom besten Geber kann nichts anderes als dieser Geber selbst sein: Gott ist sowohl Geber als auch Gabe (*dator et donum*).<sup>13</sup>

Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommen von Gott, dem Vollkommenen, und der gibt sich selbst. Allerdings ist die Art, wie wir Gott und dessen Geschenke empfangen können, von der Einmaligkeit der Gott-Welt-Beziehung geprägt, die wir weiter oben besprochen haben. Weil Gott, der Geber aller Gaben, transzendent ist und in einer anderen Liga spielt als wir, müssen wir unterscheiden zwischen der Art und Weise, in der Gott seine Gaben gibt und der Art und Weise, wie wir diese empfangen können. Gott gibt sich selber in seiner ganzen Ewigkeit und Vollkommenheit, aber weil wir Menschen sind, können wir seine Gaben nicht in ihrer ganzen göttlichen Vollkommenheit empfangen, sondern nur auf menschliche Art und Weise: endlich und geschichtlich. Das Gottes-Geschenk kann „nicht so aufgenommen werden, wie es gegeben wird, weil die Aufnahme des Gegebenen im Herabstieg erfolgt. Das Unendliche wird folglich in endlicher, das Allgemeine in partikulärer und das Absolute in beschränkter Weise aufgenommen.“<sup>14</sup> Auch wenn Gott nichts anderes als sich selbst gibt, kann dieses unendliche Geschenk in unserer endlichen Welt nur endlich aufgenommen werden. Cusanus illustriert dies wiederum mit dem Bild

<sup>12</sup> Ebd. II, n. 99, Übersetzung angepasst: „[...] *non aliud a se ipso donat, sed donum suum est optimum atque est ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima.*“

<sup>13</sup> Ebd. I, n. 96.

<sup>14</sup> Ebd. II, n. 99: „[...] *sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive. Recipitur igitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte.*“

eines Spiegels: Wenn ein Spiegel zum Beispiel ein Gesicht widerspiegelt, nimmt er das Gesicht gewissermaßen in sich auf, aber nur auf eine „spiegelnde“ Art und Weise. Obwohl es bessere und schlechtere Spiegelbilder gibt, sind doch alle Spiegelbilder nichts als Spiegelbilder. Kein Spiegel kann ein Gesicht je in der Art und Weise aufnehmen, wie es als Gesicht tatsächlich ist.<sup>15</sup> Dasselbe gilt für Gottes Gaben, wenn sie von uns Sterblichen empfangen werden: Wenn Gott sich selber gibt, können wir ihn nur auf menschliche Weise empfangen. Indem er von verschiedenen Modalitäten (des Gebens und des Empfangens) spricht, umgeht Cusanus den Vorwurf des Pantheismus.

In unserem menschlichen Empfangen von Gottes radikaler Gabe liegt ein großes Versprechen, eine große Hoffnung: Wann immer wir Gottes gute Gaben empfangen – in der Weise halt, in der wir, ganz individuell, dazu im Stande sind – ist das ein neuer Anfang. Eine Geburt gewissermaßen. So versteht Cusanus Jakobus 1,18, wo steht, dass Gott uns „geboren hat durch das Wort der Wahrheit.“ Er schreibt: „Das Aufnehmen des väterlichen Sich-Zeigens im Wort gewährt also im Herabstieg einen Anfang der Schöpfung. Dadurch sind wir nämlich die ‚Erstlinge seiner Schöpfung‘, weil wir das Wort der Wahrheit, in dem er uns gezeugt hat, in unserer Weise aufnehmen.“<sup>16</sup> Wann immer wir Ja sagen zu Gottes guten Gaben und diejenigen Menschen sind, zu denen Gott uns geschaffen hat, dann ist das ein Anfang von etwas Vielversprechendem: Wir werden geboren, gleichsam als Erstlinge, durch das Wort der Wahrheit.

In einem der herausragenden Momente in seinem Werk – in einer Schrift mit dem Titel *Die Gottesschau (De visione Dei)* – gibt Cusanus uns ein Wort weiter, von dem er sagt, er habe es im Gebet von Gott erhalten. Hunderte von Seiten füllte er mit seinen eigenen Mutmaßungen und Meditationen. Ein Satz, hingegen – nur sieben Worte im Lateinischen – sagt er, habe er von oben, von Gott, empfangen: „Sei du dein, und ich werde dein sein.“<sup>17</sup> Dieser mystisch-dichte Ausspruch kann als eine Variation des oben Gesagten gelten: Wenn ich es als Geschenk annehme, dass Gott mich gut und in meiner Individualität und meinen spezifischen Gaben geschaffen hat, dann nehme ich Gott selbst auf menschliche Weise an. Wenn ich mein Dasein als Gabe des Höchsten betrachte, dann ist mir der Höchste näher als ich mir es selber bin.

Nochmals: Der Geber aller Gaben gibt nichts weniger als sich selbst. Wenn wir seine Gaben empfangen, dann empfangen wir ihn, doch auf unsere ganz individuelle, menschliche Weise. Wir werden zu Spiegeln seines Lichts, gerade

<sup>15</sup> Vgl. ebd. II, n. 99.

<sup>16</sup> Ebd. IV, n. 111 (angepasste Übersetzung): „*Receptio igitur ostensionis patris in verbo in descensu praestat initium creaturae. Per hoc enim sumus ‚initium aliquod creaturae eius‘, quia verbum veritatis, in quo nos genuit, nostro modo recipimus.*“

<sup>17</sup> Nikolaus von Kues, *De visione Dei* VII, n. 25: „*Sis tu tuus et ego ero tuus.*“

wenn wir es wagen zu wissen, zu entdecken und zu erschaffen. Oder mit dem Jakobusbrief ausgedrückt: wenn wir unser Sein und unsere Individualität als Gottes Gabe empfangen, und damit den Logos in unserer Weise aufnehmen, dann werden wir zu Erstlingen von Gottes neuer Schöpfung. Ganz uns selbst zu sein, und gleichzeitig alles Gute Gott zu verdanken: Beides gehört zusammen.

Aus einem solchen Verständnis und der daraus resultierenden Vertrauenshaltung heraus kann eine Theologie des Gebetes erwachsen. Hier ist Gebet weder magische Wunscherfüllung noch geistliche Einkaufsliste noch tägliche spirituelle Wellness-Dosis. Beten geht viel tiefer. Es bringt die wichtigste Beziehung, in der wir als Geschöpf stehen, zu Wort und vollzieht sie: die Beziehung zu unserem Schöpfer. Unser Beten, im Lob, im Dank und in der Bitte drückt dann aus, dass wir Gott als Geber unseres Lebens, als Geber aller guten Gaben anerkennen und uns ihm anvertrauen.

### Literaturverzeichnis

- Boersma, Hans, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Grand Rapids, Michigan 2011.
- Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg 1999 [1784].
- Milbank, John, *Evil: Darkness and Silence*. In: Ders., *Being Reconciled*. London 2003, 1–25.
- Nikolaus von Kues, *De dato patris luminum* (= Opera Omnia 4). Hg. von Paul Wilpert. Hamburg 1959, 67–87.
- , *De visione Dei*, Opera Omnia 6, hg. von Adelaida Riemann. Hamburg 2000.
- , *Die Gabe vom Vater der Lichte (De dato patris luminum)* (= Textauswahl in deutscher Übersetzung 6). Übers. und eingel. von Harald Schwaetzer. Trier 2003.
- Williams, Rowan, *Insubstantial Evil*. In: Ders., *On Augustine*. London 2016, 79–106.

# Umstrittene Imagination

## Zur Konfrontation von Christentum und Transhumanismus im säkularen Zeitalter

Oliver Dürr

„[...] die Zeichen der Zeit aber versteht ihr nicht.“ (Mt 16,3)

### Hinführung: „Säkularisierung“ als Imaginationskonflikt

Eine der größten Herausforderungen des christlichen Glaubens im säkularen Zeitalter ist die abnehmende Fähigkeit der Gläubigen, sich „Jesus als Herrn“, sein „Erlösungswerk“ und das, von ihm verkündigte „Reich Gottes“ als lebenspraktisch relevante Wirklichkeiten vorstellen zu können. Zumindest im Westen bedeutet das eine „Imaginationskrise“ der christlichen Kirche – eine medial neue Variation der Säkularisierung in der digitalisierten Gegenwart.<sup>1</sup> Die Imaginationskrise geht tief, weil die Plausibilität und „Glaubbarkeit“ des Evangeliums überhaupt daran hängen, dass sich die Menschen das im Glauben Bekannte auch wirklich vorstellen können – nur was plausibel imaginiert werden kann, lässt sich existentiell nachvollziehen, rational durchdringen und praktisch leben. Diese Herausforderung ist nicht unbedingt neu: Bereits die ersten Christen sahen ihr Glaubensbekenntnis, es gebe „nur einen Gott, den Vater, von dem her alles ist [...] und einen Herrn [κύριος], Jesus Christus, durch den alles ist“ (1 Kor 8,6), mit der Wirklichkeit eines ganz anderen „Herrn“ konfrontiert, und zwar dem Kaiser des weltumspannenden römischen Imperiums. Das Neue Testament kann mitunter als Versuch gelesen werden, den Gläubigen die – aus weltlicher Perspektive kontrafaktische – „Wirklichkeit des Reiches Gottes“ vor Augen zu führen, sie zu plausibilisie-

---

<sup>1</sup> Der ursprüngliche Vortrag, den ich im Rahmen der Online-Initiative „wachtet und betet“ gehalten habe (online einsehbar: [https://www.youtube.com/watch?v=y5I-5Jsm8tY&ab\\_channel=Glaube%26Gesellschaft](https://www.youtube.com/watch?v=y5I-5Jsm8tY&ab_channel=Glaube%26Gesellschaft)), erscheint demnächst in einem *Special Issue* der *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*. Der hier vorliegende Beitrag ist die Erläuterung der These aus jenem Vortrag, dass „der Transhumanismus vor allem eine imaginäre Herausforderung“ sei, und zwar ein „Symptom“ kultureller Tiefenströmungen und gesamtgesellschaftlicher Entwicklungsprozesse in der Gegenwart. Die „imaginäre“ Dimension dieser „transhumanistischen Herausforderung“ soll im Folgenden beleuchtet werden.

ren, praktisch durchzubuchstabieren und in eine dem Evangelium gemäße Lebensform zu übersetzen.<sup>2</sup>

Vor derselben Aufgabe steht die Kirche noch heute, aber unter den veränderten Vorzeichen des säkularen Zeitalters im Zuge der digitalen Transformation. Damals wie heute setzt die fruchtbare Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit den jeweiligen Zeichen der Zeit die Sensibilität für die Verschiebungen im Bereich der imaginativen Bedingungen von Wirklichkeitsdeutungen voraus.<sup>3</sup> Ein solches Zeichen unserer Zeit ist der „Transhumanismus“, um den es in diesem Beitrag geht. Es handelt sich dabei um eine breit gefächerte und uneinheitliche Bewegung, die sich im weitesten Sinne der wissenschaftlich, medizinisch und technisch bewerkstelligten Optimierung, Verlängerung und qualitativen Steigerung des (menschlichen) Lebens verschrieben hat.<sup>4</sup> Der Transhumanismus konfrontiert den christlichen Glauben in unserer von Wissenschaft und Technik gesättigten und durch die ihnen entsprechenden Weltbeherrschungspotentiale befeuerten Gegenwart mit einer alternativen Sicht auf Mensch, Gesellschaft und Zukunft, d.h. auf die Wirklichkeit schlechthin. So kristallisiert sich die gegenwärtige Imaginationskrise des christlichen Glaubens am zeitgenössischen Transhumanismus, weil dieser seine Wirklichkeitsvisionen in der nüchternen Sprache und der nachvollziehbaren Bildwelt von Wissenschaft, Medizin und Technik artikuliert, und zwar als konkret antizipierte Möglichkeiten der unmittelbaren Zukunft. Dagegen wirken die religiösen Heils- und Jenseitsvorstellungen der christlichen Escha-

<sup>2</sup> Vgl. Walsh / Keesmaat, *Colossians Remixed*, passim, bes. 79–233. Zu diesem Thema vgl. auch den Beitrag von Fulbert Steffensky in diesem Band, S. XX–XY.

<sup>3</sup> Genau diese Sensibilität bzw. überhaupt die Aufmerksamkeit für solche Verschiebungen im Bereich der *Bedingungen* des Glaubens bzw. der religiösen Plausibilitäten ist m.E. die zentrale Leistung von Charles Taylors *A Secular Age*, und zwar zunächst einmal unabhängig davon, wie man seine Analysen im Einzelnen beurteilen mag. Vgl. Taylor, *Secular Age*, passim, bes. 1–25.

<sup>4</sup> Damit subsummiere ich unter dem Sammelbegriff „Transhumanismus“ das, was in der gängigen Literatur mit zwei verschiedenen Begriffen bezeichnet wird, nämlich dem biologisch fokussierten „Transhumanismus“ einerseits und dem postbiologisch fokussierten „technologischen Posthumanismus“ andererseits – beide werden zumeist von einem „methodischen“ oder „kritischen Posthumanismus“ abgegrenzt (die eher im kulturwissenschaftlichen Betrieb zu verorten sind, wobei es freilich Überschneidungsflächen gibt). Für einen ersten Einblick in die Agenda des Transhumanismus die Website von *Humanity+* (<https://humanityplus.org/>) konsultiert werden, spezifisch die seit 1998 immer wieder aktualisierte *Transhumanist Declaration* (<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>) und das *Transhumanist FAQ* (<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>). Eine Übersicht bieten Bostrom, *History*, 1–25; More, *Philosophy of Transhumanism*, 3–17 (für den amerikanischen Kontext) und Sorgner, *Transhumanismus*, passim (für den deutschsprachigen Kontext). Zur Einführung in die Gesamtthematik vgl. Loh, *Trans- und Posthumanismus*, passim; Krüger, *Virtualität und Unsterblichkeit*, passim.



tologie oft abstrakt, spekulativ und dünn. Die institutionell greifbare Kirche verstärkt die Imaginationskrise durch ihre eigene „Imagekrise“.

Wo müsste also eine zeitgemäße Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus ansetzen, wenn sie ihre Glaubensüberzeugungen den Menschen von heute glaubhaft und glaubwürdig präsentieren will? Im Sinne des bisher Gesagten: auf der Ebene „kultureller Imagination“. Wie konstruktiv und kritisch die Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit dem Transhumanismus sein kann, steht und fällt mit der kulturellen Imaginationskraft der Christinnen und Christen der heutigen Zeit. Nur diese ermöglicht es ihnen eine andere Welt (oder genauer: die Welt anders) herbeizusehnen und, wo nötig, „ihre Hoffnungssätze im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart“<sup>5</sup> zu artikulieren. Also müssen Ansätze zu einer Lösung des Problems bei der Wurzel ansetzen: der Rolle der Imagination für den Glauben. Deshalb soll im Folgenden in einem ersten Schritt am Beispiel von Charles Taylors Konzept des „Imaginary“ (dt. das „Imaginäre“ bzw. die „Imagination“) die Bedeutung der Vorstellungskraft für das Glaubensleben ausgearbeitet werden, bevor dann in einem zweiten Schritt, im Sinne einer zeitdiagnostisch-kritischen Analyse, die imaginativen Hintergründe des Transhumanismus in den Blick genommen werden.<sup>6</sup>

### Zu den imaginären Hintergründen des Lebens

Jeder Weltanschauung sind Grundannahmen ontologischer, epistemologischer, ethischer und teleologischer Natur zu eigen, die selbst wiederum auf dem Fundament unartikulierter Voraussetzungen fußen. Die Gesamtheit solcher Annahmen wird hier unter dem Begriff „imaginativer Hintergrund“ zusammengefasst und meint die jeder Praxis und Theorie bzw. allem Handeln und Reflektieren zugrunde liegenden, als gegeben angenommenen und damit „selbstverständlichen“ Voraussetzungen menschlicher Existenz. Zentral ist hier zunächst einmal die Einsicht, dass spezifische Lebensformen, Theorien und Praktiken, erst im Kontext eines jeweiligen Hintergrundes und der dadurch mitkonstituierten Gegebenheitsweise von Wirklichkeit ihren Sinn, ihre

<sup>5</sup> Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 14.

<sup>6</sup> Das Ziel des vorliegenden Beitrages ist zunächst einmal die Auslotung des ersten Schrittes (die auch den größten Teil der folgenden Überlegungen ausmacht), während der zweite Schritt, der schlussendlich in die Richtung von Lösungsansätzen für ein umfassendes kulturelles Problem weisen müsste, hier nur angedeutet werden kann. Die eigentliche Arbeit in diesem Schritt steht noch aus, sie bleibt die noch zu bewerkstellende Aufgabe einer zeitgemäßen Theologie im Zeitalter des Transhumanismus.

Plausibilität und damit ihr existentielles Gewicht bekommen. Zudem bildet dieser Hintergrund nicht unbedingt ein theoretisch-stringentes Ganzes: Gerade in seiner zumeist präreflexiven Verfasstheit kann dieser imaginative Hintergrund durch ein inkonsistentes Sammelsurium von Annahmen, Überzeugungen, Gefühlen, Werten, Moralvorstellungen konstituiert sein. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Theologie: die Kohärenz, Geltung oder Fraglichkeit dieser imaginativen Versatzstücke ins Bewusstsein zu heben, sie zu reflektieren und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen.

Im Folgenden soll eine Annäherung an diesen „imaginativen Hintergrund“ unternommen werden, in deren Rahmen bestimmte philosophische Konzeptionen als richtungsweisende Impulse aufgegriffen werden, und zwar ohne den Anspruch, sie umfassend darzustellen. Die mit Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Maurice Merleau-Ponty und jüngst Charles Taylor einflussreich gewordene Konzeption des „Hintergrundes“ soll hier also nicht etymologisch oder begriffsgeschichtlich dargestellt werden, es soll auch nicht die inhaltliche Identität dieser Konzeption(en) im Denken dieser Philosophen behauptet werden und die nachfolgende Darstellung drückt auch nicht die Verpflichtung zu einer mit dem Begriff jeweils assoziierten philosophischen Tradition aus. Vielmehr konstituiert der „Hintergrund“ (und das gilt auch für alle anderen im Folgenden thematisierten Konzepte) ein heuristisches Instrumentarium, dessen erhellendem Potential in kreativer Absicht nachgespürt werden soll. Zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung wird Charles Taylors sozialphilosophische Anthropologie gemacht, und zwar besonders diejenige Denkfigur, die hinter drei in seinem Werk stets rekurrierenden Zentralbegriffen steht: „Imagination“ (engl. *imaginary*), „Rahmen“ (engl. *framework*) und „Hintergrundverständnis“ (engl. *background understanding*). Die Erläuterung dieser Konzepte führt an dasjenige Verständnis des „imaginativen Hintergrundes“ heran, das für eine zeitgemäße Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus leitend sein sollte. Im Folgenden soll daher zunächst eine vorläufige Definition der imaginativen Dimension menschlicher Existenz (d.h. des „imaginary“) unternommen werden, bevor dann verschiedene Aspekte und Dimensionen dieses „imaginativen Hintergrundes“ umrissen werden und damit auch das „Imaginative“ der transhumanistischen Herausforderung für den christlichen Glauben.

*Erster Definitionsversuch:  
„Imagination“ als Rahmen- und Hintergrundverständnis*

In der für Charles Taylors Gesamtwerk relevanten „Frage nach der Weltbeziehung des Menschen“ und „der Art und Weise seines *In-die-Welt-gestellt-*

Seins“<sup>7</sup> spielt die „Imagination“<sup>8</sup> eine konstitutive Rolle. Es wird von ihm v.a. in zwei Wendungen gebraucht, der „sozialen Imagination“ (engl. *social imaginary*)<sup>9</sup> und der „kosmischen Imagination“ (engl. *cosmic imaginary*)<sup>10</sup>. Die „soziale Imagination“ bezeichnet bei Taylor die allgemein geteilten Elemente des Hintergrundverständnisses einer Gesellschaft, die ihr Legitimität verleihen und ihr praktisches Funktionieren gewährleisten.<sup>11</sup> Sie ist „sozial“ in zweifachem Sinne: einerseits, weil sie von den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft geteilt wird und andererseits, insofern sie sich auch inhaltlich auf diese Gesellschaft bezieht – Taylor bringt dies auf die pointierte Formulierung: „it is the imagination of society by society.“<sup>12</sup> Insofern es Vorstellungen gibt, die in einer Gesellschaft gemeinhin akzeptiert, geglaubt und als selbstverständlich hingenommen werden, aber sich nicht direkt auf diese Gesellschaft selbst beziehen, sind solche Vorstellungen nur im ersten Sinne „sozial“. In diese zweite Kategorie gehört – so Taylor – eben auch die Art und Weise, wie sich der Mensch (über die soziale Existenz hinaus) den Kosmos imaginiert, in dem er lebt. Damit ist an die „kosmische Imagination“ gerührt, d.h. an das Hintergrundverständnis und Empfinden von Welt insgesamt.<sup>13</sup> So wie die „soziale Imagination“ diejenigen Auffassungen bezeichnet, die den sozialen Praktiken des Menschen Sinn verleihen, so erschließt die „kosmische Imagination“ dem Menschen die Rolle der Umwelt für sein Leben. Entsprechend kann der „imaginative Hintergrund“ individuell, gemeinschaftlich und kosmisch akzentuiert werden. Auf der individuellen Ebene wird die Beziehung des Einzelnen zu seiner bzw. der Welt thematisiert. Letztlich geht es dabei um die Frage, was es heißt bzw. wie es sich anfühlt, ein handelnder und verstehender Mensch in der

<sup>7</sup> Vgl. Rosa, *Anybody Out There*, 15.

<sup>8</sup> In der deutschsprachigen Ausgabe von *A Secular Age* (*Ein säkulares Zeitalter*) wird Taylors „Imaginary“ mit „Vorstellungsschemata“ übersetzt. Dieser in der Philosophie Kants verwendete Begriff des „Schemas“ bzw. „Schematismus“, der dort eine transzendente Tätigkeit der Einbildungskraft bezeichnet und als vermittelnde Vorstellung zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den sinnlichen Erscheinungen fungiert (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 137–148 / B 176–188, hier: 187–194), wird in der vorliegenden Arbeit jedoch vermieden, weil das potentiell subjektivistische Moment des transzendentalen Schematismus hier vermieden werden soll. Im Folgenden wird daher der englische Begriff „Imaginary“ (dessen Übersetzung ins Deutsche schwierig ist) mit dem phonetisch näherliegenden Begriff der „Imagination“ übersetzt, wobei der Sinngehalt von „Imagination“ im Sinne des „imaginativen Hintergrundverständnisses“ entsprechend ausgeweitet werden muss.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Taylor, *Modernity*, 215–220; Ders., *Modern Social Imaginaries*, passim, bes. 23–30; Ders., *On Social Imaginaries*, 29–47; Ders., *Secular Age*, 146; 156; 171–176; 200–201; 323.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 322–351; 357; 362–368, 375, 398.

<sup>11</sup> Vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 2; Ders., *Secular Age*, 323; 171f.

<sup>12</sup> Taylor, *On Social Imaginaries*, 29.

<sup>13</sup> Vgl. Taylor, *Secular Age*, 325.

Welt zu sein.<sup>14</sup> Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst bei der Epistemologie an und spürt der Verstehenswelt nach, in die hinein Theorie und verkörperte Praxis eingebettet und aufeinander bezogen sind. Mit der Betonung der gemeinschaftlichen Ebene kommt ergänzend dazu die intersubjektive, soziale und kulturelle Dimension des In-der-Welt-seins bzw. der sozialen Lebensform zur Sprache („soziale Imagination“), die auf der dritten Ebene selbst wiederum als Lebenswelt in einem „metaphysischen Hintergrund“ verwurzelt ist („kosmische Imagination“). Die drei Ebenen sind jeweils aufeinander bezogen, bedingen, konstituieren und beeinflussen sich gegenseitig.

Der „imaginative Hintergrund“ selbst kann noch einmal anders ausdifferenziert werden: Er bezeichnet einerseits ein *vortheoretisches, aber explizites Wissen* von Menschen (auch ohne reflektierte Theorien, haben die meisten Menschen doch lebensweltlich begründete Meinungen über die Wirklichkeit und können diese, wenn gefragt, auch artikulieren). Andererseits gibt es auch ein *vorsprachliches und implizites Wissen* von Menschen in der alltäglichen Lebenswelt, das aus dem praktischen Umgang mit der Wirklichkeit entsteht.<sup>15</sup> Auf beiden Ebenen bedeutet die Reflexion auf das „Imaginative“ die Erinnerung daran, dass alle wissenschaftlichen Sprachspiele immer schon in vorwissenschaftliche Lebensformen eingebettet sind, „eine lebensweltliche Grundlage“ haben und daraus ihre Bedeutung und Geltung erhalten.<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty schreibt dazu:

Im „Bewusstsein, in dem und durch das um mich herum eine Welt allererst sich öffnet und für mich zu existieren beginnt“ liegt eine „aller Erkenntnis vorausliegende Welt, von der alle Erkenntnis spricht und bezüglich deren alle Bestimmungen der Wissenschaft notwendig abstrakt, signitiv, sekundär bleibt, so wie die Geographie gegenüber der Landschaft, in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluss überhaupt ist.“<sup>17</sup>

Wissenschaftliche und theoretische Abstraktionen verhalten sich so zur Alltagswelt wie Landkarten zum entsprechenden Terrain der Lebenswelt, von der sie ihre Bedeutung erhalten. Zentral ist die Einsicht: Menschen können sich in der realen Welt orientieren lernen, ohne jemals eine Landkarte zu konsultieren. Analoges gilt auch von der sozialen, symbolischen und kulturellen Welt.

<sup>14</sup> Vgl. Rosa, *Anybody Out There*, 16f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Polanyi, *Implizites Wissen*, passim; Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*, passim.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Bubner, *Dialektik als Topik*, 9–15; Janich, *Information*, 171–177.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 5.

Für Taylor gehören in dieser Perspektive zur „Imagination“ sowohl (explizite und versprachlichte) religiöse Geschichten, rituelle Vollzüge und kosmologische Theorien usw. als auch (implizite und vorsprachliche) innere Bilder, Intuitionen und praktische Selbstverständlichkeiten usw. Letztlich ist es der vorpropositionale und implizite Aspekt der „Wirklichkeitsimagination“, der sich in expliziten Praktiken, Mythen, sozialen Institutionen und Theorien manifestiert. Damit ist der „imaginative Hintergrund“ viel breiter und tiefer angelegt als die intellektuellen „Schemata“, die Menschen pflegen, wenn sie theoretisch, abstrakt und desengagiert über ihre individuelle, soziale und kosmische Realität reflektieren.<sup>18</sup> Taylor geht es primär darum, wie die Menschen gleichsam vortheorietisch ihre eigene Existenz und ihren Bezug zu anderen Menschen und zur Welt vorstellen, wie sie glauben, dass diese Relationen funktionieren, welche Erwartungen sie an die Wirklichkeit haben (die normalerweise nicht frustriert werden), welche normativen Ansichten und Bilder diesen Intuitionen zugrunde liegen und wie das Gesamt ihrer Welterfahrung und Weltdeutung auch affektiv gefärbt ist.<sup>19</sup> Mit Cornelius Castoriadis – auf den sich Taylor bezieht – kann gesagt werden: Der „imaginative Hintergrund“ ist genau dieses wirklichkeitsstrukturierende Element, das jedem institutionalisierten System eine spezifische Ausrichtung gibt, den Bedeutungsüberschuss symbolischer Netzwerke ausmacht, in unterschiedlichen Zeiten spezifische Lebensformen hervorbringt und die Art und Weise beeinflusst, wie bestimmte Gesellschaften ihre Existenz vollziehen, beurteilen und sich in ein Verhältnis zur Welt setzen. Er ist die Quelle des in jedem Moment unhinterfragten Sinns und damit Hintergrund jeder Artikulation davon ist, was als gut, wichtig und richtig empfunden wird. Die „Imagination“ einer bestimmten Zeit und Gesellschaft ist Ursprung des ontologischen Überschusses aller Objekte des praktischen, affektiven und intellektuellen Lebens, sowohl individuell als auch kollektiv.<sup>20</sup> Über Castoriadis hinaus, der das „gesellschaftliche Imaginäre“ vor allem dort am Werke sieht, wo der Mensch kreativ-innovativ soziale Institutionen hervorbringt,<sup>21</sup> stellt Taylor fest, dass der imaginative Hintergrund grundsätzlich immer und überall operativ ist und die menschliche Welt konturiert.<sup>22</sup>

Die explizit ausformulierten Geschichten, Bilder, Mythen und Theorien stellen also nur einen Aspekt des „imaginativen Hintergrundes“ dar. Sie liegen

<sup>18</sup> Vgl. Taylor, *Secular Age*, 171.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 323.

<sup>20</sup> Castoriadis, *Imaginary Institution*, 145.

<sup>21</sup> Vgl. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, 10; 162; Taylor, *On Social Imaginaries*, 29.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 29–33.

nahe bei dem, was Ludwig Wittgenstein „Weltbild“<sup>23</sup> nennt und erläutert: „Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.“<sup>24</sup> Meistens ist es nur eine verhältnismäßig kleine Minderheit in einer Gesellschaft, die mit explizierten Theorien arbeitet, während der „imaginative Hintergrund“ dennoch von einer ganzen Gesellschaft (oder mindestens einer Mehrheit) geteilt wird. Das „Imaginäre“ wirkt weltformierend, lange bevor die Menschen damit beginnen, über sich selbst und die Welt zu „theoretisieren“.<sup>25</sup> Trotzdem ist diese imaginäre Weltbeziehung weder statisch noch determiniert, sie ist vielmehr historisch und kulturell variabel, kann sich wandeln und verändern.<sup>26</sup> So ähnlich wie Taylor stellt sich auch Wittgenstein vor, „dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionieren; und dass sich dieses Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.“<sup>27</sup> Genau deshalb können Theorien und Praktiken, die zu einer bestimmten Zeit tragend waren, ihre Wirkmacht und Plausibilität verlieren, wenn sich ihr legitimierenden und sinnstiftenden Hintergrund verflüssigt hat. „Die Mythologie kann wieder in Fluss geraten,“ schreibt Wittgenstein dazu „das Flussbett der Gedanken sich verschieben.“<sup>28</sup> So geschieht es, dass bis anhin zentrale Handlungsweisen und Erklärungen kontextbedingt ihren Sinn, ihre Plausibilität und ihr existentielles Gewicht einbüßen – und durch andere ersetzt werden.

Diese Einsicht in die Rolle des imaginativen Hintergrundes für explizierte Weltansichten ist für die christliche Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus instruktiv, denn es ist gerade die These des vorliegenden Beitrags, dass die transhumanistischen Zukunftsvisionen nicht um ihrer selbst willen überzeugen, sondern eigentlich vom imaginären Hintergrund und den Plausibilitätsstrukturen unseres technologischen Zeitalters zehren. Wie dies im Einzelnen geschieht, soll in einem zweiten Durchgang erläutert werden, der die zum Teil

<sup>23</sup> Für Charles Taylor und Hubert Dreyfus macht Wittgensteins Rede von einem „Weltbild“ deutlich, dass es sich um etwas anderes, fundamentaleres als nur eine theoretische Konzeption handelt. Vgl. Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 11. In ihrer Interpretation des §115 von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* („Ein Bild hielt uns gefangen.“ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* §115, hier: 82) beschreiben sie dieses „Weltbild“ als „weitgehend unreflektiert bleibendes Hintergrundverständnis, das [...] den Kontext unserer gesamten Theoriebildung stellt und diese Theorien somit prägt.“ Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 11.

<sup>24</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §95, hier: 34.

<sup>25</sup> Vgl. Taylor, *Secular Age*, 173.

<sup>26</sup> Vgl. Rosa, *Any Body Out There*, 16.

<sup>27</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §95, hier: 34.

<sup>28</sup> Ebd. §97, hier: 34.

bereits erwähnten konstitutiven Aspekte des „imaginativen Hintergrundes“ noch einmal vertieft.

### *Zweiter Schritt: Dimensionen des „imaginativen Hintergrundes“*

Aus dem bisher Gesagten lassen sich drei grundlegende Dimensionen des „imaginativen Hintergrundes“ destillieren: er ist (1) vortheoretisch und teils vorsprachlich verfasst, (2) affektiv gefärbt und (3) kulturell bedingt.

(1) Der „imaginative Hintergrund“ bezeichnet ein vortheoretisches<sup>29</sup> und vorsprachliches lebensweltliches Selbstverständnis des Menschen. Diese implizite Dimension des „Imaginativen“ verweist in die Richtung der inneren Bilder, moralischen Intuitionen, vorsprachlichen Selbstverständnisse der Alltags- und Lebenswelt, die gleichsam Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Selbstvollzugs sind.<sup>30</sup> Sie sind die Voraussetzung dafür, wie Menschen ihre soziale und kosmische Existenz explizit leben, reflektieren und deuten.<sup>31</sup>

Zu diesem – weiter oben bereits erwähnten – Aspekt gehören aus theologischer Sicht auch gewisse Vorstellungen und Intuitionen von Gott, dem Guten, der transzendenten Dimension von Wirklichkeit (oder dann gerade deren Negation). Damit ist angezeigt, dass der „Imagination“ von Wirklichkeit die Qualität des „Glaubens“<sup>32</sup> eignet: In jeder propositional ausformulierten Überzeugung oder Handlung drücken sich implizite Glaubensüberzeugungen aus, die von einem Hintergrund bestimmt sind, der selbst nicht in jedem dieser Akte ins Bewusstsein gehoben werden kann. Dieser Hintergrund muss voraus-

<sup>29</sup> Vgl. Berger / Luckmann, *Wirklichkeit*, 70: „Theoretisches Wissen ist nur ein kleiner und nicht einmal der wichtigste Teil dessen, was in einer Gesellschaft als Wissen umläuft. Das Primärwissen über die institutionale Ordnung ist jedoch vortheoretisch. Es ist das *summum totum* all dessen, was jedermann weiß, ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen und so weiter, dessen Integration eine beträchtliche geistige Kraft benötigt“ (Eigene Hervorhebung).

<sup>30</sup> Vgl. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, 501.

<sup>31</sup> Vgl. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 270; Ders., *Secular Age*, 146; vgl. auch Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 42–52.

<sup>32</sup> „Glaube“ hier im Sinne eines „Vertrauens in die Wirklichkeit“, das vom Menschen vorausgesetzt werden muss, insofern er überhaupt in der Welt handelt und denkt. Vgl. Polanyi, *Personal Knowledge*, passim, bes. iv; Newbigin, *Gospel in a Pluralist Society*, 27–38. Solcher „Glaube“ kann begründet sein, aber er rührt dann doch an eine Dimension des Vertrauens, von der Wittgenstein schreibt: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ Wittgenstein, *Über Gewissheit* §253, hier: 69. Dieser unbegründete und basale Glaube ist es, der selbst als Begründung fungiert und die Bedingung der Möglichkeit aller aktiven menschlichen Tätigkeit gelten muss.

gesetzt werden.<sup>33</sup> Lesslie Newbigin vergleicht die „Imagination“ mit einer Linse, die normalerweise nicht selbst im Fokus der Aufmerksamkeit ist, sondern durch die hindurch die Welt betrachtet und bewertet wird und dadurch eine spezifische Färbung erhält.<sup>34</sup> Wittgenstein bringt diese Einsicht auf den Punkt: „Mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“<sup>35</sup> In diesem Sinne muss der „imaginative Hintergrund“ in seiner dem Menschen kulturell und biographisch zugespielten Form zunächst einmal vertrauend angenommen und „geglaubt“ werden; erst in einem zweiten Schritt kann er dann im praktischen Vollzug auf seine hintergründige Tragfähigkeit, Fruchtbarkeit und Wahrheit hin geprüft, reflexiv und auch kritisch durchdrungen werden. Wittgenstein schreibt in *Über Gewissheit*: „Der Schüler glaubt seinen Lehrern und den Schulbüchern.“<sup>36</sup> Konkret: der Schüler übernimmt deren Weltbild zusammen mit dem imaginativen Hintergrund und lebt sich praktisch darin ein. Dieses primäre Vertrauen wird dann aber durch Erfahrung entweder bestätigt und gefestigt oder widerlegt und korrigiert.<sup>37</sup> Solange der Mensch lebt, muss er aufgrund der Annahme handeln, dass gewisse Dinge wahr und wirklich sind und funktionieren – und andere nicht. Praktisch setzt der Mensch in jeder Form von Tätigkeit eine Art von „glaubendem Vertrauen“ in die Wirklichkeit und in seine Fähigkeit im Umgang mit ihr voraus.<sup>38</sup>

Michael Polanyi bezeichnet dies als „implizites Wissen“ (engl. *tacit knowledge* bzw. *ineffable knowledge*), d.h. dasjenige Wissen, das ein Mensch hat, das sein Denken prägt und sein Handeln trägt, aber nicht explizit ausformuliert ist.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Vgl. dazu Ebd. §§331–344, hier: 86–89.

<sup>34</sup> Vgl. Newbigin, *Proper Confidence*, 40. Analog kann über die Sprache selbst als Bedingung der Möglichkeit von (sprachlichen) Überzeugungen gesprochen werden. Michael Polanyi schreibt dazu: „Our most deeply ingrained convictions are determined by the idiom in which we interpret our experience and in terms of which we erect our articulate systems. Our formally declared beliefs can be held to be true in the last resort only because of our logically anterior acceptance of a particular set of terms, from which all our references to reality are constructed.“ Polanyi, *Personal Knowledge*, 302. Auch Wittgenstein geht davon aus, dass der Mensch mit dem Gebrauch von Sprache überhaupt bereits deren Grammatik und Sprachspiele voraussetzen muss (die selbst wiederum nur im Rahmen von bestimmten Lebensformen ihren Sinn haben). Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* §257, hier: 150f; vgl. auch Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 74–76.

<sup>35</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §94, hier: 33; vgl. dazu Polanyi, *Personal Knowledge*, 285.

<sup>36</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §263, hier: 71 (Hervorhebung im Original).

<sup>37</sup> Vgl. ebd. §274, hier: 73; Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 46–48; Newbigin, *Gospel in a Pluralist Society*, 39–51.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 24.

<sup>39</sup> Vgl. Polanyi, *Implizites Wissen*, passim.



Er unterscheidet zwischen dem, was jemand weiß oder kann, und dem, was jemand spezifisch darüber *sagen* kann, was er weiß oder kann. Polanyi schreibt:

„Streng genommen kann nichts von dem, was wir wissen, präzise ausgesagt werden; deshalb könnte das, was ich ‚unaussprechlich‘ bzw. ‚implizit‘ nenne einfach nur etwas bezeichnen, das ich *noch weniger präzise beschreiben* kann als normalerweise [...]. Ich kann auf dem Fahrrad fahren und nichts sagen, oder meinen Macintosh unter zwanzig anderen erkennen und in die Hand nehmen. Auch wenn ich nicht wirklich präzise sagen kann, wie ich Fahrrad fahren oder meinen Macintosh erkennen kann (denn das weiß ich auch nicht so genau), hält mich dies nicht davon ab, zu sagen, dass ich weiß, wie man ein Fahrrad fährt und wie man den eigenen Macintosh erkennt. Denn ich weiß, dass ich sehr wohl weiß, wie man solches tut, auch wenn ich über die Einzelheiten dieses Wissens nur auf instrumentale Weise verfüge und sie nicht ins Bewusstsein gehoben sind; so kann ich sagen, *dass* ich diese Dinge weiß, auch wenn ich nicht präzise und deutlich sagen kann [...] *was* es ist, das ich dabei weiß.“<sup>40</sup>

Damit ist auch angezeigt, dass „implizites Wissen“ mitunter leibhaft engeschrieben ist. Der Leib des Menschen im handelnden Vollzug lässt sich nämlich – wie Thomas Fuchs schreibt – ebenso wenig „auf das Bewusstsein des Leibes reduzieren“, vielmehr liegt das Entscheidende „im vorbewussten und präreflexiven Erleben.“<sup>41</sup> Solch leibhaftes Erleben, Verstehen aber auch Handeln liegt nahe bei dem was Pierre Bourdieu „Habitus“<sup>42</sup> nennt: Ein System von Dispositionen; eine unreflektierte „zweite Natur“, die jeder Praxis zugrunde liegt; „ein körperliches Verhalten, dass die wichtigsten sozialen Bedeutungen zum Ausdruck bringt.“<sup>43</sup> Bei Bourdieu ist die Art und Weise wie jemand denkt, die Welt versteht, sich in gewissen Situationen verhält usw. gleichsam durch den Habitus bestimmt. Er ist die anerzogene „Haltung“ eines Menschen in der Gegenwart anderer, wie man steht, wohin man blickt, mit welchem Tonfall man redet usw. Im Habitus werden Bedeutung und elementare Lebensbedingungen mit körperlichen Vollzügen verschmolzen. Bourdieu schreibt: „Die körperliche Hexis<sup>44</sup> ist die realisierte, einverlebte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens

<sup>40</sup> Polanyi, *Personal Knowledge*, 91 (Eigene Übersetzung und Hervorhebung).

<sup>41</sup> Vgl. Fuchs, *Leib*, 63; Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 160–167.

<sup>42</sup> Vgl. Bourdieu, *Theorie der Praxis*, passim, bes. 139–202; vgl. Ders., *Sens Pratique*, passim, bes. 88.

<sup>43</sup> Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 219.

<sup>44</sup> Die „Hexis“ als körperliche Haltung ist bei Bourdieu ein Aspekt des noch weiter gefassten Habitus-Begriffs.

gewordene politische Mythologie.“<sup>45</sup> Ein gutes Beispiel dafür ist der Respekt vor älteren Menschen: Natürlich können in einer Gesellschaft auch theoretische Aussagen darüber gemacht werden, dass und warum ältere Menschen Respekt verdienen. Oft geschieht dies auch in der Gestalt von Geschichten, Legenden, didaktischen Fabeln und jüngst: Filmen. Es ist aber auch leicht vorstellbar, dass eine bestimmte Gesellschaft oder Kultur sprachlich über keinen präzisen Begriff oder kein Konzept solchen „Respekts“ verfügt und doch die Menschen in dieser Gesellschaft in symbolischen Praktiken und Vollzügen genau diesen Respekt inkorporiert und habituiert haben. So geht es weder allein um bestimmte „Bewegungsabläufe“ (die man ja auch widerwillig und mechanisch vollziehen kann) noch um abstrakte „Bedeutungen“, sondern um die sinnstiftende, leibhaftige Verwobenheit dieser beiden Dimensionen: Die entsprechenden Bewegungen sollen die Bedeutung „Respekt“ verkörpern.<sup>46</sup> Mit der Rede vom „imaginativen Hintergrund“ wird Bourdieus Habitus-Konzept noch einmal um das Potential aktiver und kreativer Neuinterpretationen der Vergangenheit im Lichte neuer und zukünftig gestalteter Projekte erweitert.<sup>47</sup> Zusammenfassend kann noch einmal gesagt werden: Der Mensch weiß viel mehr, als er ausdrücken kann, und seine formal-explizierte Erkenntnis stützt sich auf ein großes Maß an Erkenntnis, das nicht explizit und formalisiert ist.

Das bedeutet auf anderer Ebene auch, dass der Zweifel an einem bestimmten Weltbild immer nur auf der Grundlage anderer imaginärer Überzeugungen, Voraussetzungen und Intuitionen artikuliert werden kann, die im Moment des Zweifels vorausgesetzt werden müssen.<sup>48</sup> Im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Skizze könnte dies folgendermaßen durchgespielt werden: Jede Aussage der Form „ich bezweifle, dass  $p$  wahr ist“ bedeutet, insofern sie begründet ist, „ich bezweifle, dass  $p$  wahr ist, weil ich glaube, dass  $q$ ,  $r$  und  $s$  wahr sind“. Komplexer verhält es sich mit dem agnostischen Zweifel: „ich glaube, dass  $p$  nicht erwiesen ist“ oder „nicht beweisbar ist“. Aber auch solche Aussagen implizieren das Vertrauen in gewisse Kriterien der Möglichkeit von Beweisen.<sup>49</sup> Sie setzen die Akzeptanz eines hintergründigen Rahmens voraus, innerhalb dessen die Aussage „ $p$  kann bewiesen oder nicht bewiesen werden“ überhaupt erst sinnvoll gemacht werden kann, und zwar wenn  $p$  grundsätzlich beweisbar oder un-

<sup>45</sup> Bourdieu, *Sozialer Sinn*, 129.

<sup>46</sup> Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 218.

<sup>47</sup> Taylor, *On Social Imaginaries*, 30. Hier klingt das kreative und produktive Potential der „Imagination“ an, die weiter unten bei Cornelius Castoriadis und Benedict Anderson relevant wird.

<sup>48</sup> Vgl. Polanyi, *Personal Knowledge*, 283–314.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 288: „[E]ven though in such cases the agnostic suspension of belief in respect to a particular statement says nothing about its credibility, it still has a fiduciary content. It implies the acceptance of certain beliefs concerning the possibilities of proof.“

beweisbar ist, woran wiederum nicht gezweifelt werden kann, außer die ganze Übung wird abgebrochen. Damit wird eine Kritik des radikalen Skeptizismus formuliert, die auch Wittgenstein kennt: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels setzt selbst schon die Gewissheit voraus.“<sup>50</sup> Das bedeutet: „[D]ie Fragen, die wir stellen, und unsere Zweifel beruhen darauf, dass gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.“<sup>51</sup> Was hier erkenntnistheoretisch gesagt wurde, gilt analog auch für die praktischen und performativen Dimensionen leiblich gelebter Existenz.<sup>52</sup> Wittgensteins Beispiel dafür ist die Überzeugung, dass die Welt nicht erst vor kurzem in die Existenz gekommen ist.<sup>53</sup> Diese Überzeugung wird normalerweise nicht expliziert und doch beruht die ganze Art und Weise wie der Mensch in der Welt ist, mit ihr vertraut ist, mit ihr umgeht, sie untersucht und reflektiert, letztlich darauf, dass sie seit unvorstellbaren Zeiten da ist: „In meinem Umgang mit der Welt mit den Dingen ist das Hintergrundverständnis inkorporiert, dass die Welt stabil ist und schon seit langer Zeit existiert.“<sup>54</sup> Dieser „hintergründige Rahmen“ – so schreiben Taylor und Dreyfus – „ist weder eine Annahme noch eine Vermutung, sondern er wird von uns einfach als Rahmen hingenommen, ohne in Frage gestellt zu werden. [...] Wir denken immer schon und unweigerlich in einem solchen hingenommenen Rahmen.“<sup>55</sup> Der Mensch kommt von solchen Rahmenstrukturen nicht absolut los. Sowohl die artikulierten „Glaubenssätze“ als auch die performierte Praxis menschlichen Lebens sind also auf einen „imaginativen Hintergrund“ bezogen und bleibend verwiesen.

In gewisser Hinsicht sind solche Hintergrundvoraussetzungen und fundamentalen Glaubensüberzeugungen sowohl unbeweisbar als auch unwiderlegbar.<sup>56</sup> Polanyi schreibt dazu:

„Faktisch sind ‚Beweise‘ und ‚Widerlegungen‘ für die Annahme oder Ablehnung fundamentaler Glaubensüberzeugungen irrelevant und wenn jemand behauptet, er unterlasse es strikt, überhaupt etwas zu glauben, das widerlegt werden kann, dann

<sup>50</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §115, hier: 39.

<sup>51</sup> Ebd. §341, hier: 89 (Hervorhebungen im Original).

<sup>52</sup> Taylor und Dreyfus führen diese Einsicht in der Gestalt einer „Kontakttheorie“ verkörperten Verstehens aus, die sie zugleich als aktualisierte bzw. „wiedergewonnene“ Form des Realismus in der Gegenwartsphilosophie zu etablieren versuchen. Vgl. Taylor / Dreyfus, *Realismus*, passim, bes. 107–189.

<sup>53</sup> Vgl. Wittgenstein, *Über Gewissheit* §§84–94, hier: 29–33; §§259–286, hier: 70–77.

<sup>54</sup> Vgl. Taylor, *Modernity*, 215f, hier: 216 (Eigene Übersetzung); Taylor / Dreyfus, *Realismus* 43f.

<sup>55</sup> Ebd. 44.

<sup>56</sup> Vgl. Polanyi, *Personal Knowledge*, 285.

verschleiert er nur seinen eigenen Willen, gleichsam hinter einer vorgetäuschten selbstkritischen Ernsthaftigkeit, trotzdem die eigenen Glaubensüberzeugungen zu glauben. Diese Selbstgefälligkeit wird nicht gemindert, sondern noch weiter verstärkt, wenn man dann demütig die ‚Ungewissheit‘ sämtlicher Schlussfolgerungen bekundet wird. Denn wenn jemand ‚zugibt‘, dass die Beweise, auf denen seine Glaubensüberzeugungen vermeintlich ruhen, ‚möglicherweise unvollständig‘ seien, dann verschleiert er damit nur die harte Tatsache, dass dem Menschen überhaupt keine solchen Beweise mit Gewähr verfügbar sind.<sup>57</sup>

Genau in dieselbe Richtung kann Wittgensteins – weiter oben zitierte – Behauptung gelesen werden: er habe sein Weltbild nicht, weil er sich von dessen Richtigkeit überzeugt habe.<sup>58</sup> Zunächst einmal ist der „imaginative Hintergrund“ eine unausweichliche und selbst nicht noch einmal radikal kritisierbare Dimension der Existenz handelnder und denkender Wesen, die in einer physikalischen, sozialen und kosmischen Welt leben.<sup>59</sup> Vor diesem Hintergrund kann es sinnvollerweise keinen universalen Zweifel geben.<sup>60</sup> Zweifel an der eigenen „Imagination“ ist also möglich, aber er ist nie „universal“, sondern immer nur „lokal“, konkret und spezifisch möglich. So kann es durchaus sein, dass sich das „Vertrauen“ in den Hintergrund an einer bestimmten Stelle konkret als unangebracht erweist.

„Doch das gilt nie fürs Ganze, denn nur innerhalb eines reparierten Rahmens werden wir mit diesen Irrtümern zurechtkommen. Innerhalb des Rahmens ist es natürlich so, dass man zur Beilegung von Streitfragen Gründe anführt und Kriterien heranzieht. Wir formulieren Darstellungen, mit Bezug auf die wir fragen, ob sie wirklich zutreffen. Unsere Überzeugungen und Theorien behandeln wir als etwas, was der Realität gegenübersteht und zu ihr in Beziehung gesetzt werden soll. All dies geschieht jedoch innerhalb eines umfassenderen Zusammenhangs des mutmaßlichen Realitätskontakts. Diese Mutmaßung kann irrig sein, aber niemals zur Gänze.“<sup>61</sup>

Weil niemand ohne Hintergrundvoraussetzungen auskommt und nur von ihnen ausgehend überhaupt agiert und reflektiert werden kann und sogar der (lokale) Akt des Zweifelns selbst wiederum auf andere Voraussetzungen eines alternativen „imaginativen Hintergrund“ angewiesen ist, kann mit Recht gesagt werden: An diesem Hintergrund kristallisiert sich das, was Polanyi eine

<sup>57</sup> Ebd., 285 (Eigene Übersetzung).

<sup>58</sup> Vgl. Wittgenstein, *Über Gewissheit* §94, hier: 33.

<sup>59</sup> Vgl. Taylor, *Modernity*, 216.

<sup>60</sup> Vgl. Polanyi, *Personal Knowledge*, 311–314; Newbigin, *Proper Confidence*, 23f.

<sup>61</sup> Taylor / Dreyfus, *Realismus*, 46f.

„persönliche Selbstverpflichtung“ (engl. *personal commitment*) nennt, d.h. ein existentielles „Bekenntnis“ und damit eine spezifische und unumgehbare Form von „Glauben“ und „Vertrauen“.<sup>62</sup> Trotzdem ist damit auch kein Dogmatismus bezeichnet, weil dieser „hintergründige Rahmen“ letztlich nicht statisch und „starr“ ist, sondern sich dynamisch „verflüssigt“ und verändert werden kann. Zusammenfassend kann diese erste Dimension des „imaginativen Hintergrundes“ umschrieben werden als ein vertrauend angenommenes „vorreflexives, verkörpertes, expressiv und praktisch entwickeltes“ individuelles, soziales und kosmisches „Weltverständnis und Weltempfinden.“<sup>63</sup>

(2) In diesem *Weltempfinden* klingt bereits der zweite Aspekt des „imaginativen Hintergrundes“ an: Zur „Imagination“ gehört die *affektive Dimension* menschlichen Lebens bzw. Erlebens.<sup>64</sup> Gewisse intuitive Überzeugungen gegenüber der natürlichen und sozialen Welt können nicht artikuliert werden, vielmehr werden sie empfunden. Dies manifestiert sich in der mitunter heftigen und emotional aufgeladenen Annahme oder Ablehnung gegenüber abweichenden Überzeugungen und Lebensformen (im technologischen Zeitalter konkret: an den emotional aufgeladenen Reaktionen gegenüber Kritikerinnen und Kritikern technologischer Innovationen bzw. des „technologischen Fortschritts“). Einem „imaginativen Hintergrund“ entspricht immer auch ein gewisses Lebensgefühl und dieses ist eng mit viszeralen Plausibilisierungsvorgängen verwoben. Somit liegt das „Imaginative“ nahe bei dem, was Friedrich Schleiermacher in seiner Rede *Über die Religion* als „Provinz im Gemüthe“<sup>65</sup> neben der Metaphysik und Moral (bzw. der praktischen Theorie sittlichen Handelns) bezeichnet hat: nämlich die Verbindung von Anschauung und Gefühl als Sinn und Geschmack für das Unendliche.<sup>66</sup> Im Anschluss an Schleiermacher kann also die „Imaginationskraft“ als Einheit von Anschauung (der inneren Bilder) und Gefühl (der affektiven Färbung dieser Bilder) charakterisiert werden, die als Lebensgefühl die Lebenswelt mitkonstituieren. Die Reflexion dieser affektiven Dimension ist zentral, weil solche inneren Bilder keineswegs neutral sind, sondern vielmehr emotional aufgeladen, positiv oder negativ konnotiert, anziehend oder abstoßend, lebendig oder tot. Entsprechend färbt

<sup>62</sup> Vgl. Polanyi, *Personal Knowledge*, 341f.

<sup>63</sup> Rosa, *Any Body Out There*, 16.

<sup>64</sup> Taylor behandelt diese zweite Dimension relativ ausführlich in seinem Aufsatz *Self Interpreting Animals* und weist seine Untersuchung als stark von Martin Heideggers beeinflusst aus. Vgl. Taylor, *Philosophical Papers*, 45–76.

<sup>65</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, 204.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 212. Zur Auslotung der Dimensionen des „Gefühls“ bei Schleiermacher vgl. Schultz, *Theorie des Gefühls*, 75–103. Zur Verknüpfung von Anschauung, biologisch-leiblicher Verfasstheit und Affekt vgl. Thandeka, *Schleiermacher's Affect Theology*, 197–216.

die hintergründig verwurzelte Empfindung des Menschen sowohl sein alltägliches und wissenschaftliches Handeln und Denken als auch die Art und Weise, wie er seinen Welt- und Transzendenzbezug konzipiert. Damit kommt die spezifische Gestimmtheit des Menschen in den Blick, die mit Hartmut Rosa entlang der soziologisch analysierbaren Achse „Selbst-Welt-Resonanz“ als leibliche Welterfahrung beschrieben werden kann.<sup>67</sup>

(3) Der „imaginative Hintergrund“ ist nicht nur individuell bedeutsam, sondern auch intersubjektiv, gemeinschaftlich und gesellschaftlich konstitutiv. Er ist kulturell bedingt. Mit „Imagination“ ist mitunter die Vielfalt sozialer Selbst- und Weltdeutungen bezeichnet. So kann mit Wittgenstein auch die weltkonstituierende Erfahrung des Menschen gleichsam „kommunitär“ gedeutet werden: „Ist die Erfahrung der Grund unserer Gewissheit, so ist es [...] nicht etwa *meine* Erfahrung, sondern die der Anderen, von der ich Erkenntnis erhalte.“<sup>68</sup> Der Punkt ist hier die gegenseitige Verwobenheit von Wirklichkeit: Die soziale Welt sollte – so schreibt Rosa – nicht nur „als eine Welt isolierter Entitäten“ verstanden werden, „sondern als ein geradezu energetisch aufgeladenes, vibrierendes Netzwerk [...], dem das Subjekt nicht einfach gegenübersteht, sondern in das es gleichsam ‚responsiv‘ eingebettet ist.“<sup>69</sup> Dieser intersubjektive Aspekt macht deutlich, dass Gemeinschaft, Gesellschaft und Kultur als Plausibilitätsstrukturen fungieren, die gewisse Perspektiven, Ansichten und Überzeugungen glaubhaft und selbstverständlich erscheinen lassen und andere nicht. Der kollektive Aspekt des Hintergrundes drückt sich – nach Taylor – auch im Repertoire gesellschaftlicher Aktivitäten, wie z.B. der Praxis politischer Wahlen einer neuen Regierung oder einer Abstimmung, aus.<sup>70</sup> Teil des Hintergrundverständnisses, dass den Wahlakt bedeutsam macht, ist das Bewusstsein der „kollektiven Handlung“, die alle Bürgerinnen und Bürger „gemeinsam“ vollziehen: Während alle Beteiligten jeweils individuell wählen, aber dieselben Optionen teilen, fügen sich diese Einzelentscheidungen zu einem verbindlichen kollektiven ganzen „Volkswillen“ zusammen. Für Verständnis und Vollzug solch einer „Kollektivhandlung“ ist die allgemeine Fähigkeit fundamental, einen „Verstoß“ (wie z.B. Wahlbetrug, gewisse Formen von Lobbying, Manipulation oder Gewaltandrohungen usw.) zu erkennen.<sup>71</sup> Wahlen

<sup>67</sup> Vgl. Rosa, *Resonanz*, passim, bes. 187–328. Rosas Resonanztheorie ist deutlich von Taylors Sozialphilosophie geprägt. Vgl. Rosa, *Any Body Out There*, 15–43, hier: 21.

<sup>68</sup> Wittgenstein, *Über Gewissheit* §275, hier: 73f.

<sup>69</sup> Rosa, *Any Body Out There*, 19.

<sup>70</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. Taylor, *On Social Imaginaries*, 29–31.

<sup>71</sup> Die Entwicklungen der 2020-Wahlen in Amerika (aber auch schon 2016) waren genau in dieser Hinsicht beunruhigend, weil sich dort genau dieses basale Verständnis und das Vertrauen in einer funktionierende Kollektiv-Handlung aufzulösen begonnen hat.

und Abstimmungen müssen also gewissen geteilten Normen und Standards entsprechen, wenn sie funktionieren sollen.

Im positiven Sinne werden dann nicht nur illegitime Abweichungen, sondern auch Idealfälle intuitiv erkannt und im Hintergrund solcher Ideale (und *ex negativo* von Verstößen gegen diese Ideale) steht – so schreibt Taylor – die Auffassung einer metaphysischen Ordnung, in deren Kontext diese geteilten Normen und Ideale Sinn und Bedeutung haben.<sup>72</sup> In diesem Sinne gibt es Tiefenschichten der Imagination, jenseits des unmittelbaren Hintergrundverständnisses einer bestimmten Praktik: Genauso wie eine solche Praktik ohne das Hintergrundverständnis keinen Sinn ergibt bzw. keine Bedeutung hat, so setzt dieses Hintergrundverständnis selbst wiederum ein fundamentaleres Verständnis der *conditio humana* voraus. Taylor weitet also das zunächst noch individuelle Selbstverständnis des Menschen immer auch auf kollektiv-soziale Selbstdeutungen aus und versteht diese wiederum als eingebettet in basalen Verständnissen von Raum, Zeit und Kosmos, wobei wiederum diese Verständnisse selbst vor dem fundamentalen „Hintergrund“ eines Gottes, dem Guten selbst, dem schlechthin Transzendenten oder dem „Nichts“ verortet sind.<sup>73</sup> Weil die imaginative Dimension menschlicher Existenz in einem weiten Sinne kulturell bedingt und verfasst ist, konkretisiert sie sich u.a. in paradigmatischen Erzählungen, Mythen, Bildern, Ritualen, Praktiken und Ideologien.<sup>74</sup> Damit ist zugleich auch die Wandelbarkeit und Geschichtlichkeit der „Imagination“ mitausgesagt, die mit dem prozessualen, konstruierten und gewissermaßen „fiktiven“<sup>75</sup> Charakter der aus ihm hervorgebrachten kulturellen Elemente verwoben ist. In diesem Sinne können sozialphilosophisch und anthropologisch analysierbare Vorstellungen als „kulturelle Artefakte“ verstanden werden. Sie sind menschliche Erzeugnisse, die – im Sinne von Benedict Anderson – in ihrer historischen und semantischen Genese untersucht werden müssen, wenn sie wirklich verstanden werden sollen.<sup>76</sup> Anderson – der auf Taylors Konzeption des „imaginativen Hintergrundes“ Einfluss genommen hat<sup>77</sup> – definiert die „Nation“ als „imaginierte politische Gemeinschaft“ und stellt damit ihren

<sup>72</sup> Ebd. 31; Ders., *Modern Social Imaginaries*, 24f.

<sup>73</sup> Vgl. Taylor, *Modernity*, 216.

<sup>74</sup> Taylor, *On Social Imaginaries*, 30.

<sup>75</sup> „Fiktion“ hier vom Lateinischen „fictio“ (Bildung, Gestaltung, Dichtung) soll hier gerade nicht, wie im landläufigen Gebrauch, vom „Faktischen“ unterschieden werden. Vielmehr ist das Zusammenspiel von impliziter Imagination und expliziter Kultur gerade mächtig, eine faktische Wirklichkeit hervorzubringen und als sinnvolle Welt zu gestalten.

<sup>76</sup> Vgl. Anderson, *Imagined Communities*, 4.

<sup>77</sup> Vgl. Taylor, *Secular Age*, 713; 793.

Charakter als „Erfindung“ (engl. *invention*) heraus.<sup>78</sup> Diese Charakterisierung als „Erfindung“ möchte er jedoch nicht vorschnell abwertend verstanden wissen, im Sinne einer banalen Lügenfabrikation, sondern vielmehr als kreative Innovation.<sup>79</sup> Faktisch sind – nach Anderson – überhaupt alle Gemeinschaften „imaginiert“, die aufgrund ihrer Größe nicht mehr *Face-to-Face* realisiert werden können (und gewissermaßen auch solche, die es können). Deshalb gilt es solche „Imaginationen“ nicht im Sinne von „richtig“ oder „falsch“ zu bewerten, sondern an der Art und Weise, *wie* sie imaginiert werden.<sup>80</sup> Andersons Gespür für die wirklichkeitskonstituierende Potenz solcher imaginierter „Konstruktionen“ bzw. „Fiktionen“ rührt an die Dialektik der Imagination schlechthin: Die aus dem „imaginativen Hintergrund“ hervorgebrachten kulturellen Artefakte sind als „imaginierte“ zwar sozial konstruiert, aber nicht beliebig. Sie sind gewissermaßen fiktiv und faktisch zugleich, da sie Wirklichkeit vorfinden und auf sie verwiesen sind, diese aber gleichzeitig auch mitgestalten und verändern, sie können sich etablieren, verfestigen und mit der Zeit auch selbst „hintergründig“ werden.

So kann gesagt werden: Hintergrund (die implizite Imagination) und Vordergrund (die explizite Kultur) bedingen und konstituieren sich gegenseitig auf dynamisch-prozessuale Weise. Mit Castoriadis kann die fiktive, aber trotzdem nicht einfach beliebige Qualität des „Imaginären“ am Beispiel einer „Fahne“ festgemacht werden: Eine Fahne ist zunächst einmal ein Symbol mit einer rational verständlichen Funktion – sie ist ein Erkennungszeichen, bspw. um Versammlungsorte zu markieren. Eine solche Fahne, dies lehrt die Geschichte, kann schnell zu etwas werden, das bei patriotisch eingestellten Menschen eine Gänsehaut verursacht, wenn sie einer Militärparade beiwohnen, sie kann etwas werden, wofür Menschen zu sterben bereit sind.<sup>81</sup> Auch wenn alles (wie im Beispiel die Fahne) seine Bedeutung „nur“ durch einen spezifischen Kontext bekommt, so bekommt es diese Bedeutung durch diesen Kontext *wirklich* –

<sup>78</sup> Vgl. Anderson, *Imagined Communities*, 6.

<sup>79</sup> Vgl. ebd. Hier liegt Anderson nahe bei Castoriadis. Vgl. Castoriadis, *Imaginary Institution*, 127: „[W]e speak of the ‘imaginary’ when we want to talk about something ‘invented’ – whether this refers to a ‘sheer’ in-vention (‘a story entirely dreamed up’), or a slippage, a shift of meaning in which available symbols are invested with other significations than their ‘normal’ or canonical significations (‘What are you imagining now?’ says the woman to the man who is chiding her for a smile she exchanged with someone else). In both cases, it is assumed that the imaginary is separate from the real, whether it claims to take the latter’s place (a lie) or makes no such claim (a novel).“

<sup>80</sup> Vgl. Anderson, *Imagined Communities*, 6. Dem „Nationalismus“ kann also letztlich nur eine alternative Weise Gemeinschaft, Gesellschaft oder Staatlichkeit zu imaginieren.

<sup>81</sup> Castoriadis, *Imaginary Institution*, 131.



die Imagination hat seinskonstitutive Relevanz im Leben.<sup>82</sup> Dennoch gibt es offensichtlich keine innere Notwendigkeit eine Fahne nationalistisch aufzulegen. Solch eine Deutung bzw. Fiktion und ihr sinnstiftender Horizont können kritisiert und verändert werden. Genau deshalb gilt es einen jeweiligen „imaginativen Hintergrund“ auch an den Früchten, die er hervorbringt, zu messen und zu prüfen, ob die erwünschten Früchte im Vordergrund überhaupt hintergründig angelegt sind. Die kulturelle Dimension der Imagination bezeichnet also gleichzeitig ihre „starre“ kulturelle Bedingtheit und ihre „flüssige“ historisch-soziale Kontingenz, Veränderbarkeit und Gestaltbarkeit.

Damit sind die basalen Aspekte und dimensionalen Schichten des „imaginativen Hintergrundes“ umrissen, und es kann noch einmal knapp die Frage aufgegriffen werden: Was bedeutet es, dass der Transhumanismus für den christlichen Glauben von heute nicht nur eine theoretische oder praktische, sondern primär eine imaginative Herausforderung darstellt?

### Skizzenhafte Diagnose der imaginären Herausforderung des Transhumanismus

Der Transhumanismus ist eine imaginative Herausforderung für den christlichen Glauben, weil die Gegenwart ein „technisiertes Zeitalter“ ist, das hintergründig von einer „technologischen Imagination“ ergriffen und in dem Technologie zur dominierenden Lebensform avanciert ist.<sup>83</sup> Insofern leben wir heute in einer Gesellschaft, deren „Imagination“ vom utilitaristischen Kalkül eines primär instrumentalisierenden Umgangs mit der Welt geprägt ist.<sup>84</sup> Im Sinne des bisher Gesagten wird ersichtlich: Gerade weil es sich beim technischen Umgehen mit der Wirklichkeit immer auch um eine vortheoretisch-vorreflexiv-praktische Weise der Welterschließung und Weltbeherrschung handelt, wirkt sich die Technik so fundamental und transformativ auf den „imaginativen Hintergrund“ des mit ihr hantierenden Menschen aus. Martin Heidegger versteht die „Technik“ über ihre bloße Instrumentalität des Bewerkstelligen hinaus als „eine Weise des Entbergens“ von Wirklichkeit und „Wahrheit“.<sup>85</sup> Damit ist an ihre kulturstiftende, sozialwirksame und imaginationsbestimmende Kraft gerührt, die nicht zuletzt unserer Gegenwart ihre technisch konditionierte Gestalt gibt. Es ist dieser mitunter auch affektiv aufgeladene „technologische

<sup>82</sup> Ebd. 160f.

<sup>83</sup> Vgl. Winner, *Whale and the Reactor*, passim, bes. 3–58.

<sup>84</sup> Vgl. Bishop, *Power Ontology*, 117–135.

<sup>85</sup> Vgl. Heidegger, *Frage nach der Technik*, 13. Analoges gilt für das Kunstwerk vgl. Heidegger, *Ursprung des Kunstwerks*, 21–66.

Hintergrund“, von dem der Transhumanismus lebt und der die imaginativen Bedingungen der Möglichkeit des christlichen Glaubens heute mitbestimmt. Dabei bedient der Transhumanismus mit seinen Zukunftsvisionen die technophilen Intuitionen der Menschen im digitalen Zeitalter und zehrt von den Plausibilitäten eines durch die Gestaltungsmacht von Technik beeindruckten Zeitgeistes. Der gesellschaftliche Einfluss des Transhumanismus reicht entsprechend weit über seine nominellen Grenzen hinaus,<sup>86</sup> seine „imaginierten technologischen Zukunftsvisionen“ beeinflussen – wie Tirosh-Samuelson und Hurlbut schreiben – nicht zuletzt auch die gesellschaftspolitischen Handlungsimperative der Gegenwart.<sup>87</sup> In der Diskussion um trans- und posthumanistische Visionen wird dabei explizit gemacht, was sich auf der Ebene kultureller Imaginationen bereits seit längerem vollzieht: eine radikale Transformation des Menschen- und Weltbildes hin zu einer „technologischen Imagination“.

Vor diesem Hintergrund rechnet der spätmoderne Mensch nicht mehr damit, dass eine verlässliche Erkenntnis von Wirklichkeit und damit Einsicht davon, wie das menschliche Leben bewältigt werden sollte, durch den Bezug auf göttliche Offenbarung und Gnade erfolgen könne.<sup>88</sup> Vielmehr wird heute dieser alte Glaube durch ein neues Vertrauen in die Methoden der empirischen Wissenschaften, der modernen Medizin und Technik ersetzt. Man sieht dies – wie Gabriel Marcel bemerkt – nicht zuletzt daran, „dass das technische Milieu zum Modell wird, nach dem man sich das Universum am liebsten vorstellt.“<sup>89</sup> Wo die Alten noch organische Bilder der pflanzlichen und tierischen Natur verwendeten, um den Kosmos zu umschreiben, bediente sich die Neuzeit der mechanischen Bildwelt der Maschinen, während heute, unter dem Eindruck der digitalen Transformation, computationale und informationstechnologische Metaphern dominieren. Was sich hier an der Sprache kristallisiert, muss als Transformation des „imaginären Hintergrundes“ analysiert werden, wenn es in seiner Wirkmächtigkeit verstanden werden soll.

Donna Haraway verweist auf diese Entwicklung, wenn sie schreibt: „Wir erleben eine Bewegung von einer organischen, industriellen Gesellschaft hin zu einem vielgestaltigen Informationssystem.“<sup>90</sup> Gleichzeitig macht sie deutlich, dass mit diesem Wandel auch ein veritabler „Grenzkampf“ (engl. *boarder war*) der Imagination verbunden ist. Sie schreibt: „Worum es geht, sind die Territorien von Produktion, Reproduktion und *Imagination*.“<sup>91</sup> In gewisser Hinsicht

<sup>86</sup> Vgl. Boeing-Lipstin / Hurlbut, *Technologies of Transcendence*, 239–267, bes. 245.

<sup>87</sup> Vgl. Tirosh-Samuelson / Hurlbut, *Introduction*, 5.

<sup>88</sup> Vgl. Newbigin, *Evangelism*, 230.

<sup>89</sup> Marcel, *Untergang der Weisheit*, 40f.

<sup>90</sup> Vgl. Haraway, *Simians, Cyborg, and Women*, 161–165, hier: 161 (Eigene Übersetzung).

<sup>91</sup> Vgl. Haraway, *Cyborg Manifesto*, 150 (Eigene Übersetzung und Hervorhebung).

wird eine Gesellschaft dann zur „trans- bzw. posthumanen“ Gesellschaft, wenn sie sich als eine solche versteht, wenn ihre Sehnsüchte, Selbstbilder und Ideale und damit die kulturelle Imagination ihrer Bürgerinnen und Bürger sich entsprechend gewandelt haben.<sup>92</sup> In dieser Perspektive ist der Transhumanismus ein Zeichen der Zeit – aber als Zeichen verweist er vor allem auf tiefergreifende und imaginative Transformationsprozesse unserer Gegenwartskultur, denen sich der christliche Glaube und besonders die christliche Theologie zu stellen haben. Eine Verschiebung des imaginären Hintergrundes hin zu einem „transhumanistischen“ Weltbild lässt sich (zumindest im säkularen Westen) zwar faktisch beobachten, sie muss aber nicht unbedingt Schicksal sein. Für den im Westen heute dominierenden Rahmen der „technologischen Imagination“ gilt dasselbe, was für alle solchen „imaginativen Hintergründe“ gilt: sie sind wandelbar und vergänglich.

Gefordert sind hier die christlichen Gläubigen als Einzelne und als Kirchen, nicht im Sinne eines blinden Aktivismus, sondern im glaubenden Vertrauen in den schöpferischen Urgrund aller imaginativen Hintergründe;<sup>93</sup> sie müssen „wachen und beten“ und ihre von der Verkümmern bedrohte Imaginationskraft je neu vom Geist dessen anhauchen lassen, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat und den Gläubigen seine transformative Gegenwart zugesagt hat. Dieser Glaube an den Schöpfer unterscheidet sich qualitativ vom „glaubenden Vertrauen“, das jede Imagination notwendig voraussetzen muss: Der christliche Glaube weiß sich nämlich getragen von der unverfügbaren Gnade einer personalen Begegnung mit dem dreieinen Gott, der als schöpferisches Gegenüber Grund aller geschaffenen Wirklichkeit in all ihren imaginativen Gegebenheitsweisen ist. Der glaubende Mensch kann die Fülle des vom Vater ausgehenden Heils im Angesicht Jesu Christi schauen und im Wirken des Geistes von ihr ergriffen werden. Aus dieser Begegnung erwächst eine Gewissheit über die innere Güte, Kohärenz und Einheit der Schöpfung, die noch einmal tiefer angesiedelt ist als die Plausibilisierungsvorgänge im imaginativen Konkurrenzkampf der Gegenwart. Eine erneuerte Imaginationskraft der Christenmenschen ist letztlich allein die Frucht solchen Glaubens. Diesem Glauben muss dann auch eine theoretisch-reflexive Theologie entsprechen, deren Herausforderung es ist, die spezifische Gestalt der kulturell-veränderbaren imaginativen Hintergründe jeweils ins Bewusstsein zu heben, sie im Lichte des Glaubens kritisch zu befragen und damit gegebenenfalls an ihrer Veränderung zu arbeiten. Die konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus bedingt dezidiert theologische und im christlichen Glauben ge-

<sup>92</sup> Vgl. Waters, *Being*, 145.

<sup>93</sup> Vgl. Dürr / Matter, *Glaubenskrise als Glaubenskrisis*, 197–209.

gründete „Counter-Imaginarities“ zum „technologischen Imaginary“ unserer Gegenwart. Die Aufgabe der Kirche heute ist es, nicht zuletzt in theoretischer und praktischer Arbeit, Räume einer solchen *theologischen Imagination* zu schaffen die nur aus dem Glauben möglich wird. Eine zukunftsfähige Kirche kann den Hoffnungssätzen des christlichen Glaubens für die Menschen im Zeitalter des Transhumanismus nur eine wirklich *überzeugende* Gestalt geben, wenn ihre Lebensform der Kultivierung, Verkündigung und Weitergabe solchen Glaubens dient.

### Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections On the Origin and Spread of Nationalism*. 2<sup>nd</sup> Revised Edition. London 2006.
- Boeing-Lipstin, Margarita / Hurlbut, Benjamin, *Technologies of Transcendence at Singularity University*. In: Tirosh-Samuelson, Hava / Hurlbut, Benjamin (Hrsg.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*. Wiesbaden 2016, 239–267.
- Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2015.
- , *Le Sens Pratique*. Paris 1980 / Deutsch: Ders., *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1987.
- Bostrom, Nick, *A History of Transhumanist Thought*. In: *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2004), 1–25.
- Bishop, Jeffrey, *Nietzsche's Power Ontology and Transhumanism. Or Why Christians Cannot Be Transhumanists*. In: Donaldson, Steve / Cole-Turner, Ron (Hrsg.): *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church. Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow*. Cham 2018, 117–135.
- Bubner, Rüdiger, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt a.M. 1990.
- Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Massachusetts 1998.
- Dreyfus, Hubert, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, Massachusetts <sup>3</sup>1992.
- Dürr, Oliver / Matter, Nicolas, *Glaubenskrise als Glaubenskrisis. Gedanken über die Zukunftsformen des christlichen Glaubens im säkularen Westen*. In: Schumacher, Ursula, *Abbrüche – Umbrüche – Aufbrüche. Gesellschaftlicher Wandel als Herausforderung für Glaube und Kirche*. Münster 2019, 197–209.
- Fuchs, Thomas, *Leib, Raum, Person. Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart <sup>2</sup>2018.

- Haraway, Donna, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: Dies., *Simians, Cyborgs, and Women*. New York 1991, 149–181.
- , *Simians, Cyborgs, and Women*. New York 1991.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerks*. Mit der „Einführung“ von Hans-Georg Gadamer und der ersten Fassung des Textes von 1935. Frankfurt a.M. 2012.
- , *Die Frage nach der Technik*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 7, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976). Frankfurt a.M. 2000, 7–36.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/1930) (= Martin Heidegger Gesamtausgabe 29). Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1992.
- Janich, Peter, *Was ist Information? Kritik einer Legende*, Suhrkamp 2006.
- Joas, Hans, *Pragmatism and Social Theory*. Chicago 1993.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (= Werkausgabe 3–4). Hg. von Wilhelm Weischedel. Zürich 1977.
- Krüger, Oliver, *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus* (= Litterae 123). 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Freiburg i.Br. 2019.
- Loh, Janina, *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung*. Hamburg 2018.
- Marcel, Gabriel, *Der Untergang der Weisheit. Die Verfinsterung des Verstandes*. Heidelberg 1960.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin <sup>6</sup>1966.
- Moltmann, Jürgen, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh <sup>14</sup>2005.
- More, Max, *The Philosophy of Transhumanism*. In: More, Max / Vita-More, Natasha (Hrsg.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester, West Sussex 2013, 3–17.
- Newbigin, Lesslie, *Evangelism in the Context of Secularization*. In: Weston, Paul (Hrsg.), *Lesslie Newbigin. Missionary Theologian. A Reader*. Grand Rapids, Michigan 2006, 229–236.
- , *Proper Confidence. Faith, Doubt, and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids, Michigan 1995.
- , *The Gospel in a Pluralist Society*. London 1991.
- Polanyi, Michael, *Implizites Wissen*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2016.
- , *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. 2<sup>nd</sup> Corrected Edition. London 1962.
- Rosa, Hartmut, *Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus*. In: Kühnlein, Michael / Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*. Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2018, 15–43.

- , *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin <sup>4</sup>2016.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (= Kritische Gesamtausgabe I/2, Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799). Berlin 1999.
- Sorgner, Stefan Lorenz, *Transhumanismus: „Die gefährlichste Idee der Welt“?! Freiburg i.Br.* 2016.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts 2007 / Deutsch: Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt a.M. 2009.
- , *Modernity and the Rise of the Public Sphere* (= The Tanner Lecture on Human Values 1991–1992). Stanford 1992.
- , *Modern Social Imaginaries*. Durham 2004.
- , *On Social Imaginaries*. In: Gratton, Peter / Manoussakis, John Panteleimon (Hrsg.), *Traversing the Imaginary. Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Evanston, Illinois 2007, 29–47.
- , *Human Agency and Language* (= Philosophical Papers 1). Cambridge 1985.
- Taylor, Charles / Dreyfus, Hubert: *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Berlin 2016.
- Tirosh-Samuelson, Hava / Hurlbut, Benjamin, *Introduction: Technology, Utopianism and Eschatology*. In: Tirosh-Samuelson, Hava / Hurlbut, Benjamin (Hrsg.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imagination*. Wiesbaden 2016, 1–32.
- Thandeka, *Schleiermacher's Affekt Theology*. In: The International Journal of Practical Theology 9/2 (2005), 197–216.
- Schultz, Werner, *Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung*. In: ZThK 53/1 (1956), 75–103.
- Walsh, Brian / Keesmaat, Sylvia, *Colossians Remixed. Subverting the Empire*. Downers Grove, Illinois 2004.
- Waters, Brent, *Being All We Should Have Been and More*. In: Cavanaugh, William / Smitz, James K.A. (Hrsg.), *Evolution and the Fall*. Grand Rapids, Michigan: 2017, 139–155.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M. <sup>7</sup>2015.
- , *Über Gewissheit*. Frankfurt a.M. <sup>13</sup>2015.
- Winner, Langdon, *The Whale and the Reactor. In Search for Limits in an Age of High Technology*. 2<sup>nd</sup> Edition. Chicago, Illinois 2020.

# Warum sich das Gebet nicht „säkularisieren“ lässt

*Jean-Claude Wolf*

„Denn unser Wissen ist Stückwerk,  
und unser prophetisches Reden ist Stückwerk.  
Wenn aber kommen wird das Vollkommene,  
so wird das Stückwerk aufhören.“  
(1 Kor 13,9f.)<sup>1</sup>

„Ich musste also das Wissen aufheben,  
um zum Glauben Platz zu bekommen.“<sup>2</sup>  
Immanuel Kant

## Einführung

Die christliche Religionsphilosophie geht gewöhnlich davon aus, dass dem Glauben eine Verstandesarbeit vorausgeht, welche in Gottesbeweisen oder zumindest guten Gründen für die Existenz Gottes besteht.<sup>3</sup> Ist diese Vorarbeit geleistet, kann man sich auf Gott einlassen, ohne dabei das „intellektuelle Gewissen“ zu verletzen. Es ist eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, sich zuerst und zumeist mit der Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes zu beschäftigen. An wen sollte sich das Gebet richten, wenn Gott nicht existiert? Wen bitten? Wen loben? Wem danken? In diesem Sinne haben sich manche Philosophen (wie Friedrich Nietzsche) für die intellektuelle Redlichkeit stark gemacht, die ein Beten ohne Überzeugung als „schmählich“ bezeichnet. Diese Polemik richtet sich u.a. gegen eine „Verbürgerlichung“ des Christentums und bleibt in ihrer Schärfe und Kompromisslosigkeit lehrreich. Doch sie geht nicht direkt auf die Frage zu, welche Rolle der Verstand, die Philosophie und die Wissenschaften für den Glauben spielen können oder sollen.

Die entscheidende Frage lautet, ob es sich bei dieser echten oder ernsthaften Überzeugung um eine Einstellung handelt, die nur oder vor allem durch

---

<sup>1</sup> Biblische Zitate sind der *Lutherbibel* 2017 entnommen.

<sup>2</sup> Kant, *Vorrede zur zweiten Auflage*, B XXX, hier: 30.

<sup>3</sup> Der vorliegende Beitrag vertieft die Überlegungen von Wolf, *Philosophie des Gebets*, passim.

Verstandesarbeit herbeigeführt oder fixiert wird. Hier setzt der Widerspruch des christlichen Agnostizismus ein: der Glaube kann nicht auf die (stets umstrittenen) Teilerfolge der Philosophie warten, sondern muss sich vielmehr als Glaubensentscheidung und Charakterbildung vollziehen. Der Glaube muss „gewagt“, „geübt“ und mit einem „Denken aus dem Glauben“ geläutert und mitgeteilt werden. Das Gebet muss sich auf Trainings- und Lernprozesse der Erfahrung und Übung stützen, nicht auf ein abgeschlossenes Beweisverfahren des Verstandes.

Eine verbreitete Lehrbuchauffassung zur Aufgabenstellung der Religionsphilosophie vertauscht diese Reihenfolge, die besagt, dass der Glaube und das Gebet zuerst kommen, die Verstandesarbeit danach. Sie „springt“ nicht in den Glauben, bevor sie über den Glauben schlüssig Auskunft und abschließend Rechenschaft gegeben hat, sondern beginnt mit der intellektuellen Tätigkeit, Begriffe und Argumente zu sezieren. Damit kommt sie einer Präferenz wissenschaftlicher Menschen entgegen, die sich im Milieu ihrer Methoden und Denkgewohnheiten wohler fühlen als im Milieu der Frömmigkeit. Die akademische Religionsphilosophie neigt zu einer exzessiven Behandlung semantischer und logischer Probleme und entfernt sich von der Lebenspraxis und den Lebensvollzügen des Glaubens. Die Glaubensfrage wird ins Privatleben verschoben. Das führt zu einer gewissen Scham bezüglich des Bekenntnisses, ja sogar zum verbreiteten *Convenue*, dass strenge Wissenschaft unvereinbar sei mit einem religiösen Bekenntnis. „Intelktualisierung“ und Entfremdung von Wissenschaft und Glauben sind dem christlichen Agnostizismus ein Dorn im Auge. Er kehrt die Reihenfolge um: Nur ein geübter und praktizierter Glaube und ein Gebetsleben erlauben es, aus dem Glauben heraus über den Glauben nachzudenken. Der Glaube und die Lesung der Heiligen Schrift gleichem einem Handwerk und einem tätigen Lernprozess, der sich nicht „von außen“ verstehen lässt. Der gelebte Glaube ist nicht „voraussetzungslos“, wie ein Denken, das – vermeintlich – mit dem radikalen Zweifel oder Verdacht beginnt. Es genügt nicht, sich ins Glaubensleben anderer empathisch zu versetzen, wie es eine wohlwollende moderne, gleichsam „freischwebende“ Religionssoziologie oder Ethnologie zu tun versucht. Man kann den Glauben nicht „haben“ und seiner nicht „habhaft“ werden, wenn man nicht, um es mit gymnastischen Metaphern zu sagen, mitschwimmt oder mitturnt. Das heißt allerdings nur: Mitmachen ist notwendig, nicht: Mitmachen ist alles. Wäre dem so, könnten wir lebenslänglich einem an-konditionierten Kinderglauben anhängen. Mitmachen muss ein denkendes und erfahrendes Mitmachen werden. „Werdet wie die Kinder!“ (Mt 18,3) kann nicht heißen: „Bleibt Kinder!“, sondern „Findet eine neue Naivität!“, sozusagen eine religiöse „Art Brut“. Insofern ist jede Person, die über ihre Gebetserfahrungen nachdenkt, auf dem Weg zur Philo-



sophie. Philosophie ist so verstanden keine akademische Sonderdisziplin, die sich von anderen Disziplinen abgrenzen und auf prinzipiellen Abstand zum Denken der Theologie achten müsste. Sie „besitzt“ kein Wissen, sondern entspricht der Lebensform einer „Liebe zur Untersuchung der Wahrheit“.

### Ehrfurcht, Sehnsucht nach dem Ewigen und Lob, Bitte und Dank im Gebet

Der universell-anthropologische Bestand von Religion geht aus von der *Ehrfurcht* vor dem „Geheimnis der Welt“. Sie äußert sich im *Lob Gottes und/oder der Schöpfung*. Religion ist Sehnsucht nach dem Ewigen, die versucht, über das „kleine Ich“ hinauszukommen. Dem entspricht die Suche nach Unparteilichkeit und der reinen Liebe; dieser Suche entspricht im Gebet die *Bitte* um Gottes Hilfe, *seine* Gerechtigkeit und *seine* Versöhnung. Nur die Begegnung mit dem Göttlichen, die nach der Überlieferung des Propheten auch eine Erfahrung seines Zorns und Grimms einschließen kann,<sup>4</sup> erfüllt die Sehnsucht nach Frieden und Versöhnung, die von Gott selbst ausgehen.

Die Bedenken historischer Disziplinen gegen die Annahme universell anthropologischer Annahmen sind bekannt und können nur durch eine Kritik der historischen Vernunft beantwortet werden. Nicht alle Probleme lassen sich durch ihre Historisierung klären. Im biblischen Glauben wird das Gebet nicht nur als Ausdruck einer natürlichen Sehnsucht aller Menschen nach dem Ewigen „erklärt“, sondern auch als verbindliche Aufgabe oktroyiert. Es besteht eine Pflicht zur Verehrung und zum Gebet, die im Willen Gottes begründet ist. Gott *will*, dass wir beten. Jesus *befiehlt* seinen Jüngern zu beten und wachsam zu sein. Die Möglichkeit zum Gebet liegt im göttlichen Befehl begründet, nicht umgekehrt. Es braucht weder eine Anthropologie noch eine Historie des Gebets, um die verbindliche Geltung der Gebetspflicht zu klären. Das Gebet ist weder autonom (im eigenen Willen) noch heteronom (im Willen anderer Menschen), sondern theonom (im Willen Gottes) begründet. Dieses Fundament des Glaubens lässt sich nicht historisieren. Hier liegt wie gesagt der Stein des Anstoßes für Alltagsverstand der Menschen, die sich nicht gerne etwas befehlen lassen, und für die akademisch konditionierte Vernunft, deren Methoden vor diesem Problem versagen.

<sup>4</sup> Vgl. Jer 23,20; 30,24; 32,37–41; Frère John, *Zorn des liebenden Gottes*, 78f.

## Nicht-theistischer Agnostizismus

In Bezug auf Gott, so lautet der Ausgangspunkt dieser Position, gibt es nur Meinungen, aber kein gut begründetes Wissen. Es ist unwahrscheinlich, dass Gott existiert, aber nicht völlig unmöglich. Im Unterschied zum Atheismus wird nicht die Auffassung verteidigt, es gebe keinen Gott, sondern die These, es gebe kein zuverlässiges und verbindliches Wissen über Gott. Eine Variante des Atheismus vertritt die Auffassung, der Begriff „Gott“ sei inkohärent. Eine zweite Variante des Atheismus legt Argumente vor, die beweisen sollen, dass es Gott nicht gibt. Der Atheismus verfügt über eine negative Gewissheit. Für den nicht-theistischen Agnostizismus bleibt es möglich, dass Gott existiert. Der Begriff „Gott“ ist zwar im besten Fall nicht selbstwidersprüchlich. Aber eine Bezugnahme des Menschen auf Gott erscheint nicht als heilsrelevant. Dieser Agnostizismus ist entweder religiös und heilsorientiert („Religion ohne Gott“<sup>5</sup>, der Mensch muss sich selbst erlösen, „Gott ist unpersönlich“), oder er bleibt „areligiös“, d.h. indifferent oder misstrauisch gegenüber Heilsversprechen („Ich verstehe nicht, wovon ich erlöst werden sollte. Für mich gibt es keine Sünde“). Dieses Nichtverstehen beruft sich gerne auf Modernisierungsprozesse: Teufel, Hölle und Sünde gelten als irreversibel „veraltet“. Restauration und Reaktion können nicht mehr als Aberglauben bewirken. Damit wird auch gegen das Gebet und die Bitte um Schutz und Hilfe gegen das Böse ein geschichtsphilosophisches Bollwerk errichtet, das besagt: „Kirche und Glaube sind durch die Triumphe der Aufklärung, durch Wissenschaft, Therapie und Technik veraltet. Und wo sie nicht modernitätskompatibel sind, werden sie unaufhaltsam ausgehöhlt und zu Tode modernisiert. Religion überlebt allenfalls als eine Art von spiritueller Wellnessbewegung, die sich vom personalen Gott und insbesondere vom Zorn Gottes verabschiedet hat.“

Diese Auffassung kann nur durch eine Kritik ihrer impliziten Geschichtsphilosophie beantwortet werden. Woher wissen wir, welche kulturellen Prozesse unumkehrbar sind? Gibt es einen globalen Megatrend der „Säkularisierung“? Welchen Stellenwert für den Glauben haben empirische Statistiken und Umfragen über den „Glaubensverlust“, Kirchenaustritte usw.? Manchen mag es so erscheinen, als sei das Christentum durch die Zahl der Kirchenaustritte „widerlegt“. Das ist nur eine besonders oberflächliche Variante jener Annahmen der Geschichtsphilosophie (und einiger Massenmedien und Zeitgeist-

<sup>5</sup> Gemeint ist Religion ohne *personalen* Gott. Vgl. die Präzisierung einer nicht-theistischen Heilsreligion in der Charakterisierung der ursprünglichen Texte des Buddhismus bei Hartmann, *Philosophische Fragen*, 173. Da das Heil nicht durch Askese allein erzwingbar ist, gibt es im Buddhismus zwar so etwas wie eine „Gnadenwirkung“, die aber nicht völlig zusammenfallen kann mit der „Gnade Gottes“.

propheten) auf unbestreitbare Deutungshoheit über die Frage der Wahrheit und Geltung des Glaubens.

### Religiöser und theistischer Agnostizismus. Warum sich das Gebet nicht „säkularisieren“ lässt

Glaubensaussagen können das Glaubensgeheimnis nicht auflösen. Über Gott, die Seele und das Heil wissen wir als „natürliche Menschen“ und durch die Wissenschaften nur sehr wenig, fast nichts. Gott lässt sich in kein System von Aussagen zwingen. Es gibt nur Meinungen und Gerüchte sowie knappe, aber rätselhafte Definitionen wie „Gott ist allmächtig“, „Gott ist gerecht“, „Gott ist die Liebe“, „Gott ist die Wahrheit“. Wir wissen viel zu wenig von Gottes Macht, Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Gottes Wesen bleibt ein Mysterium. Gott und das Heilige (Heil) wird als „Fülle“ (Erfüllung), aber auch und mit gleichem Recht als Leere (*Nirwana*) charakterisiert, die sich dem Zugriff dogmatischer Aussagen entzieht. Das sind keine Hindernisse, zum „unbewiesenen“ Gott zu beten. Wir bitten Ihn auch darum, sich uns ganz zu offenbaren. Nur das Vollkommene kann sich selbst beweisen und uns vom Stückwerk unseres Wissens befreien (vgl. 1 Kor 13,9f).

Biblischer Agnostizismus entspricht der „Furcht des Herrn“ oder der frommen Scheu vor dem „Ewigen“, dessen Name (Gott) außer in der liturgischen Anrufung vermieden wird. Eine Inflation der Worte über Gott ist zu vermeiden. Reden *über* Gott sollte sparsam, Reden *mit* Gott regelmäßig und „glühend“ sein. Gemeint sind weniger Gefühle und Empfindungen, als vielmehr Ausdauer und Steigerung der Ausrichtung auf Gottes Wille und Güte. Diese „Scheu“ ist nicht die dem Glauben hinderliche „Gebetsscham“, die gewöhnlich eine Scham vor anderen Menschen oder eine Erschütterung der Selbstbewunderung ist, sondern die ehrfürchtige „Gebetsscheu“, die auf viele Worte oder gar gedankenloses Plappern verzichtet. Es geht nicht um das Ansehen in der Welt, sondern um Bezugnahme auf den „Ewigen“. In diesem Sinne steht ein gesammeltes, auf Gott und seine Schöpfung gerichtetes Schweigen höher als gesprochene Rede oder rituelle Verrichtung.

In dieser Intention, der Bezugnahme aufs Ewige und sein seiner Schöpfung zugewandtes Antlitz, ist das Gebet „zeitlos“ und über modische und geschichtsphilosophische Konjunkturen erhaben. Es gibt ein Strukturelement des Gebets, das nicht abhängig ist vom „Zeitgeist“, und in diesem präzisen Sinne lässt sich das Gebet nicht „säkularisieren“, so sehr es stilistisch und epochal variieren mag. Die betende Person steht gleichsam mit einem Bein in der Welt und mit dem anderen in der Ewigkeit. Sie wird zur „Bürgerin zweier Welten“

oder wie man auch immer dieses Spannungsverhältnis bildlich umschreiben oder begrifflich fassen will.

### Christlicher Agnostizismus

Nach einem christlichen Agnostizismus wendet sich die Person im Gebet an Gott als eine Person. Es ist ein Verhältnis von Person zu Person, wenn auch nicht ein Verhältnis, das den Unterschied zwischen Gott und Mensch nivelliert. Die Person im Gebet setzt den Glauben an einen personalen Gott voraus, zu dem man beten kann und soll. Christlich ist dieser Agnostizismus sowohl im *Beten wie Jesus* (wie Jesus zum Vater gebetet hat), als auch in der Nachfolge der *Anbetung Jesu* als dem geborenen, gestorbenen und auferstandenen Christus, nicht aus vorangehender Erkenntnis, nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Glauben (Fürwahrhalten mit Vertrauen, Hingabe, Treue). Der Glaube will den Willen Gottes tun. Beten wie Jesus kann nach der bekannten Auffassung von Schalom Ben-Chorin Juden und Christen verbinden;<sup>6</sup> Anbetung Jesu dagegen unterscheidet Christinnen vom Gebet der Juden und Muslime. Diese doppelte Gebetsrichtung lässt sich auch zusammenfassen und einordnen in der Nachfolge Christi. Diese Nachfolge ist geboten und dringlich und kann nicht darauf warten, bis vielleicht eine gültige Theorie die Existenz Gottes unabhängig vom Glauben bestätigt und bewiesen haben wird. Wissenschaftliche Resultate und Hypothesen sind in höherem Masse zeitgeistabhängig als der Glaube an das ewige Wort und die ewige Liebe. Mit etwas Rhetorik ließe sich sagen, dass der Tag des Herrn, der Tag des Zorns, das Reich Gottes näher sind als letzten Resultate der akademischen Forschung.

### Mystischer und christozentrischer Agnostizismus

Im christlichen Glauben haben wir Jesus als den Meister des Lebens und des Gebets. Das Herrengebet (*Pater Noster*) und Jesu Segens- und Gebetspraxis bilden das Paradigma allen Betens. Jesus selbst ist Gottes Mensch gewordenes Wort. Weil Jesus ganz Mensch ist, betet er zum Vater, und weil er ganz Gott ist, betet er in uns, in der Wirkung des Heiligen Geistes. Ausgangspunkt eines christozentrischen Agnostizismus ist die Gelassenheit als Gnadenwirkung Gottes. Mystikerinnen lassen die Gnade Gottes wirken („Quietismus“ im guten Sinne); Jesus betet in jedem von uns, in den Seufzern der Kreatur, im wortlosen

<sup>6</sup> Vgl. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, passim.

Herzensgebet. Das Gebet kommt dem Geheimnis Gottes näher als die Verstandeserkenntnis. Diese bleibt zunächst und zumeist in den ehrgeizigen und eitlen Spielen des Scharfsinn-Wettbewerbs gefangen. Hier siegt der Hellere und Schnellere. Vor Gott werden die Letzten die Ersten sein. Besonders weit kann die mystische Theologie in ihren Bildern und Formulierungen gehen, wenn sie Sätze zulässt wie: „Gott ist das Nichts; der Himmel ist leer.“<sup>7</sup> Auf der intellektuellen Ebene gilt das als Atheismus. Als dogmatischer Glaubenssatz wäre eine negative Existenz-Aussage von Gott unerträglich. Was für eine christliche Dogmatik *als Aussage* unzulässig und „verboten“ ist, bleibt für eine christliche Mystik oder Poesie *eine mögliche Ausdrucksform* des Glaubens. Allerdings kann das nur durch ein „*Sacrificium intellectus*“ (Opfer des Verstandes) „erkauft“ werden. Friedrich Heinrich Jacobi nennt den Glauben einen „*Salto mortale*“ des Verstandes.<sup>8</sup> Der Verstand will ordnen und kontrollieren; er gleicht dem selbstgewirkten Gebilde eines Teppichknüpfers. Die Vernunft dagegen vermag zu „vernehmen“ oder dankbar anzunehmen. Sie ist selbst eine Gabe des Heiligen Geistes und anerkennt sich als solche. In der Sprache der Mystik und der religiösen Poesie wird der eigenmächtige Verstand gedemütigt, geopfert. Nach Jacobi braucht es eine andere, flexible Form des Denkens, nicht die rigide Form des Verstandes, um den Glauben zu denken und mitzuteilen. Dies wird auch durch die erstaunliche Menge von Symbolen, Gleichnissen und anderen Ausdrucksformen (wie Ritus, symbolische Gesten, Tanz, Gesang) im Evangelium und im Gottesdienst bestätigt. Auch die vermeintlichen Aussagen „Gott ist unendlich groß“ und „Gott ist unendlich klein“ gehören eher zu den Glaubensgeheimnissen als zu den Glaubenswahrheiten.<sup>9</sup> Sie sind Gegenstand der geistlichen Betrachtung und Übung, nicht einer rein intellektuellen Analyse.

### Beten kann nicht „veralten“ und wird nicht vormodern

Das Gebetsleben aus dem Glauben lässt sich durch eine Geschichtsphilosophie („Beten ist altmodisch“, „Yoga ist zeitgemäß“, „Metaphysik ist vormodern“ usw.) einschränken, aber die Geltung des Gebots zu beten, lässt sich nicht historisch begründen. Im Gebet begegnen sich Zeit und Ewigkeit – das gilt für alle Epochen. Die Gebetspraxis setzt sich über die Bedenken kultureller Fortschritts-

<sup>7</sup> Einen Überblick gibt Waldenfels, *Absolutes Nichts*, 302–318. Vgl. dazu Angelus Silesius: „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier: Je mehr du nach ihm greifst, je mehr ent-wird er dir.“ Silesius, Angelus, *Der cherubinische Wandersmann*. Hg. von Johann Scheffler / Erich Brock. Zürich 1979, Erstes Buch, Nr. 25, hier: 37.

<sup>8</sup> Vgl. Jacobi, *Nihilismus*, 49.

<sup>9</sup> Zur Unterscheidung vgl. Merton, *Meditationen*, 53.

visionen oder „Zeitgeistdiagnosen“ hinweg. Weil die Bibel diese Gebetspraxis vorbildlich überliefert, kann die tägliche besinnliche Schriftlesung nicht veralten. In der Mitteilung und Weitergabe des Gebets braucht es die Lesung des Wortes Gottes. Das ehrfürchtige Schweigen vor Gott ist nicht zu verwechseln mit dem Verstummen oder der Sprachlosigkeit jener, welche Buchstaben und Geist der Bibel nicht mehr pflegen. Die Lesung besteht nicht darin, dass man Tag und Nacht mit gekrümmten Rücken die Bibel liest, sondern dass die Lesung in die Lebensform integriert wird. Sie enthält nicht nur Verständnisschwierigkeiten und bleibt ein Buch mit sieben Siegeln, sondern sie nimmt Bezug auf die Gebote Gottes, die Geschichte mit seinem Volk und Jesus Christus, der die Verständnisschwierigkeiten beheben kann. Im Kontext des Glaubens hilft Probieren. Probieren geht über Studieren, d.h. ein Grübeln ohne Mit-Tun.

### Glaube ohne Begründung und nochmals *Sacrificium intellectus*

Die Grenzen eines menschlich kontrollierten Verstehens zeigen sich darin, dass der Glaube nicht ohne Analogien formuliert werden kann. Das analogische Denken hat seine Besonderheiten und ist weniger präzise und streng als das diskursive (begriffliche) Denken. Aus der Sicht des Verstandes muss man von einem Versagen der Analogien, Bilder und Gleichnisse sprechen, da sie eine spezifische Unschärfe aufweisen. „Gottes Macht“ ist keine gewöhnliche Kausalmacht in der Welt. „Gottes Kausalität“, sein Schaffen, Wirken, die Souveränität, die Vorsehung sind für den menschlichen Geist ein Mysterium, mit der auf Raum und Zeit anwendbaren Kategorie der Kausalität nicht identisch. „Gottes Wort“ ist kein Wort, wie wir es mühsam in menschlichen Sprachgemeinschaften erwerben und verwenden. Soziomorphe Analogien bleiben vorläufig und potenziell irreführend. Der analysierende *Verstand* (mit dem Anliegen, alles zu verstehen und in menschliche Begriffe zu übersetzen) wird brüskiert. Der Glaube kann sich auch nicht auf eine systematische *Vernunft* stützen, sollte ihr aber auch nicht krass widersprechen. Der Glaube ist kein Konkurrenzmodell, eine bessere Art des Erkennens oder eine „höhere Wissenschaft“. Der Glaube richtet sich nicht gegen die Vernunft, sofern sie als eine Gabe Gottes dankbar angenommen wird; der Glaube führt über die Vernunft hinaus und sucht alternative Ausdrucksformen für die „Herzensangelegenheiten“ des Menschen mit Gott und seiner Schöpfung. Virtuosen des Verstandes sind nicht unbedingt Virtuosen der religiösen Inbrunst. Sie unterliegen der besonderen Versuchung des intellektuellen Stolzes und seiner Ambitionen. Sie scheinen sogar öfter besonders ungeschickte „Liebhaber Gottes“ zu sein. Insofern trifft sie das *Sacrificium intellectus* härter als manche Menschen, welche der Wissenschaft

oder einer höheren Bildung fernstehen. „Intellektuelle“ sind in der Sprache der Psychoanalyse „therapieresistenter“ als Menschen ohne wissenschaftliche Ausbildung. Ausgeprägte Verstandesmenschen empfinden die Zumutung zu beten als besonders „schmählich“, wie eine Kapitulation vor den Standards der Wissenschaftsgemeinschaft. Sie schämen sich vor ihren Kolleginnen und Kollegen und deren Spott oder Verachtung. Sie werden in ihrem Glaubensleben auf die Privatsphäre verwiesen. Man nimmt ihnen öffentliche Bekenntnisse oder eine „Vermischung“ von Glauben und Vernunft besonders übel. Es droht ihnen ein Ausschlussverfahren aus dem Kreis der Besten ihres Berufstandes. Der Schritt zum Glaubensbekenntnis wird oft erleichtert durch den Übergang vom Beruf in die Pensionierung, in die „Insignifikanz“ des Lebens nach der Karriere. Wenn der Stern in der Wissenschaftswelt sinkt, dürfen die Älteren ohne Gefahr des Ausschlusses aus der *Scientific Community* fromm werden.

### Fideismus, Glaube als Quelle von Erkenntnis

Der Fideismus versteht den Glauben nicht als eine isolierte Aussage oder ein System von Aussagen, aber auch nicht als Zustand des Gemüts oder Gefühlsstimmung, sondern als eine grundlose, aber leidenschaftliche (und insofern durchaus affektive) Entscheidung, eine Ausrichtung des Lebens. Glaube, in Verbindung mit Hoffnung und Liebe, bringt Belehrung und „Wissen“. Glaube geht als Entscheidung, aber auch als gesammelte Glaubenserfahrung über die Vernunft hinaus. Es mag extreme Formen des Fideismus geben, die leichter angreifbar sind als die gemäßigten Versuche, den Glauben als das zu formulieren, was mit dem Verstand vereinbar ist und zugleich über den Verstand hinausführt. Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Glaube gegenüber der „Welt“ auch als Skandal und Ärgernis auftritt. Eine vollständige Harmonisierung zwischen Glauben und Vernunft scheint nicht möglich, ohne den Glauben zu verharmlosen und zu „verbürgerlichen“.<sup>10</sup>

### Anti-Philosophie

Der Verstandesstolz wird vom Glauben korrigiert und gedemütigt. Manchen, die sich einseitig mit der Rationalität identifizieren, erscheint eine „Philosophie des Gebets“ als eine Anti-Philosophie, als ein Verrat an der „säkularen Wissenschaft“. Diese schroffe Gegenüberstellung darf nicht dazu führen, dass man

<sup>10</sup> Vgl. Evans, *Faith*, passim. Der Autor untersucht drei Modelle des Fideismus, die er nach Thomas von Aquin, Immanuel Kant und Søren Kierkegaard analysiert.

den Glauben mit einer Form von Gedankenlosigkeit identifiziert. Der Glaube kann nicht darin bestehen, kritisches und selbstkritisches Denken abzustellen! Wer den Glauben nur oder hauptsächlich als Gedankenlosigkeit betrachtet, unterschätzt das *Denken im Glauben* und die Denkaufgaben der Abgrenzung des wahren Glaubens von Irrationalismus und purem Unsinn. Glaube ist kein Freibrief zur Gedankenlosigkeit! Die „Armen im Geiste“ sind nicht jene, die sich weigern, über ihren Glauben nachzudenken. Nur wenn der Glaube auf dem Weg bleibt, sich verständigt und mitteilt, um sich selbst besser zu verstehen und mitzuteilen, wird er nicht steril oder absurd.

### Verstehen durch das Gebet zum Heiligen Geist

Das Gebet um Beistand des Heiligen Geistes stützt und verbessert das Verstehen des Wortes Gottes, die Lektüre der Bibel in ihrem heilbringenden Zusammenhang und nach ihrem Geist, nicht nur nach ihrem Buchstaben. Sie hilft der inspirierten Leserin. Gnade und Inspiration versetzen uns allerdings nicht in eine völlig passive oder hilflose Rolle von Empfängern (Grenzen und Verirrungen des „Quietismus“). Die Inspiration ist keine simple Verbalinspiration,<sup>11</sup> sondern geistliche Erweckung, verknüpft mit einer hermeneutischen Anstrengung der Deutung und Übersetzung ins eigene Leben. Die „sieben Siegel“ des Alten Testaments öffnen sich, wenn nicht nur der Buchstabe, sondern der Geist im Prozess der Bekehrung gelesen werden (vgl. 2 Kor 3,14–16). Nicht nur findet die Leserin Gebete in der Bibel vor, die sie übernehmen kann, sondern sie wird auch ermahnt und ermutigt, die Lesung als Lebensform zu pflegen und in die alltägliche Wahrnehmung („Achtsamkeit“) und Praxis zu integrieren. Das eröffnet auch den Freiraum zum „kreativen Gebet“. Wichtig bleibt das „zweite Standbein“ des Glaubens, die „Erdung“ des Betens im Leben. Feierliche Lesung und nüchterne Alltagsprosa fallen nicht hoffnungslos auseinander. „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.“

### „Privates“ Gebet und Gemeinschaftsgebet

Als „privates“ Gebet (Herzensgebet) steht der Mensch allein vor Gott. Das innere Gebet bedarf keiner Worte oder ist nicht auf Formeln und Formulierungen angewiesen. Menschen können innerlich beten, ohne es als Gebet wahrzunehmen. Sie führen ein gottinniges oder demütiges Leben ohne Heuchelei.

<sup>11</sup> Als eigene akademische Disziplin erweist sich die biblische Hermeneutik als überraschend komplex und umstritten. Vgl. Körtner, *Hermeneutik*, passim.



Das Gemeinschaftsgebet unterliegt der besonderen Versuchung der Heuchelei und der gegenseitigen Kontrolle („Frömmigkeitspolizei“ und „Frömmigkeitskonkurrenz“). Ohne das innere Gebet macht das Gemeinschaftsgebet keinen Sinn! Doch das „private“ Gebet des Einzelnen vor Gott ist verbunden mit dem Gemeinschaftsgebet. Es gibt kein „privates“ Heil nur für mich allein. Ich kann unmöglich ernsthaft beten: „Hilf mir, auch wenn dabei die meisten verloren gehen.“ Obwohl allein vor Gott stehend, gibt es selbst für den von seiner Umwelt oder seinem Zeitgeist isolierten Betenden die Gemeinschaft jener, die mitgebetet haben und mitbeten (werden). Die Gemeinschaft der Heiligen, die lebendige Tradition, die unsichtbare Kirche betet mit (vgl. Offb 5,8; 8,3–5). Das „private“ Gebet öffnet und vollendet sich zur Fürbitte für alle Geschöpfe. Die Kirche ist mehr als eine bloße Stützgemeinschaft im Sinne der Soziologie der Kirchen und Sekten; sie ist eine symbolische Gemeinschaft in einer lebendigen Tradition, die nie abbricht. In ihr betet „das Ewige im Menschen“ mit. Das einzige „Verdienst“ im Glauben und Beten besteht darin, die Liebe Gottes anzunehmen und weiterzugeben.

### Literaturverzeichnis

- Ben-Chorin, Schalom, *Bruder Jesus. Der Nazarener in Jüdischer Sicht* [1967]. München 1987.
- Evans, C. Stephen, *Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account*. Grand Rapids, Michigan 1998.
- Hartmann, Eduard von, *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig 1885.
- Friedrich Heinrich Jacobi: *Brief über den Nihilismus* (= fhS 9). Stuttgart-Bad Cannstatt 2018.
- Kant, Immanuel, *Vorrede zur zweiten Auflage* [1787]. In: Ders., *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998, 15–40.
- Körtner, Ulrich, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Göttingen 1994.
- Merton, Thomas, *Meditationen eines Einsiedlers* [*Thoughts in Solitude*, 1956]. Ostfildern 2013.
- Taizé, Frère John, *Der Zorn des liebenden Gottes. Einem Geheimnis der Bibel auf der Spur*. Freiburg 2020.
- Waldenfels, Hans, *Absolutes Nichts – zwischen Licht und Finsternis. Von der Ambivalenz des Nichts*. In: Sievernich, Michael / Vellguth, Klaus (Hrsg.): *Christentum in der Neuzeit. Festschrift für Mariano Delgado*. Freiburg i.Br. 2020, 302–318.
- Wolf, Jean-Claude, *Philosophie des Gebets. Gebetsscham und Langeweile in der Moderne* (= Studia Oecumana Friburgensia 95). Münster 2020.

Politische Implikationen:  
Gebet in Zeiten des Endes



# Aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten Dietrich Bonhoeffer und Verantwortung heute

*Christine Schliesser*

## Einleitung

„Verantwortung“ ist in aller Munde. Sie wird angemahnt, eingefordert, bereitwillig oder widerwillig übernommen, sie wird delegiert und ignoriert. Nicht immer ist Verantwortung eindeutig: Allmähliche Lockerungen nach den strengen coronabedingten Auflagen etwa sollen möglichst verantwortlich ablaufen, wobei eine Maskenpflicht bei der Arbeit teils als „verantwortlich“ beworben, teils aber als „unverantwortlich“ gebrandmarkt wird. Nicht immer ist Verantwortung leicht: „Die Verantwortung macht einen wahnsinnig“, so Stefan Rießenberger, Präsident des TSV Peißenberg, im Blick auf die Herausforderung, einen möglichst ungehinderten Sportbetrieb einerseits mit Abstands- und Hygienemaßnahmen andererseits zu verbinden.<sup>1</sup> Und dass Verantwortung und Macht eng miteinander verbunden sind, wusste bereits Spider-Man Peter Parker. Aber was verbirgt sich eigentlich hinter diesem schillernden Begriff der „Verantwortung“? Was hat Dietrich Bonhoeffer darunter verstanden – und was kann das für uns heute bedeuten?

1906 geboren, wächst der junge Dietrich im pulsierenden Berlin auf, dem politischen und kulturellen Zentrum eines selbstbewussten, expansionshungrigen Deutschlands. Im bürgerlichen Elternhaus – der Vater ist Professor für Psychiatrie an der Charité – lernen die acht Bonhoeffer-Kinder, für ihre Taten und Untaten gerade zu stehen und für sie Verantwortung zu übernehmen. Dabei kommt es den Eltern vor allem auf die innere Haltung ihrer Kinder an. So werden zerrissene Hosen und die eine oder andere zerbrochene Fensterscheibe auch mal übersehen. Lügen hingegen werden streng geahndet.<sup>2</sup> Die Kinder wachsen mit einem klaren Bewusstsein von oben und unten auf. Der Erwartung der Eltern, dass ihre Wünsche an die Kinder befolgt werden, entspricht die Gewissheit der Kinder, dass die Eltern es gut mit ihnen meinen.<sup>3</sup> Diese Erfahrungen werden von Bonhoeffer später politisch und theologisch reflektiert, etwa wenn er vom stellvertretenden Handeln des Vaters für seine Kinder redet.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Jepsen, *Eishockeyspieler*, passim.

<sup>2</sup> Vgl. Bethge, *Biographie*, 41.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 257.

Mit dem Aufstieg der Nationalsozialisten wird ihm jedoch zunehmend die Ambivalenz hierarchischer Strukturen bewusst sowie die Anfälligkeit eines falsch verstandenen Obrigkeitsdenkens für Machtmissbrauch.<sup>5</sup> Bereits 1933, kurz nach der Machtergreifung Hitlers warnt Bonhoeffer in einem Radiovortrag davor, dass ein Führer auch zu einem Verführer werden kann.<sup>6</sup> In den folgenden Jahren beobachtet und erfährt Bonhoeffer die Totalität nationalsozialistischer Perversion und ihre Auswirkungen nicht zuletzt auch auf die Sprache und die ethischen Begrifflichkeiten. Das Gewissen etwa, die innere kritische Instanz und ein traditionell zentraler Bezugspunkt protestantischer Ethik, wird nun unmittelbar mit Adolf Hitler gleichgesetzt.<sup>7</sup> Ähnlich ergeht es anderen ethischen Begriffen, die die „grosse Maskerade des Bösen“<sup>8</sup> durcheinanderwirbelt hat. Auf diese Weise wird auch Verantwortung völkisch-rassistisch entstellt und auf eine rein funktionale Bezugsgröße nationalsozialistischer Ideologie reduziert. Verantwortlich ist, was dem Führer und seiner Auffassung von „Volk, Blut und Boden“ nutzt.

Wie aber ist dieser allgegenwärtigen Maskerade zu begegnen? Bonhoeffers Überlegungen dazu lassen einige Entwicklungslinien in seinem Verantwortungsverständnis beobachten. Hatte er in seinem bekannt gewordenen Vortrag „Die Kirche vor der Judenfrage“ (1933) noch für ein großes, ökumenisches Konzil geworben, das eine Entscheidung über einen möglichen politischen Widerstand der Kirche verantworten solle,<sup>9</sup> so verortet er den Ort ethischer Entscheidungsfindung zunehmend im Individuum selbst. Diese Überzeugung findet nicht zuletzt Ausdruck in seiner persönlichen Entscheidung, sich dem politischen Widerstand gegen Hitler anzuschließen. Vor allem in den Manuskripten seiner posthum veröffentlichten „Ethik“ führt er aus, wie er – im Gegensatz zum herrschenden nationalsozialistischen Jargon – den Begriff der Verantwortung versteht und verstanden wissen will. Auch in seinem an der Wende zum Jahr 1943 verfassten Rechenschaftsbericht für seine Freunde und Mitverschwörer „Nach zehn Jahren“<sup>10</sup> beschäftigt er sich mit dieser Thematik. Dabei wird deutlich: Spiritualität und verantwortliches Handeln lassen sich nicht voneinander trennen. „Ich glaube, dass Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern dass er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und

<sup>5</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Schumacher in diesem Band.

<sup>6</sup> „Wandlungen des Führerbegriffs in der jungen Generation“, Radiovortrag am 1. Februar 1933. Bonhoeffer, *Berlin 1932–1933*, 242–259.

<sup>7</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 278.

<sup>8</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 20.

<sup>9</sup> Bonhoeffer, *Berlin: 1932–1933*, 349–358.

<sup>10</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 19–39.

antwortet.<sup>11</sup> Von Bonhoeffers Überlegungen ausgehend sollen im Folgenden vier Aspekte herausgegriffen werden, die auch heute zu einer Konturierung dieses Begriffs beitragen können.

### Was heißt „Verantwortung“? – Verantwortung heißt, Antwort geben

„Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesus Christi [...] nennen wir ‚Verantwortung‘.“<sup>12</sup> Das Antwortgeben steckt bereits im Wort Verantwortung drin. Mit unserem Leben ver-antworten wir uns vor Christus; unser Leben ist damit eine Antwort auf Christi Leben. Das leuchtet zwar unmittelbar ein, bleibt aber noch sehr vage. Was genau meint Bonhoeffer damit? Die „Struktur des verantwortlichen Lebens“<sup>13</sup>, wie Bonhoeffer es nennt, besteht aus zwei Grundpfeilern, Bindung und Freiheit. Das Stichwort Bindung bringt zum Ausdruck, dass jeder Mensch sich bereits in Bezügen vorfindet. Und zwar ist man zum einen an seine Mitmenschen gebunden und zum anderen an Gott. Der erste Aspekt der Bindung lässt sich rasch veranschaulichen. Der Mensch ist ein soziales Wesen. Ganz unabhängig von unserer konkreten Lebenssituation finden wir uns schon immer in einem ganzen Feld von Bezügen vor. Die Bindung an Gott hingegen ist nur *sub specie fidei*, also im Horizont des Glaubens, einsichtig. Es ist ein Glaubenssatz, dessen Wahrheitsgehalt Bonhoeffer hier voraussetzt. Während wir nun einerseits unser Leben in einem Bindungsgeflecht erfahren, ist es zugleich von Freiheit bestimmt. Wie unsere Bindung ist auch unsere Freiheit vielfältig. Nicht nur können wir in der Regel frei bestimmen, welche Socken wir tragen und wohin wir in den Urlaub fahren, wir können uns auch entscheiden, ob wir jemandem helfen oder nicht und ob wir beten oder nicht. Beide Grundpfeiler des verantwortlichen Lebens, Bindung und Freiheit, werden von Bonhoeffer nun noch näher ausgeführt, jeweils unter zwei Aspekten: Die Bindung als Stellvertretung und Wirklichkeitsgemäßheit; die Freiheit als Schuldübernahme und freie verantwortliche Tat. Doch zuvor muss es noch um das Fundament dieser Pfeiler gehen. Das ist hier, wie so oft in Bonhoeffers Theologie, Jesus Christus. Seine Theologie wird daher zu Recht als christozentrisch beschrieben.<sup>14</sup> Bonhoeffer macht deutlich: „Ursprung, Wesen und Ziel des verantwortlichen Lebens [liegen] in Jesus Christus.“<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ebd. 31.

<sup>12</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 254.

<sup>13</sup> Ebd. 256.

<sup>14</sup> Vgl. Bedford-Strohm, *Bonhoeffer*, 336: „Diese Christozentrik ist es, die den roten Faden durch seine gesamte Theologie bildet.“

<sup>15</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 258

Stellt man sich das verantwortliche Leben nach Bonhoeffer als eine Art Gebäude vor, so haben wir nun das Fundament benannt, Christus, sowie die tragenden Säulen Bindung und Freiheit. Darauf beruht alles Weitere, wie auch der Dachaufbau, um den es nun gehen soll. Aus der Bindung entspringt zum einen die *Stellvertretung*, das erste Dachelement. Jeder Mensch handelt an der Stelle anderer Menschen. Bonhoeffer verweist auf das oben erwähnte Beispiel eines Vaters. „Der Vater handelt an der Stelle der Kinder, indem er für sie arbeitet, für sie sorgt, eintritt, kämpft, leidet.“<sup>16</sup> Was Bonhoeffer am Beispiel des Vaters deutlich macht, trifft auf jeden Menschen zu. Und zwar nicht nur aufgrund der faktischen Gegebenheiten – wir sind nun mal Vater oder Mutter, Lehrer oder Zahnärztin – sondern in erster Linie aufgrund von Christus. „Weil Jesus, – das Leben, unser Leben, – als der Menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben.“<sup>17</sup> Dieser Stellvertretung droht jedoch von zwei Seiten Missbrauch: Einerseits in der Absolutsetzung der eigenen Person, andererseits in der Absolutsetzung des Anderen. Beides mündet in Willkür und Tyrannei und beidem ist nur durch die enge Bindung der Stellvertretung an Christus zu begegnen, die die zwischenmenschliche Stellvertretung sowohl ermöglicht als auch begrenzt.

Verantwortliches Leben in Bindung heißt des Weiteren so zu leben, wie es der Wirklichkeit entspricht. Bonhoeffer nennt dies *Wirklichkeitsgemäßheit*. Was zunächst ein bisschen abstrakt klingt, wird aufregender, wenn man sich klarmacht, wie Bonhoeffer Wirklichkeit versteht. Denn Wirklichkeit ist für ihn nicht abstrakt, sondern konkret. Nicht eine Entität, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus. Diese Wirklichkeit ist umfassender und zugleich konkreter als alle anderen vermeintlichen Realitäten, denen wir in unserem Leben begegnen. Wirklichkeitsgemäß zu handeln heißt also, sich an Christus zu orientieren, das zweite Dachelement in unserer Hausmetapher. Auch hier geht es darum, zwei Extreme zu vermeiden: die grundsätzliche Unterordnung unter das Faktische ebenso wie eine reflexhafte Auflehnung gegen das Gegebene. Auch hier ist es die Bindung an den lebendigen Christus, die Weg und Grenzen aufweist: „Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein.“<sup>18</sup>

Neben die Bindung tritt die Freiheit. Diese zeigt sich zum einen in der *Schuldübernahme*, unserem dritten Dachelement. Das ist ein ungemein spannender Gedanke – innovativ und zugleich nicht ungefährlich. Abgesehen von einigen Bemerkungen bei Martin Luther ist es in der evangelischen Theologie

<sup>16</sup> Ebd. 257.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. 267.

Dietrich Bonhoeffer, der sich mit dieser Idee am intensivsten auseinandersetzt. Wieder setzt er bei Christus an. So wie Christus unsere Schuld trug, sollen auch wir die Schuld anderer tragen. Bonhoeffer formuliert zugespitzt: „Weil Jesus die Schuld aller Menschen auf sich nahm, darum wird jeder verantwortlich Handelnde schuldig“.<sup>19</sup> Wir haben hier also ein theologisches Plädoyer dafür, die eigenen Hände nicht in Unschuld zu waschen, sondern im Gegenteil, sich die Hände schmutzig zu machen!

Bonhoeffer rechnet hier mit umgehenden Widerspruch, vor allem von der „hohen Instanz des Gewissens“.<sup>20</sup> Bonhoeffer würdigt den Protest des Gewissens als berechtigte Warnung, die Einheit der menschlichen Existenz mit sich selbst nicht zu gefährden. Neben dieser formalen Bestimmung des Gewissens fragt er aber weiter nach dem Inhalt dieser Einheit, auf deren Schutz das Gewissen ausgerichtet ist. Während für den Nationalsozialisten die Einheit in der Person Adolf Hitlers begründet liegt, so liegt die Einheit für Christenmenschen in Christus selbst. „Jesus Christus ist mein Gewissen geworden.“<sup>21</sup> Christus befreit das Gewissen zum Dienst an Gott und dem Nächsten, nicht zuletzt auch dort, wo es gilt, aus Nächstenliebe Schuld zu übernehmen. Eine Verweigerung der Schuldübernahme durch das gesetzlich-selbstgerechte Gewissen sieht Bonhoeffer im Widerspruch zu der in der Wirklichkeit begründeten Verantwortung. Auch hier weist Bonhoeffer auf zwei mögliche Gefahren: Zum einen darf auch die Übernahme von Verantwortung die Einheit mit der eigenen Person nicht vernichten. Und zum anderen steht auch das in Christus befreite Gewissen vor dem Gesetz, nämlich dem Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe. Bonhoeffer fasst zusammen: „Vor den anderen Menschen rechtfertigt den Mann der freien Verantwortung die Not, vor sich selbst spricht ihn sein Gewissen frei, aber vor Gott hofft er allein auf Gnade.“<sup>22</sup>

Die Radikalität von Bonhoeffers Überlegungen zur Schuldübernahme wird noch deutlicher beim vierten Dachelement, der *freien verantwortlichen Tat*. Bonhoeffer ist hier voll und ganz Realist. Er weiß, dass unsere Welt komplex ist und Gut und Böse manchmal nicht so leicht voneinander zu unterscheiden sind. Der Wunsch nach absoluter ethischer Gewissheit kann daher der verantwortlichen Tat im Wege stehen. Demgegenüber betont Bonhoeffer das Freiheitsmoment der Verantwortung, das sogar über bestehende gesetzliche Grenzen hinausreicht. „Das Handeln des Verantwortlichen geschieht in der allein und gänzlich befreienden Bindung an Gott und den Nächsten, wie sie

<sup>19</sup> Ebd. 276. Zum Konzept der Schuldübernahme vgl. Schliesser, *Accepting Guilt*, passim.

<sup>20</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 276.

<sup>21</sup> Ebd. 279.

<sup>22</sup> Ebd. 283.



mir in Jesus Christus begegnen, es geschieht dabei ganz im Bereich der Relativitäten, ganz in dem Zwielficht, das die geschichtliche Situation über Gut und Böse breitet.“<sup>23</sup> Zur freien verantwortlichen Tat gehört auch der Verzicht auf das Wissen um das eigene Gute und damit die Auslieferung der eigenen Tat an Gott. Denn in der Gewissheit um die bisweilen notwendige Schuldübernahme um des Nächsten willen weiß sich der verantwortlich Handelnde allein auf die Gnade Gottes geworfen.

Vor allem mit seinen Überlegungen zur Schuldübernahme und der freien verantwortlichen Tat, die sogar geltende Gesetze überschreitet, verleiht Bonhoeffer der Freiheitsdimension von Verantwortung eine radikale Weite. Um sie vor Missbrauch zu schützen, bindet er sie daher an die *necessità*, den Grenzfall. Der notwendig gewordene Gesetzesbruch in dieser außerordentlichen Situation zielt allein auf die Wiederherstellung der Gesetze.<sup>24</sup>

Mit seinen vier Dachelementen Stellvertretung, Wirklichkeitsgemäßheit, Schuldübernahme und freie verantwortliche Tat ist das Gebäude „verantwortliches Leben“, das auf dem Fundament Christus und den beiden Säulen Bindung und Freiheit ruht, nun also sturm- und regensicher. Das Grundgerüst ist damit zwar errichtet, doch müssen die Baumaßnahmen noch weitergehen.

### Verantwortung ist nicht privat, sondern öffentlich

Verantwortliches Leben ist nicht privat und verschlossen, sondern öffentlich. „My home is my castle“ funktioniert hier nur, wenn aus dem *Castle*, dem Schloss, keine Burg wird, hinter der ich mich verschließe. Stattdessen ist Verantwortung nach außen gerichtet; Verantwortung hat Fenster. Durch Fenster nimmt man die Welt draußen wahr. Man schaut durch Fenster hinaus und gibt anderen aber auch die Möglichkeit hineinzuschauen. Bonhoeffer begegnete vielen aufrichtigen Christen, die versuchten, in ihrem eigenen, privaten Leben möglichst gut und richtig zu handeln. Sie gingen sonntags in die Kirche, sie beteten und gaben vielleicht auch ihren Zehnten. Aber außerhalb der Kirche, von montags bis samstags, wurden sie unsichtbar. Sie versteckten sich und ihre Überzeugungen hinter den Mauern ihres Privatlebens. Bonhoeffer erkannte in dieser Haltung – besonders in der lutherischen Tradition – unter anderem eine völlig missverstandene Zwei-Reiche-Lehre. Luthers Gedanken zu den zwei unterschiedlichen Regierweisen Gottes in der Welt und in der Kirche wurden so missverstanden, als habe das Säkulare und das Geistliche nichts mehr mit-

<sup>23</sup> Ebd. 284.

<sup>24</sup> Ebd. 273f.

einander zu tun. Als seien sie nicht nur unterschieden, sondern getrennt. Die fatalen Folgen diese „Pseudo-Luthertums“, wie es Bonhoeffer nannte,<sup>25</sup> begegneten ihm nicht nur unter seinen Pfarrkollegen, sondern unter vielen seiner Mitchristen. Privat mochten sie Hitler und dem Nationalsozialismus kritisch gegenüberstehen, nicht zuletzt aus christlich-religiösen Gründen. Aber diese persönliche Meinung fand keinen Ausdruck im alltäglichen Leben.

Gegen diesen Versuch, sich selbst aus der Affäre zu ziehen, fand Bonhoeffer deutliche Worte:

„Auf der Flucht vor der öffentlichen Auseinandersetzung erreicht dieser oder jener die Freistatt einer privaten *Tugendhaftigkeit*. Aber er muss seine Augen und seinen Mund verschließen vor dem Unrecht um ihn herum. Nur auf Kosten eines Selbstbetruges kann er sich von der Befleckung durch verantwortliches Handeln reinerhalten. Bei allem, was er tut, wird ihn das, was er unterlässt, nicht zur Ruhe kommen lassen. Er wird entweder an dieser Unruhe zugrunde gehen oder zum heuchlerischsten aller Pharisäer werden.“<sup>26</sup>

Verstärkt wurde das pseudo-lutherische Missverständnis der Zwei-Reiche-Lehre durch das bis heute anhaltende nachaufklärerische Postulat, das Religion zu etwas Privatem erklärt, das im öffentlichen Raum nichts verloren habe. Beeinflusst durch die Diskussionen um den politischen Liberalismus seit den 1970er Jahren,<sup>27</sup> ist auch die gegenwärtige deutschsprachige Theologie noch davon geprägt. Dagegen ist mit Bonhoeffer zu sagen: Es kann keine private Theologie geben, genauso wenig wie es eine private Kirche geben kann. Theologie und Kirche sind immer öffentlich. Sie lassen sich ein auf die Herausforderungen der Gesellschaft und fordern diese wiederum heraus. Auf das Privatleben beschränktes verantwortliches Handeln ist ein Widerspruch in sich selbst.

Aus gutem Grund bezieht sich daher die aktuelle Öffentliche Theologie auf Bonhoeffer als einen Öffentlichen Theologen *avant la lettre*. Öffentliche Theologie versteht sich als

„die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 41f.

<sup>26</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 22.

<sup>27</sup> So hat insbesondere John Rawls' Forderung nach einer Selbstbeschränkung religiöser Argumente in der Öffentlichkeit und Politik die Diskussion um die Zulässigkeit religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs nachhaltig beeinflusst. Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, passim.

Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“<sup>28</sup>

Damit hält Öffentliche Theologie sowohl an der Relevanz der Theologie für die Öffentlichkeit fest als auch an der Relevanz der Öffentlichkeit für die Theologie. Sie agiert dabei nicht nur zweisprachig, d.h. im Bestreben, die eigenen theologischen Sprachspiele über den binnentheologischen Diskurs hinaus verständlich zu machen. Sondern sie auch interdisziplinär und „glocal“ d.h. sie verbindet ihre je lokale Verankerung mit einer globalen Perspektive. Von Bonhoeffer kann die Öffentliche Theologie darüber hinaus eine klare christologische Ausrichtung lernen. Denn nicht jede öffentliche Äußerung eines Theologen oder einer Kirchenvertreterin ist automatisch Öffentliche Theologie. Sondern Öffentliche Theologie muss sich nicht zuletzt an inhaltlichen Kriterien messen lassen, nämlich ihrer Gleichgestaltung mit Christus in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. „Es ist die ganze *Gestalt des Menschgewordenen*, des *Gekreuzigten* und des *Verklärten*, der wir gleich werden sollen.“<sup>29</sup> In diesem Dreiklang konturiert sich verantwortliches Handeln.

Verantwortung ist nicht auf mich, sondern auf den anderen gerichtet

Doch die Baumaßnahmen am Gebäude „verantwortliches Leben“ gehen noch weiter. Wir haben nun ein stabiles Fundament, solide Pfeiler und ein festes Dach. Wir haben Fenster für den Kontakt nach draußen. Aber wir sind noch bei uns selbst. Verantwortung hat nicht zunächst das eigene Wohl im Blick, sondern das des anderen. Wir müssen unter die Leute. Nicht umsonst ist in alten Dörfern die Kirche oft mitten im Dorf, bei den Menschen. Bonhoeffer richtet unseren Blick weg von uns und hin auf den Nächsten. Und sein Blick ist dabei so weit, dass er nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft umfasst. „Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben kann.“<sup>30</sup> Spätestens seit seinem Eintritt in den politischen Widerstand 1939 hatte Bonhoeffer den eigenen, gewaltsamen Tod als realistische Möglichkeit stets vor

<sup>28</sup> Vögele, *Zivilreligion*, 421f.

<sup>29</sup> Bonhoeffer, *Nachfolge*, 301. Aus christologischer Perspektive macht Michael Welker die Lehre vom dreifachen Amt Christi, dem *munus triplex*, für die Öffentliche Theologie fruchtbar. Vgl. Welker, *Global Public Theology*, 281–290.

<sup>30</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 25.

Augen. Doch sah er auch die kommende Generation durch Nationalsozialismus und Krieg akut in ihrem Leben bedroht.

Das war vor 70 Jahren. Meine Generation hat das Privileg, in die längste Friedensphase hinein geboren zu sein, die Europa in seiner Geschichte bisher kannte. Umso beunruhigender ist es, wenn überwunden geglaubte Schrecken wie nationaler Egoismus und Rassismus ihre hässlichen Häupter in Europa wieder erheben. Dazu kommen neue Herausforderungen für die kommenden Generationen wie der weltweite Klimawandel. Die weltweiten Schülerproteste gegen den Klimawandel – auch wenn sie sich aus Lehrer- oder Elternperspektive durchaus ambivalent darstellen mögen – erinnern uns an unsere Verantwortung für die kommenden Generationen.

Für Bonhoeffer ist dabei auch die Kirche konkret im Blickfeld. In einem seiner Briefe aus der Tegelers Zelle an seinen besten Freund und späteren Biographen Eberhard Bethge definiert Bonhoeffer Kirche geradezu über ihre Verantwortung für den Anderen. „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“<sup>31</sup> Kirche existiert nicht in erster Linie für sich selbst, sondern für andere. Auch hier ist Christus die Grundlage, denn Kirche ist für Bonhoeffer nichts anderes als „Christus als Gemeinde existierend.“<sup>32</sup> Damit ist nicht nur eine Funktionsweise, sondern die Existenzweise Christi gemeint. Wenn dies gilt, dann ist es für Bonhoeffer nur folgerichtig, dass Kirche ihrem Wesen auf andere ausgerichtet ist und für andere da ist.

Im Blick auf das Weiterleben kommender Generationen äußert sich Bonhoeffer auch zum Thema „Zivilcourage“. Dabei attestiert er den Deutschen Gehorsam, Aufopferungsbereitschaft und ein Äußerstes an Tapferkeit. Zugleich stellt er ernüchtert fest: „Aber fast nirgends [haben wir] Civilcourage gefunden, auch bei uns selbst nicht.“<sup>33</sup> Für Bonhoeffer sind Zivilcourage und Verantwortung für den Nächsten zwei Seiten derselben Medaille. So schreibt er: „Civilcourage aber kann nur aus der freien Verantwortlichkeit des freien Mannes erwachsen.“<sup>34</sup> Dabei grenzt Bonhoeffer die freie Verantwortlichkeit von einem blinden Gehorsam ebenso ab wie von dem bornierten Durchsetzen persönlicher Ansichten. Es geht ihm nicht darum, sich selbst zu verwirklichen oder Hauptsache „counter cultural“ zu sein. Sondern für ihn ist zivilcouragiertes, verantwortliches Handeln stets am Nächsten und an Gott ausgerichtet. Auch hier betritt Bonhoeffer theologisches Neuland. Bis in die gegenwärtige theo-

---

<sup>31</sup> Ebd. 560.

<sup>32</sup> Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 127.

<sup>33</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 23.

<sup>34</sup> Ebd. 24.

logische Literatur hinein ist in der evangelischen Ethik zu Zivilcourage kaum etwas zu finden. Es scheint, auch hier besteht erheblicher Nachholbedarf.<sup>35</sup>

### Verantwortung ist eine Frage, keine Antwort

Unser Gebäude „verantwortliches Leben“ ist doch nun eigentlich fertig. Wir haben wichtige Punkte im Blick auf die „letzte verantwortliche Frage“ bedacht und einen soliden Bau erstellt. Dabei wäre uns nun aber fast entgangen, dass Bonhoeffer auf seine Frage gar keine vorgefertigte Antwort gibt. Er weist uns auf zentrale, ja unverzichtbare Aspekte hin, die eine Antwort enthalten muss. Ohne den christologischen Grund etwa geht gar nichts. Bonhoeffer gibt uns darüber hinaus noch weitere wichtige Bauteile an die Hand. Wir wissen, wie bedeutsam einerseits die Bindung an Gott und den Nächsten ist, zugleich aber auch die Freiheit, die nicht zuletzt in der Zivilcourage Ausdruck findet. Wir haben christliche Verantwortung als etwas kennengelernt, das in die Öffentlichkeit gehört. Wir haben damit eine ziemlich gute Vorstellung erhalten, was unser Bauwerk benötigt. Wir haben allerdings keine Informationen darüber, wie es konkret aussieht und welche Gestalt es annimmt.

Und Bonhoeffer schweigt sich darüber ganz bewusst aus. Denn: „Das Verantwortliche ist an den konkreten Nächsten in seiner konkreten Wirklichkeit gewiesen. Sein Verhalten liegt nicht von vornherein und ein für allemal, also prinzipiell fest, sondern es entsteht mit der gegebenen Situation.“<sup>36</sup> Für Bonhoeffer kann es daher kein Prinzip Verantwortung geben. Das Verantwortliche steht weder vornherein fest noch ist es immer dasselbe. Verantwortung ist stets Frage, niemals Antwort. Es muss daher immer neu um das jetzt und hier Verantwortliche gerungen werden. Das Gebäude „verantwortliches Leben“ kann zahlreiche Formen und Gestalten annehmen, je nach konkreter Situation und Erfordernissen. So hat Bonhoeffer auch seine eigene, persönliche Entscheidung, dem politischen Widerstand beizutreten, nie verallgemeinert. Er akzeptierte, dass sich das, was sich ihm als die notwendige, verantwortliche Tat aufdrängte, bei anderen anders verhalten konnte.

Neben allem geistlichen und theologischen Ringen ist Bonhoeffer durchaus auch Pragmatiker, der die bei ethischen Entscheidungsprozessen die „Berücksichtigung aller gegebenen menschlichen, allgemeinen, prinzipiellen Verhältnisse“<sup>37</sup> zu bedenken gibt. Es geht ihm nicht um weltfremde Frömmerei,

<sup>35</sup> Vgl. Schliesser, *Zivilcourage*, passim.

<sup>36</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 260.

<sup>37</sup> Ebd. 284.

sondern um die nüchterne Prüfung und das Miteinander aller relevanter Faktoren. „Herz, Verstand, Beobachtung, Erfahrung müssen bei dieser Prüfung miteinanderwirken“.<sup>38</sup> Eine letzte Sicherheit über die „Richtigkeit“ des eigenen Handelns gibt es allerdings nicht. Die letzte verantwortliche Tat bleibt daher immer auch ein „Sprung des Glaubens“ (Søren Kierkegaard). Dabei hat Bonhoeffer auch die Erfahrung gemacht, dass er seine Entscheidungen revidieren musste. So hat er beispielsweise 1939 die ihm angebotene Möglichkeit, vor der Einberufung und dem sich abzeichnenden Krieg in die USA zu fliehen, zunächst angenommen. Doch fühlte er sich dabei so hin und her gerissen, dass er nur wenig später die Entscheidung zur Rückkehr traf. Kurz vor Kriegsausbruch bringt ihn ein Schiff wieder nach Deutschland zurück. Der Versuch der Selbstanalyse misslingt: „Es ist merkwürdig, ich bin mir bei allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar.“<sup>39</sup> Doch in allem wirft er sich und seine Entscheidungen auf die Gnade Gottes. Er weiß sich getragen von einem Gott, „der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht.“<sup>40</sup>

## Literaturverzeichnis

- Bedford-Strohm, Heinrich: *Bonhoeffer als öffentlicher Theologe*. In: Evangelische Theologie 69 (2009), 329–341.
- Bethge, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. Gütersloh 1994.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (= DBW 1). Hg. von Joachim von Soosten. München 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Nachfolge* (= DBW 4). Hg. von Martin Kuske / Ilse Tödt. München 1989.
- , *Ethik* (= DBW 6). Hg. von Ilse Tödt. München 1992.
- , *Widerstand und Ergebung* (= DBW 8). Hg. von Christian Gremmels. Gütersloh 1998.
- , *Berlin 1932–1933* (= DBW 12). Hg. von Carsten Nicolaisen / Albert Scharffenorth. Gütersloh 1997.
- Jepsen, Bernhard, *In Peißenberg: Eishockeyspieler unter der Gartendusche*. In: merkur.de, 14.09.2020. <https://www.merkur.de/lokales/weilheim/peissenberg-ort29264/eishockeyspieler-unter-der-gartendusche-90043884.html> (online eingesehen am 15.09.2020).
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M. 1998.

<sup>38</sup> Ebd. 324.

<sup>39</sup> Bethge, *Biographie*, 735.

<sup>40</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 24.

Schliesser, Christine, „*Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty*“ – *The Concept of Accepting Guilt in Dietrich Bonhoeffer: Reconstruction and Critical Assessment*. Neukirchen-Vluyn 2006.

—, *Zivilcourage. Ein „theologischer Begriff“?* In: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 62 (2018), 89–101.

Welker, Michael, *Global Public Theology and Christology*. In: Bedford-Strohm, Heinrich (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.–25.06.2011*. Münster 2013, 281–290.

Vögele, Wolfgang, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh 1994.

# Zwischen Widerstand und Ergebung Sieben Impulse zum Umgang mit Leid und Anfechtung in praktischer Absicht

*Peter Zimmerling*

Im Folgenden möchte ich auf Spurensuche gehen und nach hilfreichen Impulsen für den Umgang mit Leid und Anfechtung im Raum der christlichen Spiritualität fragen. Dabei wird sich zeigen: Es lohnt sich, die reiche spirituelle Tradition des christlichen Glaubens und seiner Wurzeln im Judentum gerade an dieser Stelle wieder zu entdecken und für das eigene Leben und die geistliche Begleitung anderer fruchtbar zu machen! Ich habe sieben Impulse gefunden.<sup>1</sup>

## Erstens: Die Psalmen als Sprachhilfe für Leid und Anfechtung

Christliche, speziell evangelische Spiritualität ist von der Bibel geprägte Frömmigkeit.<sup>2</sup> Von daher liegt es nahe, zunächst nach biblischen Impulsen für den Umgang mit Leid und Anfechtung Ausschau zu halten. Immer wieder hat die Bibel fromme und unfromme Menschen angezogen, weil sie nichts beschönigt, sondern die Wirklichkeit ungeschminkt zur Sprache bringt. Zu allen Zeiten haben Frauen und Männer erlebt, dass bestimmte Bibelworte direkt zu ihnen redeten. Gläubige Menschen vernahmen in ihnen unmittelbar die Stimme Gottes. Dietrich Bonhoeffer sprach in Aufnahme von Überlegungen des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard von der Gleichzeitigkeit der Schrift.<sup>3</sup> Ein solcher spiritueller Schriftgebrauch sollte nicht vorschnell als „biblizistisch“ und „vormodern“ kritisiert werden, wenn er nicht verabsolutiert, sondern als eine Möglichkeit unter anderen verstanden wird.<sup>4</sup> Er kann sich gerade in geistlicher Hinsicht als fruchtbar erweisen.

Die Bibel enthält eine Fülle von Texten, die Leid und Anfechtung thematisieren. Die Frage ist, ob es darunter Worte gibt, die unmittelbar, ohne Erklärung, Angefochtene und Leidende anzusprechen vermögen. Tatsächlich gibt es solche Texte; sie finden sich vor allem in den Psalmen, und hier wiederum

---

<sup>1</sup> Teile der folgenden Überlegungen wurden bereits an unterschiedlichen Stellen veröffentlicht.

<sup>2</sup> So Ruhbach, *Theologie und Spiritualität*, 126.

<sup>3</sup> Vgl. dazu im Einzelnen seinen Vortrag *Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte*. Vgl. Bonhoeffer, *Vergegenwärtigung*, 399–421.

<sup>4</sup> Eine prägnante Zusammenfassung der Chancen der Bibel in der Seelsorge bietet Ziemer, *Seelsorgelehre*, 42ff.



in der Gattung der „Klagelieder des Einzelnen“ – diese ist sicher nicht zufällig die zahlenmäßig am häufigsten vertretene Gattung in den Psalmen.<sup>5</sup> Ein Beispiel dafür ist Psalm 69 – um das Gemeinte zu illustrieren, greife ich Vers 3a heraus.<sup>6</sup> Dort heißt es: „Ich versinke in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist.“<sup>7</sup> Menschen erkennen in dem Schlamm ihr Leid wieder, z.B. ihre Angst und ihren Schmerz, die sie zäh und klebrig umschlossen halten, in die sie immer tiefer hineingeraten, je mehr sie sich dagegen zu wehren versuchen.<sup>8</sup> Indem Leid und Anfechtung durch die Psalmen eine Sprache finden, werden sie ans Licht geholt. Damit verschwinden sie zwar nicht, aber ich kann lernen, mit ihnen umzugehen. Die Psalmen als Sprachhilfe angesichts von Leid und Anfechtung – so könnte man ihre erste Funktion beschreiben. Aber das ist nicht alles: Die Psalmen bleiben nicht bei der Beschreibung von Leid und Anfechtung stehen. „Auch in den Worten, die der Verzweiflung am nächsten sind, sind sie noch ein Schrei um Hilfe.“<sup>9</sup> Die Psalmen bringen Leid und Anfechtung in einen Dialog, und zwar in den Dialog mit Gott. Dabei ist Gott für die Psalmbeter kein Abstraktum. Vielmehr sprechen sie Gott mit Namen an, die in die Tiefe von Leid und Anfechtung hinabreichen:<sup>10</sup> „Herr, meine Stärke! Herr, mein Fels, meine Burg, mein Erretter; mein Gott, mein Hort, auf den ich traue, mein Schild und Berg meines Heiles und mein Schutz!“ (Ps 18,2f). Was in Leid und Anfechtung trägt, ist nicht eine Lehre über Gott; Leid und Anfechtung sitzen tiefer und sind stärker als solche Lehren. Eine Sprache, die in Leid und Anfechtung ein Fenster öffnen soll, muss mir die Möglichkeit geben, Gegen-erfahrungen zu machen.<sup>11</sup>

Nur das, wofür ich Sprache habe, kann mir zur Erfahrung werden. Gerade die Psalmen stellen in einer Zeit weit verbreiteter religiöser Sprachlosigkeit angesichts von Leid und Anfechtung eine wichtige Sprachhilfe des Glaubens dar und ermöglichen dadurch, auch in ausweglosen Situationen, Mut und Zuversicht zu gewinnen.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Baldermann, *Psalmen*, 23–34; Ziemer, Schreie aus der Not, 225–235; Schneider-Flume, Glaubenserfahrung, passim.

<sup>6</sup> Ingo Baldermann hat herausgefunden, dass sich sogar Kinder mit ihren eigenen Erfahrungen durch bestimmte Psalmworte unmittelbar angesprochen fühlen. Auf seine Untersuchungen stütze ich mich im Folgenden. Vgl. dazu im Einzelnen Baldermann, *Psalmen*, bes. 25ff.

<sup>7</sup> Biblische Zitate wurden der *Lutherbibel* 2017 entnommen.

<sup>8</sup> Vgl. Baldermann, *Psalmen*, 25.

<sup>9</sup> Ebd. 26.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>11</sup> Ebd. 27f.

## Zweitens: Raum zur Klage und zum Protest

Auf der Suche nach Impulsen aus der christlichen Tradition für den Umgang mit Leid und Anfechtung kommt ein Aspekt gewöhnlich kaum in den Blick: nämlich der von Klage und Protest. Und doch existiert dieser Aspekt, obwohl er landläufig kaum mit der christlichen Tradition in Verbindung gebracht wird. Die christliche Spiritualität eröffnet einen Raum zur Klage und zum Protest gegen Gottes unverständliches Handeln! Klage und Protest dürfen weder auf Grund gesellschaftlicher Konventionen („lerne leiden, ohne zu klagen“) noch auf Grund traditionell christlichen Denkens (Gott ist fraglos freundlich und gnädig) unter Verschluss gehalten werden.<sup>12</sup> Klage und Protest sind sowohl im Alten als auch im Neuen Testament integraler Bestandteil der gelingenden Beziehung zu Gott. Der frühere Heidelberger Alttestamentler Claus Westermann schreibt:

„Es gibt im Alten Testament nicht einen einzigen Satz, der dem Menschen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, dass die Klage im rechten, heilen Gottesverhältnis keinen Raum hätte. Aber auch im Neuen Testament wüsste ich keinen Zusammenhang, der dem Christen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, dass der Glaube an Christus die Klage aus dem Gottesverhältnis ausschliesse.“<sup>13</sup>

Ja, mehr noch: Klage und Protest sind – nicht weniger als das wunderhafte Eingreifen des Geistes Gottes – ein Weg, auf dem von Leid und Anfechtung betroffene Menschen eine neue und tiefere Beziehung zu Gott finden können. Der theologische Grund dafür, dass alles menschliche Leiden im individuellen und im gottesdienstlichen Gebet unzensiert zur Sprache kommen darf, liegt darin, dass im Leiden und Sterben Jesu Christi Gott selbst gelitten hat. Leid und Anfechtung sind Gott nicht fremd – im Gegenteil: Er kennt sie selber, er weiß darum. Noch einmal Claus Westermann: „Im Alten wie im Neuen Testament gehört die Klage ganz selbstverständlich zur menschlichen Existenz; im Psalter ist die Klage ein wichtiger, gar nicht wegzudenkender Bestandteil des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Sprache.“<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Vgl. hier und im Folgenden Weymann, *Hiob*, 45ff.

<sup>13</sup> Westermann, *Klage*, 254.

<sup>14</sup> Ebd. Vgl. auch Martin Luthers Vorrede zum Psalter: „Wiederum, wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, als die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermals allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zornes Gottes“ Luther, *Vorreden*, 19.

Dass die christliche Spiritualität grundsätzlich einen Raum zu Klage und Protest zu eröffnen vermag, zeigt neben den Klagepsalmen am eindrucksvollsten die alttestamentliche Gestalt des Hiob.<sup>15</sup> Er muss erleben, wie ihm in kürzester Zeit sein ganzer Besitz, all seine Kinder und schließlich auch seine eigene Gesundheit genommen werden. Hiobs fürchterliches Leiden presst einen ebenso fürchterlichen Protest aus ihm heraus: Er klagt Gott an, ihm zum Feind geworden zu sein (vgl. Hiob 16,9). Dadurch wird Hiob zum Rebell Gottes. Paradoxerweise ist gerade sein Protest von der Hoffnung getragen, dass sein „Erlöser lebt“ (Hiob 19,25). Hiob appelliert gegen den sichtbaren grausamen Gott an den geglaubten barmherzigen Gott. Indem Hiob in seinem Protest den Riss offenhält, der durch sein Leben geht, kann dieser Riss zum Spalt werden, durch den Trost und Hoffnung aus Gottes Welt in sein Leben kommen.

Christliche Spiritualität hat angesichts von Leid und Anfechtung die Aufgabe, dem Protest gegen Gott einen Raum zu eröffnen, Leidende zur Klage, wenn nötig sogar zur Anklage zu ermutigen.

### Drittens: Annahme des Unausweichlichen

Als Vikar habe ich eine unheilbar krebserkrankte, fast 80-jährige, tief gläubige Frau über einen längeren Zeitraum begleitet. Sie tat sich trotz ihres Glaubens furchtbar schwer, diese Krankheit anzunehmen und zu akzeptieren, dass sich ihr Leben dem Ende zuneigte. Wochenlang beschäftigte sie der Gedanke, ob Gott sie nicht auf wunderbare Weise heilen könnte. Dann kam ein Telefonat, an das ich mich bis heute erinnere. Darin sagte sie zu mir: „Ich habe mein Leben gelebt. Jetzt wird es Zeit, mich auf die letzte Reise vorzubereiten.“ Erst nach ihrem Tod wurde mir bei einem Gespräch mit der Tochter deutlich, dass das viele Jahre ungeklärte Verhältnis zwischen beiden die Mutter zunächst daran gehindert hatte, sich ihrer unheilbaren Krankheit zu stellen. In dem Moment, wo beide angesichts der schweren Krankheit und des absehbaren Lebensendes der Mutter wieder miteinander zu reden begannen, konnte sie loslassen und sich mit ihrem bevorstehenden Tod aussöhnen.

Noch ein anderes Beispiel tritt mir vor Augen. Vor einer Reihe von Jahren erkrankte einer meiner engen Studienfreunde unheilbar an einem bösartigen Krebs. Er hatte eine junge Frau und zwei kleine Kinder. Von Kind auf waren ihm die biblischen Auferstehungstexte vertraut. In der Situation des nahen Endes hatten sie für ihn allesamt ihre Kraft eingebüßt. Keine der biblischen Aussagen zur Auferstehungshoffnung vermochte ihn in seiner Angst und

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Ralph Kunz in diesem Band, S. XY–XY.

Hoffnungslosigkeit zu erreichen. In einem Brief schrieb ich ihm das Gedicht „Augenschein“ von Ernst Ginsberg. Wie sich herausstellte, besaß dieses Gedicht tatsächlich die Kraft, ihn zu trösten. Ginsberg war von Haus aus jüdischer Deutscher, wurde als junger Mann Christ und ließ sich taufen.<sup>16</sup> Mit 60 Jahren, er war mittlerweile ein berühmter Zürcher Schauspieler und Regisseur, erkrankte er – auf der Höhe des Erfolgs – an Lateralsklerose. Als Arme, teilweise schon Zunge und Kehlkopf gelähmt waren, begann er zu dichten: Für ihn ein Trost in der grausigen Krankheit. Das folgende Gedicht „Augenschein“ entstand, als er – nahezu vollständig gelähmt – im Zürcher Diakonissenkrankenhaus lag. Er konnte nur noch mit einem Röhrchen auf eine Tafel mit einzelnen Buchstaben deuten, die ihm eine Diakonisse vorhielt:

*Augenschein*

Zur Nacht hat ein Sturm alle Bäume entlaubt  
sieh sie an, die knöchernen Besen.  
Ein Narr, wer bei diesem Anblick glaubt  
es wäre je Sommer gewesen.

Und ein größerer Narr, wer träumt und sinnt  
es könnt' je wieder Sommer werden.  
Und grad diese gläubige Narrheit, Kind,  
ist die sicherste Wahrheit auf Erden.<sup>17</sup>

Der sterbende Ernst Ginsberg hat mit diesem Gedicht Zeugnis abgelegt von seiner christlichen Auferstehungshoffnung. So verrückt und gleichzeitig so gewiss wie im Herbst der Glaube an einen neuen Sommer ist – so verrückt und gleichzeitig so gewiss ist angesichts des Todes der Glaube an die Auferstehung und das ewige Leben bei Gott. Das hohe Trospotential des Gedichts hat seine Ursache darin, dass es aus dem eigenen Trostbedürfnis des Dichters erwachsen ist. Er schrieb es zu seiner eigenen Vergewisserung und Ermutigung angesichts des nahen Todes. Als ob er die Trostkraft des Gedichtes zuerst an sich selbst getestet hätte! Das machte es für meinen sterbenden Studienfreund so glaubwürdig.

Christliche Spiritualität hat angesichts von schwerem, ja unüberwindbarem Leid die Aufgabe, einen Freiraum zu eröffnen, in dem Menschen sich mit der Realität aussöhnen und zur Annahme von Leiden und Sterben finden können. Dem russischen Dichter Fjodor Dostojewski wird das folgende Wort zu-

<sup>16</sup> Vgl. dazu im Einzelnen Ginsberg, *Abschied*, 7ff; 131f.

<sup>17</sup> Ginsberg, *Abschied*, 258 (Hervorhebungen im Original).

geschrieben: „Habe dein Schicksal lieb, denn es ist der Weg Gottes mit deiner Seele.“ Ich bin mir bewusst, dass dies vielen leidenden Menschen nicht oder nur ansatzweise möglich sein wird. Aber auch ein erster Schritt in die genannte Richtung kann bereits eine große Entlastung für alle Betroffenen bedeuten.

### Viertens: Die evangelischen Gesangbuchlieder als seelsorgerliche Begleiter in Notsituationen

Evangelische Spiritualität war über Jahrhunderte hin nicht nur Bibel-, sondern auch – und vielfach sogar primär – Gesangbuchspiritualität. Die Gesangbuchlieder waren für viele Menschen lebenslängliche seelsorgerliche Begleiter. Das galt und gilt besonders für die Lieder Paul Gerhardts, der inzwischen zum beliebtesten evangelischen Gesangbuchdichter avanciert ist. Seine Lieder bringen primär die subjektive Glaubenserfahrung, die Beziehung des Einzelnen zu Gott, zur Sprache. Gerhardt hat „die Gattung des subjektiven Erbauungsliedes erst eigentlich geschaffen“.<sup>18</sup> Indem der Dichter persönliche Schwierigkeiten und Probleme thematisiert, will er dem Einzelnen eine Brücke zu neuem Vertrauen bauen. Dabei fällt das dichterische Ich in den Liedern nicht einfach mit dem singenden Ich in eins. Das dichterische Ich redet vielmehr hyperbolisch, in dichterischer Übertreibung. „Es eilt dem biographischen Ich voran, es überspringt dessen beschränkten Horizont von Raum und Zeit.“<sup>19</sup>

Grund für die Beliebtheit der Lieder Paul Gerhardts ist ihr herausragender Qualitätsstandard, und zwar in künstlerischer, spiritueller und seelsorgerlicher Hinsicht.

Sie zeigen, dass sich Gerhardt auf der Höhe der Dichtkunst seiner Zeit befand.<sup>20</sup> Durch ihre sprachliche Schönheit, in der sich die Schönheit des göttlichen Schöpfers widerspiegeln soll, wollen die Lieder Freude hervorrufen. Der bildhaften Sprache von Gerhardts Poesie gelingt es, geistliche Dinge verständlich zu machen, ohne ihnen ihr Geheimnis zu nehmen. Die wissenschaftliche Sprache der Theologie ist im Gegensatz dazu begriffliche und damit abstrakte Sprache, die dem menschlichen Gemüt gewöhnlich fremd bleibt und seine Emotionen kalt bleiben lässt. Die hohe künstlerische Qualität der Lieder Paul Gerhardts zeigt sich ebenso an vielen ihrer Melodien. Auch wenn der Dichter – anders als Martin Luther – keine eigenen Melodien geschaffen hat, wird

<sup>18</sup> Blankenburg, *Gerhardt Paul(us)* (MGG), 1792.

<sup>19</sup> Henkys, *Singende Ökumene*, passim.

<sup>20</sup> Vgl. Große, *Gott und das Leid*, 777: „Gerhardt schließt sich den allgemeinen poetologischen Normen an, wie sie Buchner von Opitz übernommen und weiterentwickelt hatte“.

dieser Mangel dadurch kompensiert, dass Johann Crüger und dessen Nachfolger Johann Georg Ebeling, die beide zu Gerhardts Lebzeiten als Kantoren an St. Nikolai in Berlin amtierten, seine Texte kongenial vertonten.<sup>21</sup>

Dreh- und Angelpunkt der Spiritualität von Gerhardts Liedern ist die liebende Hinwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Dahinter steht die theologische Überzeugung, in allem, was einem im Leben begegnet, von Gott geführt zu werden. Nichts, was einem Menschen widerfährt, vermag ihn aus Gottes Hand zu reißen, von seiner Liebe zu trennen. Indem die Lieder von Gerhardts eigenen Glaubenserfahrungen gesättigt sind, werden sie zu lebendigen Bibeln. Der Kern der Botschaft der Lieder lautet: Das menschliche Leben ist in allen Höhen und Tiefen in den Händen Gottes geborgen. Der christliche Glaube hilft, die vielen Herausforderungen des Lebens zu bestehen. Damit das geschehen kann, laden die Lieder Sängerinnen und Sänger ein, eine neue Perspektive einzunehmen: Das menschliche Leben wird transparent für Gottes Handeln. Der graue Alltag verwandelt sich zu einem Leben unter dem geöffneten Himmel Gottes.

Der Grund für die Beliebtheit Paul Gerhardts liegt schließlich darin, dass er ein Meister christlicher Lebenskunst ist.<sup>22</sup> Indem seine Lieder Hilfe zum Glauben bieten, vermitteln sie gleichzeitig Lebenshilfe.<sup>23</sup> Matthias Claudius vergleicht das Lied „Befiehl du deine Wege“ mit einem vertrauten Freund, der einem mit Rat und Trost beisteht: „So ein: ‚Befiehl Du Deine Wege‘ z[um] E[xempel], das man in der Jugend, in Fällen wo es nicht so war wie's sein sollte, oft und andächtig mit der Mutter gesungen hat, ist wie ein alter Freund im Hause, dem man vertraut und bei dem man in ähnlichen Fällen Rat und Trost sucht.“<sup>24</sup>

### Fünftens: Leben unter dem geöffneten Himmel

Die westlich geprägte Kultur leidet seit längerem unter einem galoppierenden Transzendenzverlust. Die viele Jahrhunderte Christentumsgeschichte prägende Orientierung auf die Ewigkeit ging seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr verloren. Stattdessen ist heute folgendes Lebensgefühl weit verbreitet: „Dieses Leben ist alles, was ich habe. Ob danach noch etwas kommt, weiß nie-

<sup>21</sup> Vgl. hier und im Folgenden Blankenburg, *Gerhardt, Paul(us)* (MGG), 1794–1797; Ders., *Lieder Paul Gerhardts*, 23–31.

<sup>22</sup> Nach dem Untertitel des Buches von Reinhard Deichgräber: *Nichts nimmt mir meinen Mut. Paul Gerhardt als Meister christlicher Lebenskunst*.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Jenny / Nievergelt, *Was bedeutet Ihnen Paul Gerhardt? Ergebnisse einer Umfrage*, 54–67.

<sup>24</sup> Zit. n. Möller, *Kirchenlied und Gesangbuch*, 213.

mand so genau.“ Darum besitzt das Leben für die meisten Zeitgenossen allein in sich selbst Sinn und Ziel, dient also keinem übergeordneten Ziel mehr. „Mit dem Verlust der religiösen Rahmenerzählungen haben wir auch die Ewigkeit verloren, *die Weltzeit ist geschrumpft auf die individuelle Lebenszeit*. [...] ein einziges Leben muss genügen, um die Träume vom Jenseits im Diesseits zu realisieren“ – so der Soziologe Peter Gross.<sup>25</sup> Aber nicht nur die säkulare Gesellschaft, auch das westliche Christentum hat die Transzendenz und damit die Hoffnung auf ein ewiges Ziel, auf den Himmel bzw. auf das Reich Gottes weithin verloren. Der bekannte Tübinger emeritierte Professor für systematische Theologie Eberhard Jüngel brachte diesen Sachverhalt schon vor Jahren in folgenden provozierenden Sätzen auf den Begriff:

„Als Kinder der Aufklärung haben wir inzwischen das Diesseits so sehr lieben gelernt, dass wir im Gefolge Ludwig Feuerbachs aus diesseitsblinden ‚Kandidaten des Jenseits‘ zu jenseitsvergessenen ‚Studenten des Diesseits‘ geworden sind. Die christliche Hoffnung auf ein Leben in Gottes kommendem Reich hat sich zum bloßen Interesse an einem Leben vor dem Tod ermäßigt.“<sup>26</sup>

Erstaunlich ist nun folgende Beobachtung: Seit einigen Jahren ereignet sich in den westlichen Gesellschaften quer zur Diesseitsorientierung ein gegenläufiger Prozess. Das gilt für die mediale Öffentlichkeit genauso wie für Fachkreise. Dazu beigetragen haben neuere Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften, wodurch das geschlossene, kausal-mechanistische Weltbild des 19. Jahrhunderts seine Gültigkeit verlor. Am Beginn des 20. Jahrhunderts wurde durch Albert Einsteins Entdeckung der Relativitätstheorie und Max Plancks Unschärferelation deutlich, dass in der Natur eine Ursache nicht zwangsläufig eine bestimmte Folge nach sich ziehen muss. Die Unterhaltungsbranche etwa hat die Transzendenz wiederentdeckt. Die Filmindustrie belegt, dass es zu einer Kommerzialisierung der Transzendenz gekommen ist.<sup>27</sup> Mit Filmen über das Jenseits kann man Geld verdienen! Zur Transzendenzwende beigetragen haben auch das Bekanntwerden von Berichten über Nahtoderfahrungen,<sup>28</sup> die zum Teil heftigen öffentlichen Auseinandersetzungen rund um das Thema „Sterbehilfe“,<sup>29</sup> die Ausbreitung des Hospiz-Gedankens und der Palliativ-Be-

<sup>25</sup> Groß, *Multioptionsgesellschaft*, 81 (Hervorhebung im Original).

<sup>26</sup> Jüngel, *Leben nach dem Tod?*, 31f.

<sup>27</sup> Man denke nur z.B. an den Film „Flatliners“ von Joel Schumacher

<sup>28</sup> Vgl. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, passim (viele Auflagen); Moody, *Leben nach dem Tod*, passim.

<sup>29</sup> Vgl. dazu z.B. Sturm, *Debatte über eine rechtliche Regelung des assistierten Suizids*, 364–380.

wegung.<sup>30</sup> Überdies entstand die wissenschaftliche Thanatologie, eine interdisziplinäre Forschungsrichtung, die sich dem Thema Sterben und Tod und was danach kommt widmet. Allgemein erfreut sich schließlich auch das Thema „Spiritualität“ in den unterschiedlichsten Formen und Lebensbereichen seit Jahren steigender Beliebtheit: Nicht zuletzt deswegen, weil eine Reihe von empirischen Untersuchungen, die in den vergangenen Jahren in den USA und Westeuropa durchgeführt wurden, den Schluss nahe legen, dass eine lebensbejahende Spiritualität gesundheitsfördernde Potenziale in sich birgt.<sup>31</sup>

Beide Entwicklungen – auf der einen Seite die Verdrängung von Sterben und Tod aus dem Alltag, auf der anderen Seite das verstärkte Interesse an ihnen – sind charakteristisch für die Komplexität der heutigen Situation. An einer Stelle sind sich allerdings beide Entwicklungen einig: Sie lassen die existentielle Dimension von Schmerz und Tod unberücksichtigt bzw. in den Hintergrund treten.<sup>32</sup>

Christliche Spiritualität dagegen beinhaltet, dass es im menschlichen Leben mehr als alles gibt. Es muss sich nicht in Wohlstand, interessanten Urlaubsreisen und schöner Kleidung erschöpfen. Der Glaube eröffnet ein Leben unter dem geöffneten Himmel Gottes. Es leuchtet unmittelbar ein, dass sich damit gerade Leidenden und Angefochtenen große Trost- und Hoffnungspotenziale eröffnen.

### Sechstens: Freisetzung der Trost- und Hoffnungspotentiale des Evangeliums

In den letzten Jahren ist verschiedentlich die Trostunfähigkeit der evangelischen Kirche beklagt worden.<sup>33</sup> Es ist an dieser Stelle nicht der Raum, im Einzelnen die Gründe dafür darzustellen.

Im gegenwärtigen Sprachgebrauch hat das Wort „Trost“ vorwiegend eine negative Bedeutung und meint so viel wie Vertröstung, eine wirkungslose Geste angesichts der bedrängenden Realität. Etymologisch besitzt das Wort jedoch

<sup>30</sup> Saunders, *Sterben und Leben*, passim; Bergemann, *Hospiz*, passim; Weiß, *Sterben*, passim.

<sup>31</sup> Vgl. epd-Meldung. Zitiert in der Sonntags-Zeitung, 6.2.2005, 7. Vgl. dazu näher Utsch, *Religiöse Fragen*, 157ff.

<sup>32</sup> Im Gemeinsamen Wort des Rates der EKD und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz mit dem Titel *Im Sterben: Umfängen vom Leben* zum Motto der Woche für das Leben im Mai 1996: *Leben bis zuletzt – Sterben als Teil des Lebens*, heißt es: „Die Frage nach dem eigenen Sterben wird allerdings eher selten gewagt oder sinnvoll beantwortet“. Zit. nach epd-Dokumentation Nr. 20a/96 (6. Mai 1996), 2.

<sup>33</sup> Z.B. von Christian Möller in: Möller, *Luthers Seelsorge*, 109–128.



einen ganz anderen Sinn. Trost hat den gleichen Wortstamm wie „Kernholz“, bedeutet also eigentlich „Festigkeit“. Trösten meint daher „Festigkeit zusprechen“. Diese Bedeutung korrespondiert mit seinem Gebrauch in der Reformation, wo Trost einen für den Glauben zentrale Bedeutung erhält. Das zeigt z.B. die Frage 1 des Heidelberger Katechismus: „Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? Dass ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin.“ Trösten heißt für die Reformatoren, Menschen einen Boden außerhalb ihrer selbst zu geben, der fest genug ist, dass sie nicht im Strudel von Leid und Anfechtung untergehen.<sup>34</sup> Dieser Boden ist letztlich der Boden des Evangeliums, die Zusage von Gottes gnädiger Hinwendung und Nähe zum Menschen. Jesus verheißt seinen Jüngern: „Auch sind die Haare auf eurem Haupt alle gezählt. Fürchtet euch nicht!“ (Lk 12, 7). Und vor seiner Himmelfahrt segnet er sie mit dem Versprechen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20).

Ein so verstandener Trost vermag dem Menschen neue Kräfte zu vermitteln, die außerhalb seiner selbst ihren Ursprung haben, aber gleichwohl in ihm ihre Wirksamkeit entfalten.

### Siebtens: Angebot niederschwelliger spiritueller Rituale

Leidende und angefochtene Menschen – durchaus auch solche aus säkularen Kontexten – sind heute offen für leicht mitvollziehbare spirituelle Rituale. Dazu gehören z.B. ein vorformuliertes Gebet, der Segenszuspruch unter Handauflegung oder auch das Krankengebet mit Salbung.

Mein Pfarrherr lag im Sterben. Ich hatte es gerade noch geschafft, ihn im Krankenhaus lebend anzutreffen. Unter einer Sauerstoffmaske rang er nach Luft. Unser Gespräch war mühsam und kostete ihn viel körperliche, mich viel seelische Kraft. Ich schlug ihm vor, noch den 23. Psalm zu beten. Mit einem deutlichen Kopfnicken stimmte er zu, nahm die Sauerstoffmaske vom Gesicht und betete flüsternd den Psalm mit: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich“ (Ps 24,4). Es war deutlich zu merken, dass er sich während des Gebets entspannte. Dann verabschiedete ich mich. Seine Frau sagte mir später, dass er zwanzig Minuten nach meinem Besuch friedlich gestorben sei. Der 23. Psalm, ein Gebet, das meinem Pfarrherrn seit Kindertragen vertraut war, ließ ihm die Worte, mit denen er sein Leiben in Gott bergen konnte.

In der Informationsgesellschaft scheint sich das Interesse der Zeitgenossen vor allem auf das Erleben der eigenen Körperlichkeit zu konzentrieren. Ob

<sup>34</sup> So auch ebd. 116ff.

Menschen zum christlichen Glauben Zugang finden, entscheidet sich nicht zuletzt daran, ob ihre Leiblichkeit darin vorkommt.<sup>35</sup> Die Sehnsucht nach Selbstvergewisserung durch Selbsterfahrung auf sinnliche Weise wird auf dem Hintergrund einer permanenten Reizüberflutung in der Informationsgesellschaft verständlich. Seit einigen Jahren wurden im Raum des Protestantismus die persönliche Segnung unter Handauflegung und das persönliche Krankengebet mit Salbung wiederentdeckt. 1994 veröffentlichte die deutsche lutherische Kirche die Agende *Dienst am Kranken*. Sie enthält sowohl brauchbare Ordnungen für „Die Segnung der Kranken“ mit und ohne Salbung.<sup>36</sup> Handauflegung und Salbung symbolisieren nicht nur Kranken und Leidenden auf körperliche Weise die Zuwendung Gottes. Die Berührung während der Handauflegung erhält in einer durch fortschreitende Individualisierungsschübe immer mehr emotional abkühlenden Gesellschaft einen besonderen Stellenwert. Auch die Salbung ist ein sinnlich wahrnehmbares Ritual. Weil das Öl unmittelbar auf die Haut aufgetragen wird, kommt es dabei sogar zu einer noch größeren Nähe als bei der bloßen Handauflegung. Überdies ist ein wohlriechendes Öl ein zusätzliches äußeres Merkzeichen der Zuwendung Gottes zum Gesegneten, an dem sich der Glaube festmachen kann. Die sinnliche Wahrnehmbarkeit von Handauflegung und Salbung ist als Glaubenshilfe gerade in einer von Bildern geprägten Mediengesellschaft nicht zu unterschätzen. Mit der Wiederentdeckung von Ritualen und Symbolen muss nicht automatisch die Konzentration evangelischer Frömmigkeit auf das Wort abgelöst werden. Vielmehr wird der verbale Zuspruch des Evangeliums durch einen Segenzuspruch unter Handauflegung oder durch das Krankengebet mit Salbung mit Hilfe von emotionalen und sinnlichen Erfahrungen unterstützt. Christologisch gesprochen drängt der Glaube nach Verleiblichung. Glaube ist nämlich nicht nur eine Sache der Innerlichkeit, sondern betrifft das ganze Leben.<sup>37</sup> Sonst bleibt es beim abstrakten Reden über ihn.

Der christliche Glaube besitzt eine reiche Tradition des Umgangs mit Leid und Anfechtung. Das Problem besteht darin, dass die spirituellen Quellen oft verschüttet sind. Ich hoffe, dass ich mit meinen Überlegungen zeigen konnte, dass es sich angesichts dieser Situation lohnt, auf Schatzsuche zu gehen. Gerade im Hinblick auf den Umgang mit Leid und Anfechtung erwartet uns ein Schatz an spiritueller Glaubens- und Lebenshilfe.

<sup>35</sup> So auch Meyer-Blanck, *Inszenierung*, 52.

<sup>36</sup> Vgl. Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hrsg.), *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd 3 Die Amtshandlungen, Teil 4 Dienst an Kranken*. Neu bearbeitete Ausgabe. Hannover 1994.

<sup>37</sup> Vgl. dazu im Einzelnen das Kapitel 8 *Die segnende Hand* in: Schick; *Segnen*, passim, bes. 41ff; den Abschnitt *Segen durch Handauflegung* in: Domek, *Segen*, passim, bes. 39ff.

## Literaturverzeichnis

- Baldermann, Ingo, *Psalmen*. In: Möller, Christian (Hrsg.), *Von Hiob bis Thomas von Kempen* (= Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts 1). Göttingen 1994, 23–34.
- Blankenburg, Art. *Gerhardt Paul(us)*. In: Friedrich Blume (Hrsg.), *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* (= MGG 4), Kassel 1955, 1794–1797.
- , *Die Lieder Paul Gerhards in der Musikgeschichte*. In: Jenny, Markus / Nievergelt, Edwin (Hrsg.), *Paul Gerhardt. Weg und Wirkung*. Zürich 1976, 23–31.
- Bergemann, Verena, *Hospiz. Lehr- und Lernort des Lebens*. Stuttgart 2006.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde (1935–1937)* (= DBW 14). Hg. von Otto Dudzus / Jürgen Henkys. Gütersloh 1996, 399–421.
- Deichgräber, Reinhard, *Nichts nimmt mir meinen Mut. Paul Gerhardt als Meister christlicher Lebenskunst*. Göttingen 2006.
- Domek, Johanna, *Segen – Quelle heilender Kraft* (= Münsterschwarzacher Kleinschriften 45). Münsterschwarzach 1988.
- Ginsberg, Ernst, *Abschied. Erinnerungen, Theateraufsätze, Gedichte* (= Sammlung Luchterhand 756). Hg. von Elisabeth Brock-Sulzer. Darmstadt 1988.
- Groß, Peter, *Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a.M. 1997, 81
- Große, Sven, *Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhards*, Göttingen 2001.
- Henkys, Jürgen, *Singende Ökumene. Überlegungen, Erfahrungen, Aufgaben*. Vortrag bei der Synode der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz am 22.4.2005.
- Jenny, Markus / Nievergelt, Edwin, *Was bedeutet Ihnen Paul Gerhardt? Ergebnisse einer Umfrage*. In: Dies. (Hrsg.), *Paul Gerhardt. Weg und Wirkung*. Zürich 1976, 54–67.
- Jüngel, Eberhard, *Leben nach dem Tod?* In: *Evangelische Kommentare*, Heft 6 (1989), 31–32.
- Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hrsg.), *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd 3 Die Amtshandlungen, Teil 4 Dienst an Kranken*. Neu bearbeitete Ausgabe. Hannover 1994.
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1969.
- Luther, Martin, *Martin Luthers Vorreden zur Heiligen Schrift*. Neu hg. von Friedrich Held. Heilbronn 1934.
- Meyer-Blanck, Michael, *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende*. Göttingen 1997.
- Moody, Raymond, *Leben nach dem Tod*. Reinbek bei Hamburg 1977.
- Möller, Christian, *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*. Tübingen 2000.
- , *Luthers Seelsorge und die neueren Seelsorgekonzepte*. In: Heubach, Joachim (Hrsg.), *Luther als Seelsorger* (= Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg 18). Erlangen 1991, 109–128.

- Ruhbach, Gerhard, *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*. Göttingen 1987.
- Saunders, Cicely, *Sterben und Leben. Spiritualität in der Palliative Care*. Zürich 2009.
- Schick, Erich, *Vom Segnen*. Gießen <sup>14</sup>1984.
- Schneider-Flume, Gunda, *Glaubenserfahrung in den Psalmen*. Göttingen 1998.
- Sturm, Wilfried, *Die Debatte über eine rechtliche Regelung des assistierten Suizids aus der Perspektive christlicher Lebensethik*. In: *Theologische Beiträge* 46 (2015), 364–380.
- Utsch, Michel, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*. Stuttgart 2005.
- Weiß, Wolfgang, *Im Sterben nicht allein. Hospiz. Ein Handbuch für Angehörige und Gemeinden*. Berlin 1999.
- Westermann, Claus, *Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments* (= *Gesammelte Studien* 2). München 1974.
- Weymann, Volker, *Hiob*. In: Möller, Christian (Hrsg.), *Von Hiob bis Thomas von Kempen* (= *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts* 1), 35–53.
- Ziemer, Jürgen, *Schreie aus der Not. Überlegungen für eine Seelsorge mit den Psalmen*. In: Albani, Matthias / Arndt, Timotheus (Hrsg.), *Gottes Ehre erzählen*. Leipzig 1994, 225–235.
- , *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. Göttingen <sup>2</sup>2004.

# Christusbeziehung und politischer Widerstand Paulinische Impulse ausgehend von Röm 13,1–7

*Thomas Schumacher*

## Hinführung

Wir leben in unruhigen Zeiten: Politische Grundüberzeugungen scheinen sich zu destabilisieren, Menschen blicken zunehmend mit Unsicherheit in die Zukunft und auch die Corona-Pandemie führt uns die Fragilität unserer Systeme und des Lebens insgesamt vor Augen. All dies löst unterschiedliche Reaktionen aus: Da ist zum einen das Engagement vieler in politischen und umweltpolitischen Kontexten; aber auch ablehnende, aufbegehrende und kritische Stimmen mehren sich. Hier sei etwa an die – coronabedingt nun etwas ausgebremsten – Freitagsdemonstrationen für Klima und Umwelt, die unter dem Namen „Fridays for Future“ bekanntgeworden sind, erinnert, aber es lässt sich ebenso die seit nunmehr schon einem Jahrzehnt andauernde Karriere des Begriffs „Wutbürger“ anführen. Diese letztgenannten Beispiele führen eines sehr deutlich vor Augen: Die Frage, wie Menschen ihren Positionen, gerade auch in politischen Kontexten, Ausdruck verleihen, ist Spiegel einer Diskurs- und Kommunikationskultur, die derzeit ebenfalls im Wandel ist.

Auch in kirchlichen – oder weiter gefasst: in christlichen – Kontexten sind Formen der Mitsprache und Beteiligung an solchen Aushandlungsprozessen fest etabliert. Zwar sind die Stimmen der Kirchen leiser geworden, aber allein diese Wahrnehmung signalisiert doch schon, dass man eben aus kirchlichen Kreisen Stellungnahmen und Positionierungen erwartet. Unklar ist jedoch, wie das Verhältnis von Staat und Kirche, wenn man es so allgemein formulieren möchte, näherhin zu bestimmen ist. Das Grundproblem wird rasch deutlich, wenn man sich die schon in den christlichen Grundschriften, insbesondere im Neuen Testament, angelegte Ambivalenz in dieser Hinsicht vor Augen führt. Da gibt es nämlich die eine Stimme, die sich in dem Diktum „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) bündelt; dieses entstammt der Apostelgeschichte und findet sich im Munde des Petrus, als dieser gemeinsam mit anderen Apostelkollegen einem Verhör unterzogen wird. An diese Tradition haben sich Christinnen und Christen immer wieder erinnert, wenn es darum ging, Widerstand zu formulieren und politischen Fehlentwicklungen entgegenzutreten. Als prominente Beispiele sind hier die Euthanasiepredigten des Münsteraner Bischofs Clemens August Graf von Galen aus dem Sommer 1941 anzuführen, der explizit auf die genannte Passage aus der Apostelgeschichte

Bezug nimmt,<sup>1</sup> aber es kann auch an die Bedeutung erinnert werden, die diese Schriftstelle für Dietrich Bonhoeffer hatte.<sup>2</sup>

Daneben gibt es nun jedoch auch eine etwas unbequeme Tradition, die mit dem Apostel Paulus verbunden ist und die eine durchaus problematische Wirkungsgeschichte aufweist.<sup>3</sup> Die Rede ist von Röm 13,1–7, also jener Textpassage, in der der römischen Adressatengemeinde des Paulus die Haltung der Unterwürfigkeit gegenüber politischen Obrigkeiten eingepflegt zu werden scheint. Dort ist nämlich zu lesen: „Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen“ (Röm 13,2). Und mit Blick auf die Steuereintreiber des *Imperium Romanum* formuliert Paulus begründend: „denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben“ (Röm 13,6); so die Wiedergabe der entsprechenden Formulierungen gemäß der *Einheitsübersetzung* von 2016.<sup>4</sup>

Dieser Text bildet nicht nur einen Gegenpol zu dem widerstandslegitimierenden Diktum der Apostelgeschichte, sondern hat – wie bereits angedeutet – eine äußerst problematische Rezeption erfahren. Er wurde herangezogen, um politische Macht zu legitimieren und Herrschaftsausübung zu begründen. Dies führt den ehemaligen Basler Neutestamentler Oscar Cullmann zu der Einsicht: „Mit wenigen Worten des NT ist soviel Missbrauch betrieben worden wie mit diesen.“<sup>5</sup> Cullmann formuliert dies „unter dem Eindruck der NS-Zeit“<sup>6</sup>, denn ähnlich wie die zwei genannten Rezeptionsbeispiele des Mottos „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29b), also Clemens August Graf von Galen und Dietrich Bonhoeffer, so hat just in derselben Zeit auch Röm 13 seine legitimierende Kraft – wenn auch in gegenteilige Richtung – entfaltet. Und Karl Steinbauer, ein Mitglied der „Bekennenden Kirche“, schrieb im Rückblick auf jene Zeit: „Der böse, überhebliche Weg nach 1933 und der furchtbare katastrophale Zusammenbruch unseres Volkes und Reiches ist wesentlich eine Folge davon, dass wir als Kirche Römer 13 nicht mehr recht verstehen und auslegen konnten.“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. etwa die in der Überwasserkirche gehaltene Predigt vom 20.07.1941: Löffler (Hrsg.), *von Galen*, 855–863, bes. 862.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Glenthøj / Kabitz / Krötke (Hrsg.), *Bonhoeffer*, 521–522; Gremmels / Grosse, *Bonhoeffer*, bes. 68–70. Vgl. dazu auch Christine Schliessers Beitrag in diesem Band, S. XX–XY.

<sup>3</sup> Zur Wirkungsgeschichte vgl. Wilckens, *Römer*, 43–66.

<sup>4</sup> Biblische Zitate sind, sofern nicht anders vermerkt, auch im Folgenden der *Einheitsübersetzung* 2016 entnommen.

<sup>5</sup> Cullmann, *Staat*, 41.

<sup>6</sup> Breytenbach, *Römerbrief*, 246.

<sup>7</sup> Steinbauer, *Gehorsam*, 6.

## Annäherungen an Röm 13,1–7

Doch wie ist diese wirkungsgeschichtlich so hochproblematische Passage nun zu verstehen und auszulegen? Eine – eher in der älteren Forschung – auszumachende Tendenz, Röm 13,1–7 zu entschärfen, zeigt sich in dem Versuch, diesen Passus als sekundären Einschub und damit als eine nicht auf Paulus selbst zurückgehende Aussage zu werten.<sup>8</sup> Doch angesichts der handschriftlichen Textüberlieferung sowie der Einbettung von Röm 13,1–7 in den weiteren Kontext des Römerbriefs verfangen diese Erklärungsansätze wenig und blieben daher ohne breite Resonanz, denn letztlich wirken sie doch nur wie gutgemeinte Domestizierungsversuche einer problematischen Textstelle. Als viel erfolgversprechender erweisen sich stattdessen die Deutungsversuche, die den Blick ins erste nachchristliche Jahrhundert zurücklenken, also in die unmittelbare Abfassungszeit des Römerbriefs, und die erst einmal von der Rezeptionsgeschichte abstrahieren. Und dieser Fährte möchten auch die sich hier anschließenden Überlegungen nachgehen.

Wie bereits angedeutet, präsentiert Röm 13,1–7 einen in sich geschlossenen Gedankengang, der jedoch zugleich auch eine gedankliche Weiterführung der voranstehenden Ausführungen – und zwar konkret: von Kapitel 12 des Römerbriefs – darstellt. Um nun die Argumentationsführung des Paulus nachzuzeichnen, nehmen die weiteren Überlegungen daher ihren Ausgangspunkt beim 12. Römerbriefkapitel.

### *Die Eröffnung der Römerbriefparänese (Röm 12,1–2)*

Den Auftakt der paulinischen Überlegungen bilden dabei die ersten beiden Verse von Kapitel 12, also Röm 12,1–2. Diese Verse sind den weiteren Ausführungen – und zwar bis hinein in Kapitel 15 – als Überschrift, ja, geradezu als Leitmotto vorangestellt. Und dabei ermutigt Paulus seine römische Adressatengemeinde, sich ganz auf Gott einzulassen, sich ihm ganz hinzugeben, gewissermaßen – so formuliert er – „als heilige und lebendige Opfer“ (Röm 12,1). Und dazu sei es wichtig, so Paulus weiter, sich nicht an den Verhaltensmaßstäben der Welt zu orientieren, sondern darauf zu achten und zu erspüren, was in den Augen Gottes Wohlgefallen findet. Damit ist der Fokus der weiteren Ausführungen bereits hinreichend umrissen: Es geht um die Einübung eines Lebensstils, der sich aus der Gottes- und Christusbeziehung speist und zugleich die Möglichkeiten ihrer Konkretisierung auslotet und einübt.

<sup>8</sup> Vgl. exemplarisch Kallas, *Interpolation*, 365–374; Schmithals, *Römerbrief*, 458–462.

*Die Fluchthematik (Röm 12,14–21)*

Einen ersten, sehr konkreten Anwendungsfall stellt nun für Paulus das Thema „Fluchen“ dar: „Segnet eure Verfolger; segnet sie, verflucht sie nicht!“ (Röm 12,14), so lautet das thesenartige Statement, mit dem Paulus seine Überlegungen zu diesem Einzelaspekt überschreibt. Bei diesem Thema denkt Paulus aber nicht, wie es im Rahmen einer heutigen Lektüre dieser Textstelle möglicherweise naheliegt, an derbe Kraftausdrücke, also an etwas, das sich auch als „schimpfen“ beschreiben ließe.

Paulus hat beim Stichwort „fluchen“ vielmehr eine in der Antike äußerst geläufige Praxis im Sinn, bei der es darum geht, Feinde, Gegner und Konkurrenten mit einem Schadenszauber zu belegen, um ihnen auf diese Weise ihre gegnerische Kraft und ihren feindlichen Einfluss zu nehmen.<sup>9</sup> Die archäologischen Zeugnisse dieser Praktiken sind zahlreich und scheinen auch in Rom zur Abfassungszeit des Römerbriefs einen selbstverständlichen Usus dargestellt zu haben.<sup>10</sup> Die damit verbundenen Handlungen muss man sich in etwa so vorstellen: Wenn es darum ging, feindlich gesinnte Personen oder Gegner unschädlich zu machen – und dabei ist vom unbekannten Dieb über den Nebenbuhler bis hin zum sportlichen Konkurrenten fast alles denkbar –, dann fertigte man für gewöhnlich eine Fluchtafel, eine sogenannte *defixio* an. Dazu ritzte man einen Schadenszauber in ein Bleitäfelchen, rollte oder faltete dieses zu einem Bündel zusammen und legte es an besonderen Orten wie Gräbern oder ähnlichem ab oder verbrannte es teilweise auch: „Nimm Blei von einer Kaltwasser-Leitung, mach eine Tafel daraus und schreib auf sie mit dem Erzgriffel, wie folgt, und lege sie zu einem vorzeitig Gestorbenen (ins Grab)“<sup>11</sup> – so ist auf einer alten, antiken Handlungsanweisung etwa zu lesen.

Auch in den Provinzen sind solche Fluchtäfelchen breit nachgewiesen; eine wurde etwa bei archäologischen Ausgrabungen nahe Rapperswil-Jona gefunden.

<sup>9</sup> Zur Begründung vgl. demnächst Schumacher, Thomas, *Feurige Kohlen und die Macht der Feindesliebe. Überlegungen zum Fluchmotiv in Röm 12,14–21*. In: Hölscher, Michael / Lau, Markus / Luther, Susanne (Hrsg.), *Antike Fluchtafeln und das Neue Testament. Materialität – Ritualpraxis – Texte* (= WUNT I). Tübingen 2021.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu exemplarisch Wunsch, *Appendix*, passim; Audollent, *Defixionum*, passim; Gager, *Tablets*, passim; Brodersen, *Briefe*, passim; Jordan, *Tablets*, passim; Brodersen / Kropp (Hrsg.), *Fluchtafeln*, passim; Eidinow, *Oracles*, passim; Kropp, *Sprachverwendung*, passim; Versnel, *Fluch*, passim.

<sup>11</sup> *Papyrus London*, BL gr. 121 (PGM VII), 1.397–399.



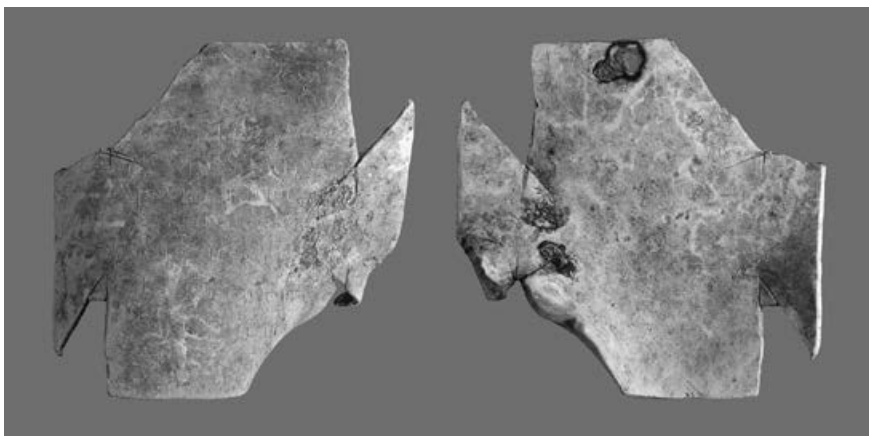


Abb. 1. Römische Fluchtafel aus Rapperswil-Jona (Kempraten).<sup>12</sup>

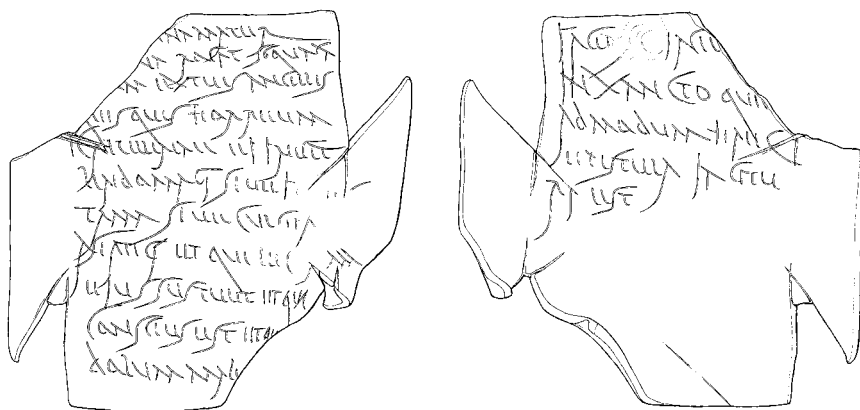


Abb. 2. Umzeichnung des Textes von Abb. 1.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Foto und Bildrechte: Kantonsarchäologie St. Gallen.

<sup>13</sup> Zeichnung und Bildrechte: Dani Pelagatti, Atelier *bunterhund Illustration* KLG, Zürich.

Sie stammt aus dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. und reagiert auf einen Diebstahl; auf ihr ist zu lesen:

„Große Mutter! [...] Wer auch immer den Speicher der Catullina in Lindomagus [so der Name der Römersiedlung am oberen Zürichsee; TS] aufgebrochen hat, oder das Fenster oder das Polster des Asiaticus [Wertgegenstände waren oft in Polster eingenäht; TS], und wer seine Lampe gestohlen hat und wer Mitwisser ist und wer arglistig täuscht, soll so im (zehnmal erzeugten?) Dreck liegen wie dieser Brief (im Dreck) liegen wird.“<sup>14</sup>

Der Schadensfluch richtet sich in diesem konkreten Fall gegen einen unbekannten Dieb und dessen Mitwisser; der eingeritzte Text thematisiert dabei selbst, dass die an der Fluchtafel vollzogenen Handlungen den oder die Verfluchten in gleicher oder gesteigerter Weise treffen mögen. Die an Fluchtafeln vollzogenen Handlungen stehen also in einer deutlichen Nähe zu Handlungen an Voodoo-Puppen, was sich unter anderem in der Praxis niederschlägt, die zusammengefalteten Tafeln mit Nägeln oder Nadeln zu durchbohren.



Abb. 3. Terrakottafigur mit metallenen Einstichnadeln.<sup>15</sup>

Abb. 4. Mit Nadeln durchstochene Fluchtafel.<sup>16</sup>



<sup>14</sup> Frei-Stolba / Koch / Lieb, *Fluchtafel*, 118.

<sup>15</sup> Foto und Bildrechte: © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons / CC-BY 2.5.

<sup>16</sup> Foto und Bildrechte: © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons / CC-BY 2.5.

Doch zurück zum Römerbrief: Wenn Paulus seiner Adressatengemeinde nahelegt, auf solche Praktiken zu verzichten, und wenn er stattdessen den Rat formuliert, Gegner und Verfolger zu segnen, dann empfiehlt er eine Ersatzhandlung, von der er offenbar annimmt, dass sie ein ganz ähnliches Ziel erreicht, wie man es eben von den genannten Bleitäfelchen und den Fluchpraktiken erhoffte: nämlich eine Einstellungs- oder Verhaltensänderung bei Verfolgern und Feinden.

Besonders greifbar wird die paulinische Empfehlung, wenn am Ende von Kapitel 12 der Gedanke ausformuliert wird: „Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen, wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken“ (Röm 12,20). Für Paulus scheint offenbar die Grundstrategie und Handlungsmaxime gegenüber feindlich Gesinnten und Gegnern in dem Diktum zu liegen: „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12,21). Die gute Tat wird damit zu einer Art Ersatzhandlung, die zu einer Verhaltens- oder Einstellungsänderung auf gegnerischer Seite führen kann und soll. Und dabei scheint der entscheidende Bezugspunkt für ein solches Verhalten – wie eben das Beispiel des hungernden und dürstenden Feindes schon sehr deutlich macht – eine entsprechende Not- oder Bedürfnislage beim Gegenüber darzustellen. Die Gabe von Nahrungsmitteln an den hungernden und dürstenden Feind wird damit zur Ersatzhandlung, die an die Stelle von Fluchpraktiken tritt bzw. als alternative – oder besser: als konträre – Verhaltensweise gedacht wird.

Paulus veranschaulicht auf diese Weise sehr konkret, was es bedeuten kann, sich nicht an den Handlungsmaßstäben der Welt zu orientieren, sondern die Möglichkeiten eines neuen, alternativen und aus der Christusbeziehung sich speisenden Lebens- und Handlungsstiles auszuloten.

### *Historische Auslotungen zu Röm 13,1–7*

Doch was haben diese Ausführungen zum Thema „fluchen“ nun mit der strittigen Textpassage von Röm 13,1–7 und dem Thema „Christsein und staatliche Gewalt“ zu tun? Vielleicht mehr, als man gemeinhin denkt – so jedenfalls eine These, die im Folgenden entwickelt werden soll. Dazu gilt es, zunächst der Frage nachzugehen, wie der Römerbrief, insbesondere der betreffende Abschnitt aus Röm 13, zur Zeit seiner Abfassung – also wohl im Jahr 55. n. Chr. – auf seine Leserinnen und Leser gewirkt haben mag, welche Assoziationen und gedanklichen Echos er erzeugt haben dürfte.

Zunächst, dies überliefert der römische Historiker Sueton, ist die noch junge christliche Gemeinde bereits deutlich in den Fokus imperialer Aufmerk-

samkeit geraten.<sup>17</sup> Im Jahr 49 n. Chr. haben nämlich offenbar Spannungen, wohl vor allem zwischen nicht-christusgläubigen Juden und christusgläubigen Juden, für so viel Aufsehen und Unruhe in der Stadt Rom gesorgt, dass Kaiser Claudius eine Exilierung – zumindest wohl der führenden Köpfe dieser Auseinandersetzungen – verfügte. Dieser tiefe Einschnitt ins Leben der christlichen Gemeinde Roms dürfte im Jahr 55 n. Chr., also nur 6 Jahre später, noch sehr präsent gewesen sein, denn schließlich hatte die als „Claudiusedikt“ bekannte Maßnahme zu einer deutlichen Destabilisierung des stadtrömischen Christentums geführt; davon zeugt nicht zuletzt der Römerbrief selbst. Damit lag die Frage, wie man in Zukunft auf solche oder ähnliche Maßnahmen reagieren sollte, ja überhaupt, wie man sich innerhalb der römischen Gesellschaft verorten sollte, auf der Hand. Zur Abfassungszeit des Römerbriefs war der römische Kaiser Claudius aber schon seit einem Jahr tot. Er fiel, so berichten die antiken Historiker, einem Giftanschlag zum Opfer,<sup>18</sup> und sein jugendlicher Nachfolger, Kaiser Nero, hatte jüngst den Caesarenthron bestiegen. Wie der weitere Fortgang der Geschichte zeigen sollte, führte der verheerende Brand Roms im Jahr 64 – also 9 Jahre später – und die offizielle Beschuldigung der Christen als Brandstifter zu einem erneuten Tiefpunkt im Verhältnis der noch jungen religiösen Bewegung zur staatlichen Obrigkeit.

Doch diese Ereignisse liegen im Jahr 55 n. Chr. noch deutlich in der Zukunft. Als Nero nämlich im Jahr 54 seine Herrschaft antritt, ruhen zunächst hohe Erwartungen auf ihm, und dazu gehörten auch recht große Hoffnungen im Bereich des Steuerwesens. Denn wenn man Tacitus, dem römischen Historiographen jener Zeit, Glauben schenken darf, dann soll Nero aufgrund der Klagen, die ihm wegen der teils überbordenden Forderungen der Steuerpächter zugetragen wurden, mit dem Gedanken gespielt haben, die indirekten Steuern gänzlich abzuschaffen.<sup>19</sup> Solche Vorhaben verliefen letztlich im Sande, wozu die Berater des jugendlichen Kaisers wesentlich beitrugen.<sup>20</sup> Für die Abfassungszeit des Römerbriefs ist also davon auszugehen, dass jene Missstände im Bereich des Steuerwesens und auch die Proteste und Steuerunruhen, von denen Tacitus berichtet, die gesellschaftliche Realität geprägt haben. Die Frage eines angemessenen Verhaltens und der Positionierung fiskalischen Obrkeitsinstanzen gegenüber dürfte sich daher auch für Mitglieder der römischen Gemeinde gestellt haben.

<sup>17</sup> Vgl. Sueton, *Claud.* 25,4; vgl. hierzu auch Cassius Dio 60,6,6–7; Orosius, *Hist.* 7,6,15–16 sowie auch Apg 18,2.

<sup>18</sup> Vgl. etwa Tacitus, *Ann.* 12,66–67; Sueton, *Claud.* 44,2–3.

<sup>19</sup> Vgl. Tacitus, *Ann.* 13,50–51; Sueton, *Nero* 10,1.

<sup>20</sup> Vgl. Tacitus, *Ann.* 13,50.

Und noch ein Drittes kommt hinzu: Wie bereits der Tod des Claudius gezeigt hat, lebten römische Kaiser oft gefährlich. Horaz, der berühmte Dichter der Augusteischen Zeit, illustriert anschaulich, wie die Angst vor Giftanschlägen oder sonstigen Übergriffen das Leben in jener Zeit bestimmte.<sup>21</sup> Und dazu gehören selbstverständlich auch Gefahren, die vermeintlich von Fluch und Schadenszauber ausgehen konnten, wie das Schicksal des Germanicus veranschaulicht, des älteren Bruders des Claudius, welcher einst dem Tiberius auf dem Caesarethron hätte nachfolgen sollen. Denn wie Tacitus überliefert, seien bleierne Fluchtäfelchen und andere magische Gegenstände die eigentliche Ursache seiner plötzlichen Erkrankung und des nie geklärten Todes gewesen.<sup>22</sup> Und er berichtet auch, wie unter Tiberius der Vorwurf, Magie gegen den Kaiser verwenden zu wollen, als Anklagepunkt herangezogen wurde, um unliebsame Personen zu beseitigen.<sup>23</sup> Dieser Linie bleiben dann auch seine Nachfolger auf dem Caesarethron, nämlich Claudius und Nero, grundsätzlich treu, etwa wenn sie gegen entsprechende Praktiken vorgehen und einschlägige Urteile fällen.<sup>24</sup>

Vor dem Hintergrund dieser knappen Anmerkungen entsteht nun der Eindruck, als seien die benannten magischen Praktiken eine recht naheliegende Möglichkeit vonseiten sozial niederrangiger Bevölkerungsschichten gewesen, gegen höhergestellte Personen zu agieren. Und dabei muss nicht zwingend der Tyrannenmord das anvisierte Ziel sein, denn auch der Wunsch, beim unerreichen Höhergestellten eine Verhaltensänderung zu erwirken und so eigenen Rechtsansprüchen Geltung zu verschaffen, kann angesichts von entsprechend steilen Machtstrukturen solche Praktiken nahelegen. Dies ist letztlich auch der Grund, weshalb man in der Erforschung magischer Phänomene das sogenannte „Gebet um Gerechtigkeit“ als eine Sonderform wahrnimmt.<sup>25</sup>

Bündelt man diese Aspekte zum historischen Kontext des Römerbriefs, dann ergibt sich folgendes Gesamtbild: Die Erfahrung des Claudiusedikts als Form eines staatlichen Übergriffs mit deutlichen Auswirkungen auf die Identität der römischen Christengemeinde mag in Verbindung mit der grundsätzlichen Proteststimmung jener Zeit ein Ungerechtigkeitsempfinden geweckt haben, welches mit der Frage nach möglichen Formen von Widerstand, Aufbegehren oder Vergeltung einhergegangen sein dürfte. Die gängigen Varianten, die in antiken Kulturen als konkrete Handlungsspielräume auf der Hand lagen,

<sup>21</sup> Vgl. Horaz, *Serm.* 1,8,17.

<sup>22</sup> Vgl. Tacitus, *Ann.* 2,69.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 2,28; 3,13; 4,52.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 12,59; 16,31 sowie den juristischen Hinweis zu strafrechtlichen Sanktionen bei Zauberei und dem Besitz von Zauberbüchern bei Iulius Paulus, *Sent.* 5,23,18.

<sup>25</sup> Vgl. exemplarisch Versnel, *Fluch*, 14–40; Dreher, *Gerichtsverfahren*, passim, sowie die bereits erwähnte Fluchtafel aus dem Kanton St. Gallen.

waren jene magischen Praktiken, die in Fluchtafeln, Rachegebeten und Bitten um Gerechtigkeit seit alters her eingeübt waren. Und genau in diese Grundsituation hinein formuliert Paulus nun ein Denk- und Handlungsangebot, mit dem er aufzeigen möchte, wie es gelingen kann, die etablierten Verhaltensmaßstäbe zu durchbrechen und einen neuen Lebensstil einzuüben.

Der entscheidende Gedanke findet sich dabei in der Schlusspassage des strittigen Textabschnittes, welcher sich auf das Steuerzahlen bezieht: „Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt; denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben“ (Röm 13,6) – so die Wiedergabe dieses Verses nach der aktuellen *Einheitsübersetzung*. Was dort etwas umständlich mit „in Gottes Auftrag handeln jene“ umschrieben wird, das liest sich in der *Lutherbibel* sehr viel prägnanter: dort ist von „Gottes Dienern“ die Rede, was zweifelsohne dem griechischen Originaltext – hier ist von „*leitourgoi theou* / *leitourgoi theou*“ die Rede – sehr viel näherkommt. Doch wie dieser Vers auszulegen ist, darf durchaus als diskutabel bezeichnet werden. Das entscheidende philologische Problem dieser Textstelle betrifft nämlich die Frage nach dem handelnden Subjekt der paulinischen Aussage. Oder präziser formuliert: Wen hat Paulus bei dem Stichwort „Diener Gottes“ eigentlich im Blick?

Meist, und das gilt auch für die deutschsprachigen Übersetzungen, denkt man dabei an diejenigen, welche Steuern *einzutreiben* haben – also ganz ähnlich wie es in der *Einheitsübersetzung* zu lesen ist. Doch aus semantischen, syntaktischen und formallogischen Gründen bietet sich eine alternative Deutung an, bei der die *Steuerzahlenden* als handelnde Subjekte und damit als „Diener“, als „Liturgen Gottes“ anzusehen sind. Denn im Griechischen wird mit „*leitourgia* / *leitourgia*“ ein Dienst, ein Beitrag oder eine finanzielle Leistung bezeichnet, die im Interesse des Gemeinwesens ist. Als „*leitourgoi* / *leitourgoi*“, als „Liturgen“, kommen daher Personen in den Blick, die einen entsprechenden Beitrag zum Gemeinwohl leisten. Wenn „*leitourgos* / *leitourgos*“ im Sinne eines „Staatsdieners“ gelesen wird, dann meint das griechische *Lexem* eben nicht Personen, die im Auftrag des Staates eine Aufgabe oder einen Dienst wie das Steuereintreiben vollziehen – genau diese Vorstellung steckt jedoch hinter Übersetzungen wie „Beamten“ (*Zürcherbibel*; *Neue Genfer Übersetzung*) oder „Staatsbeamten“ (*Gute Nachricht Bibel*) –, sondern lässt vielmehr an ein Verhalten im Interesse des Gemeinwohls denken. „Also: Ein ‚Liturge‘ dient dem Gemeinwesen in bestimmten Bedürfnissen [...], aber ist gerade nicht Diener des Staates, in dessen Auftrag er handeln würde, sondern ist höchstens Diener am Staatswesen.“<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Baumert, *Christus*, 266.

Zu diesem semantischen Befund tritt nun noch die syntaktische Besonderheit hinzu, dass im Falle eines präzisierenden Genitivs – so wie er auch in Röm 13,6 vorliegt – dieser nicht zur Bezeichnung desjenigen dient, dem ein entsprechender Dienst geleistet wird, sondern vielmehr präzisiert, in wessen Auftrag dieser vollzogen wird. Wenn Paulus also von „Liturgen Gottes“ (*leitourgoi theou* / λειτουργοὶ θεοῦ) spricht und man dabei den semantischen Akzent von „*leitourgōs* / λειτουργός“ bedenkt, dann drückt er damit den Gedanken aus, dass jener im Interesse des Allgemeinwesen vollzogene Dienst – eben konkret: das Entrichten der Steuern – im Auftrag Gottes ausgeführt wird. Die Christusgläubigen werden also gewissermaßen „zu Dienern Gottes [...] am Gemeinwesen“.<sup>27</sup>

Und noch einen dritten Aspekt gilt es in diesem Zusammenhang zu bedenken, der eher von formallogischer Art und im Bereich der Argumentationsführung anzusiedeln ist. Wenn man sich nämlich vor Augen führt, dass zum Ende von Vers 5 der Fokus auf die individuelle Gewissensentscheidung (*syneidesis* / συνείδησις) gelenkt wird und Vers 6 gewissermaßen den Schlusspunkt (*dia touto* / διὰ τοῦτο) dieser gedanklichen Linie darstellt – hier werden in Röm 13 erstmals die Leserinnen und Leser des Briefes in der 2. Person angesprochen –, entsteht bei einer Deutung von „*leitourgōs* / λειτουργός“ im Sinne von Beamten und Steuereintreibern eine recht irritierende Gedankenabfolge: Denn auf der Basis dieser semantischen Entscheidung wäre die Aussage so zu verstehen, als vollzögen die Steuerbeamten ihren Dienst als Konsequenz jener Gewissensentscheidung der Gläubigen. Diese logische Inkohärenz ist indes umgangen, wenn man „*leitourgōs* / λειτουργός“ auf das Steuerzahlen der Gläubigen bezieht, welches als Konsequenz der besagten Gewissensentscheidung zu denken ist.

Angesichts dieser knapp skizzierten Auffälligkeiten<sup>28</sup> wäre Röm 13,6 also besser wie folgt zu lesen: „Diener Gottes nämlich sind jene, die für eben dies (nämlich das Steuerzahlen) durchgehend tätig sind (das heißt konkret: sie unterlassen das Steuerzahlen nicht).“<sup>29</sup> Wenn Paulus demnach das Steuerzahlen der Gläubigen als einen Dienst am Gemeinwesen, und zwar näherhin sogar einen Dienst im Auftrag Gottes, qualifiziert, dann wird rasch deutlich, wie sich dieser Gedanke in die Gesamtargumentation von Röm 13 einfügt: Das Steuerzahlen kanalisiert all jene denkbaren Reaktionen, von denen eben die Rede war und die angesichts der konkreten römischen Situation des Jahres 55 n. Chr. auf der Hand zu liegen scheinen, in eine positive, in eine konstruktive Richtung.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. demnächst ausführlicher an anderer Stelle.

<sup>29</sup> Nach Baumert, *Christus*, 417.

Die Steuerabgabe dem Staat gegenüber knüpft damit in gewisser Weise motivisch an die Gabe von Nahrungsmitteln an den bedürftigen Feind an, sodass der Schlusssatz aus Kapitel 12 – also: „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12,21) – geradezu wie eine Überschrift über Röm 13,1–7 erscheint. Und dieser Grundduktus, um abschließend den Blick über die oft so kontrovers diskutierte Textpassage hinaus zu lenken, bestimmt auch die weiteren Ausführungen von Röm 13, etwa wenn Paulus das Motiv der Liebe bzw. die Aufforderung des „Einander-Liebens“ als vertiefenden Gedanken in Röm 13,8 einführt. Damit fordert Paulus aber, um den Blick ein letztes Mal auf Röm 13,1–7 zu lenken, ein positives Engagement und eine konstruktive Beteiligung am Gemeinwesen, die letztlich auf eine neue Lebenskultur abzielt.

### Fazit

Abschließend seien diese Überlegungen zu Röm 13 noch einmal gebündelt und auf die Ausgangsfrage hin appliziert. Was zunächst einmal in aller Deutlichkeit festzuhalten ist: Diese Textpassage eignet sich nicht für eine unkritische Herrschaftslegitimation. Der Eindruck, dass das Diktum der Apostelgeschichte, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, im Widerspruch zu Röm 13 zu lesen ist, erweist sich bei einem genaueren Blick auf den Text als irrig. Vielmehr handelt es sich um eine Aufforderung, jene Spielräume auszuloten, die dazu beitragen, selbst mit Obrigkeitsinstanzen, die dem Christentum gegenüber kritisch eingestellt sind, in eine konstruktive Beziehung zu treten. Paulus diskutiert hier nicht die Frage, ob bzw. unter welchen Umständen es auch vor dem Hintergrund einer christlichen Ethik geboten sein kann, andere Mittel als die hier vorgeschlagenen zu ergreifen. Der Text lässt, ganz ähnlich wie die Bergpredigt, weitgehend offen, unter welchen Umständen die hier angeregte Praxis der positiven Beteiligung an ihre Grenzen stößt. Oder um es ganz prägnant zu formulieren: Paulus erörtert hier nicht die *ultima ratio* eines Tyrannenmordes, sondern erwägt die konstruktiven Möglichkeiten von Beteiligung und Aushandlungsprozessen. Auf diese Weise lassen sich christliche Grundüberzeugungen zu einer Stimme im öffentlichen Diskurs ausgestalten, die auf einen Beitrag zum Gemeinwohl abzielt, dem Frieden dient und zu einer christlich geformten Kultur des Zusammenlebens beitragen kann. Der christlichen Stimme im gesellschaftlichen Diskurs kommt damit ein eigenes Profil, ein Proprium zu.

Und um auch einen letzten, wichtigen Aspekt noch einmal in aller Deutlichkeit herauszuheben: Mit dieser Handlungsanregung bindet Paulus christliche Verhaltensmuster für das Gespräch mit Politik und Gesellschaft an inner-



gemeindliche Handlungsmaximen zurück, die letztlich dem Grundtenor der Bergpredigt folgen. Es geht um eine Überwindung des Bösen dadurch, dass man ihm im eigenen Verhalten positive Akzente und konstruktive Angebote entgegensetzt. Auch dem Gegner soll mit Wohlwollen begegnet werden, aggressive Emotionen sollen nicht das zwischenmenschliche Zusammenleben prägen, negative Handlungsimpulse sollen umkanalisiert und zum Guten hin gewendet werden. Es geht darum, nicht den eigenen Rachegelüsten Raum zu geben, sondern mit positiven Akzenten auf eine Verhaltensänderung beim Gegenüber hinzuwirken, alle Formen der Rache und Vergeltung hingegen Gott zu überlassen. Damit zielt Paulus letztlich darauf ab, eine neue, christlich geprägte Kultur des Zusammenlebens einzuüben und zu etablieren. Und diesen Impuls lohnt es sich auch in unserer gegenwärtigen Situation aufzunehmen und zum Kerngedanken eines christlichen Beitrags zur Gestaltung der Gesellschaft zu machen.

### Literaturverzeichnis

- Audollent, Auguste, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis, Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris 1904.
- Baumert, Norbert, *Christus – Hochform von „Gesetz“*. Übersetzung und Auslegung des Römerbriefs (= Paulus neu gelesen). Würzburg 2012.
- Breytenbach, Cilliers, *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche. Rezeptionsgeschichten aus zwei Jahrtausenden*. Neukirchen-Vluyn 2012.
- Brodersen, Kai / Kropp, Amina (Hrsg.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*. Frankfurt a. M. 2004.
- Brodersen, Kai, *Briefe in die Unterwelt. Religiöse Kommunikation auf griechischen Fluchtafeln*. In: Ders. (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike* (= Antike Kultur und Geschichte 1). Münster 2001.
- Cullmann, Oscar, *Der Staat im Neuen Testament*. Tübingen <sup>2</sup>1961.
- Dreher, Martin, *Gerichtsverfahren vor den Göttern? – „Judicial Prayers“ und die Kategorisierung der defixionum tabellae*. In: Thür, Gerhard (Hrsg.), *Symposium 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.–30. August 2009)*. Wien 2010, 301–335.
- Eidinow, Esther, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford 2007.
- Frei-Stolba, Regula / Koch, Pirmin / Lieb, Hans, *Eine neue Fluchtafel aus Kempraten (Kt. St. Gallen / CH)*. In: *Ductus, Association internationale pour l'étude des inscriptions mineures*, Mainz, 15 June 2011–17 June 2011, 113–122.
- Gager, John G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford 1992.

- Glenthoj, Jørgen / Kabitz, Ulrich / Krötke, Wolf (Hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer, Konspiration und Haft 1940–1945* (= DBW 16). Gütersloh 1996.
- Gremmels, Christian / Grosse, Heinrich W., *Dietrich Bonhoeffer: Der Weg in den Widerstand*. Gütersloh <sup>2</sup>2004.
- Jordan, David R., *New Greek Curse Tablets (1985–2000)*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2001), 5–46.
- Kallas, James, *Rom XIII, 1–7. An Interpolation*. In: *NTS* 11 (1964/1965), 365–374.
- Kropp, Amina, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones) (= *ScriptOralia* 135). Tübingen 2008.
- Löffler, Peter (Hrsg.), *Bischof Clemens August Graf von Galen, Akten, Briefe und Predigten 1933–1946*, Bd. 2: 1939–1946 (= *VKZG.Q* 42, Bd. 2). Paderborn <sup>2</sup>1996.
- Schmithals, Walter, *Der Römerbrief als historisches Problem* (= *StNT* 9). Gütersloh 1975.
- Steinbauer, Karl, *Vom Gehorsam des Glaubens. Mosepredigten*. München 1946.
- Versnel, Henk S., *Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln* (= *Hans-Lietzmann-Vorlesungen* 10). Berlin 2009.
- Wilckens, Ulrich, *Der Brief an die Römer, 3. Teilband: Röm 12–16* (= *EKK* 6.3). Zürich <sup>2</sup>1989.
- Wünsch, Richard, *Appendix inscriptionum Atticarum. Defixionum tabellae in Attica regione repertae. Inscriptiones Atticae aetatis Romanae* (= *Inscriptiones Graecae* 3,3). Berlin 1897.

## Quis iudicabit? Einander anerkennen als Kirche

*Barbara Hallensleben*

Kommen Sie mit mir nach Rom. Es ist November 2016. Im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen tagt die Plenarversammlung: Mitglieder und Konsultoren treffen sich zur Beratung über das Thema „The Unity of Christians. What Model of Full Communion?“ Kardinäle, Bischöfe und theologische Konsultoren und Konsultorinnen, insgesamt etwa 50 Personen, sind versammelt, um über die jeweiligen kirchlichen Erfahrungen aus fast allen Kontinenten nachzudenken. Die Atmosphäre ist gut, die Verständigung erfolgt in mindestens fünf Sprachen. Auf einmal gewinnt die Diskussion eine Eigendynamik. Ich traue meinen Ohren kaum. Noch dazu: Es beginnt bei den Kardinälen, die es sich leisten können, ohne Fußnoten zu denken. Vorsichtig äußert sich die erste Stimme: Aber es geht doch nicht, dass wir das kirchliche Leben der evangelischen Christen einfach für inexistent erklären, weil sie nach striktem Kirchenrecht keine gültigen Weihen und folglich keine gültige Eucharistie haben. Wir sehen doch, dass sie glauben und beten und uns vielfach in ihrem Zeugnis sogar oft beschämen. Eine Stimme folgt der nächsten, immer in tastenden Suchbewegungen. So stark ist dieser atmosphärische Umschwung, dass Kardinal Kurt Koch sich genötigt sieht, die Frage auf die Agenda der weiter zu verfolgenden Themen zu setzen. Vielleicht wird es bei der nächsten Plenarversammlung 2021 erneut zu einer Diskussion kommen.

Mich hat dieser Moment nachhaltig geprägt. Vermutlich habe ich deshalb so aufmerksam den Beitrag von Hans-Christoph Askani über „Das Verhältnis der Kirchen zueinander“ gelesen, der kurz nach dieser Erfahrung geschrieben sein muss und inzwischen in einer Festschrift publiziert ist, die ich mit Überraschung, Freude und Dankbarkeit entgegennehmen durfte.<sup>1</sup> Der wie immer äußerst umsichtig und klar argumentierende Beitrag liest sich wie eine Antwort auf die Frage der römischen Kardinäle. Ich resümiere ihn kurz und versuche eine Stellungnahme aus katholischer Perspektive.

---

<sup>1</sup> Vgl. Askani, *Verhältnis der Kirchen*, 578–601. Im Folgenden werden bei Zitaten aus diesem Artikel die Seitenzahlen direkt in den Text eingefügt.

## Das Verhältnis der Kirchen zueinander. Ein eröffnender Beitrag von Hans-Christoph Askani

Ich greife die fünf Schritte des Beitrags von Herrn Askani auf: Am wenigsten Fortschritte im ökumenischen Dialog werden im Verständnis der Kirche erzielt. Warum? Weil es hier nicht nur um ekklesiologische Begriffe geht, sondern um das gelebte Kirche-Sein. In jeder Ekklesiologie durchdringen sich „Momente praktischer, theoretischer, geistlicher, sozialer, historischer, lebensweltlicher [...] Provenienz“ (579) und müssen miteinander ernst genommen werden. Diese Einsicht gilt es auf die Folgen der Reformation anzuwenden: Auch wenn Luther keine Kirchenspaltung anstrebte, so hört er doch 1518 das Wort von Cajetan: „Hoc enim est novam ecclesiam construere.“<sup>2</sup> Nicht nur verschiedene Meinungen trafen aufeinander. Die gemeinsame Basis zum Aushalten der Spannungen und zur Übersetzung der Auffassungen war verloren. Sie wich dem Misstrauen und der Verwerfung. Die These: Das Modell des „Abfalls“ von der wahren Kirche ist für diese Situation nicht hinreichend!

Ein Blick auf Schelling: In seiner *Philosophie der Offenbarung*<sup>3</sup> unterscheidet er eine petrinische, eine paulinische und eine johanneische Gestalt von Kirche. Petrus steht für Stabilität und Kontinuität, Paulus für Bewegung, Entwicklung und Freiheit, Johannes für die zukunftsweisende Kraft. All diese Formen drängen auf eine „allgemeine“ Kirche hin, die die einzelnen Kirchentümer übersteigt und doch in ihnen in endlicher, geschichtlicher, über sich hinaus weisender Gestalt bereits gegenwärtig ist. Miroslav Volf würde sagen: Alle geschichtlichen Universalismen sind unumgänglich partikular. Daher ist die „allgemeine Kirche“ – „die katholische Kirche“ im nicht-konfessionellen Sinn – nicht durch Addition der verschiedenen Ausformungen zu erreichen. Die reale Kirche hat einen Vorrang vor der idealen Kirche, weil es „um die Wirklichkeit, die Verwirklichung, die gemeinschaftliche Verwirklichung des Von-Christus-berufen-Seins geht“ (584). Allerdings besteht eine dynamische Konfiguration: Die Autorität und Stabilität des Petrus als bleibender Grund fordert und provoziert die Freiheit des Paulus – und Paulus weiß sich auf Petrus angewiesen. Wie Askani ohne nähere Ausführungen andeutet, könnte die

<sup>2</sup> „Denn das heißt, eine neue Kirche zu bauen.“ Thomas de Vio Caietan, *De fide*, 111a (zit. nach: *Opuscula omnia*, Lyon 1562). Aus dem Traktat *De fide ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria* [Über den Glauben, der zur fruchtbaren sakramentalen Lossprechung notwendig ist], die Cajetan zur Vorbereitung auf die Begegnung mit Martin Luther in Augsburg verfasste. Er ist auf den 26. September 1518 datiert.

<sup>3</sup> Vgl. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, passim.

johanneische Gestalt der orthodoxen Kirche beide anderen Typen des Kirche-Seins in eine eschatologische Offenheit hineinführen.<sup>4</sup>

Nicht zufällig heißt der folgende Abschnitt „*Vorläufige* Charakterisierung des katholischen und des evangelischen Kirchen-Typs“. Wichtig ist das Wort „vorläufig“, denn die These lautet: „Keine der beiden Kirchen kann und muss die Spezifität der anderen in ihrem wahren Sinn einsehen; sie muss es nicht und sie kann es nicht“ (594). Vorläufig aber lässt sich wahrnehmen: Die katholische Kirche folgt dem Modell der *repraesentatio* des gegenwärtigen Heils, die evangelische Kirche akzentuiert die *receptio*, das *extra nos*, die bleibende Haltung des Empfangens, die Kirche als *creatura Verbi*, als Gegenüber Christi; die Kirche folgt dem Wort, ja sie „*ist* dies Folgen“ (590). Keine der beiden Formen von Kirche-Sein existiert in Reinkultur. Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* integriert den empfangenden Aspekt, indem sie die Kirche als Widerschein des Lichts Christi entdeckt.<sup>5</sup> Maria ist die Urgestalt der vollendet Empfangenden, die gerade dadurch den Erlöser „zur Welt bringt“.<sup>6</sup> Und im Blick auf Maria wird auch die Hochform evangelischen Kirche-seins charakterisiert: „Maria, als die, die von sich selbst her gar nichts ist, aber von Gott *alles* empfängt, [kann] das Bild der Kirche sein. ‚Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie du gesagt hast‘ (Lk 1,38)“ (591).

Ein neutraler Blick von außen nimmt einfach eine Vielfalt kirchlicher Gebilde wahr. Der Blick des Glaubens weiß mehr und zugleich weniger: Der Glaubende gibt seine ungeteilte Zustimmung zum Wort Gottes, und: „Gegen die individualistische Karikatur, die die Protestanten oft von sich selber zeichnen, springt in die Augen, dass es – darin stimmen die Reformatoren überein – in der Kirche um ein gemeinschaftliches Sein geht“ (591). In dieser Hinsicht ist die individuelle und zugleich gemeinschaftliche Existenz im Glauben eine vollgültige, unersetzbare und unergänzbare Realisierung kirchlichen Lebens. Dennoch oder gerade deshalb fehlen die Kriterien, um das Kirche-Sein des anderen zu be- oder gar zu verurteilen. Es kann auch nicht darum gehen, die verschiedenen Kirchentypen in einer „Super-Struktur“ (594) zu vereinen: „Gegenwärtig-Sein und Je-neu-Gegenwärtig-Werden lassen sich nicht zu einem umfassenden Ganzen bündeln. Der prophetische Auf- und Wachruf ist immer zugleich Auf- und Wachruf *gegen* einen Bestand und die Tendenz, sich in ihm

<sup>4</sup> Vgl. Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, 259–294.

<sup>5</sup> LG 1: „Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet“.

<sup>6</sup> Vgl. LG Kap. VIII: *Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche*.

einzurichten“ (594). Gibt es dennoch ein Fenster aus der eigenen Selbstbezüglichkeit hinaus zum Anderen?

Der letzte Abschnitt ist dem „Aufeinander-zu“ der Kirchen gewidmet. Selbst wenn es nur vorläufige Urteilskriterien gibt, so doch eine „Mit-Verantwortung“ (596). Sie erwächst aus dem mir begegnenden lebendigen Zeugnis kirchlichen Lebens, das einen Überschuss über alle ekklesiologischen Konzepte hinaus bietet – und aus dem Bezug zu unserem gemeinsamen Daseinsgrund in Jesus Christus. Hier geht die Wahrnehmung des Anderen in seiner Andersheit in die Anerkennung über. Aber Achtung: Zum einen erfolgt die Anerkennung aufgrund eines Verstehens anhand von mir gesetzter Kriterien. Zum anderen handelt es sich nicht um einen Akt der Gleich-Gültigkeit, der meine Mit-Verantwortung suspendieren würde. Aus meinem eigenen Kirche-Sein heraus bin ich genötigt, die Anerkennung zu vollziehen und das damit verbundene Risiko auf mich zu nehmen. Ich bzw. wir als Gemeinschaft brauchen den Anderen. Wen wird es wundern, dass Hans-Christoph Askani sich hier auf Franz Rosenzweigs Aufsatz *Das neue Denken* bezieht.<sup>7</sup> Die Folgen sind weitreichend: „Kann ich evangelischer Christ, Glied einer evangelischen Kirche sein, ohne zu wollen, dass es eine katholische, dass es eine orthodoxe Kirche gibt“ (600) – und umgekehrt? Nicht das unvollkommene, sondern gerade das vollgültige Kirche-Sein weist über sich hinaus. Zuhöchst bedeutet das: Jede Kirche betrachtet die Existenz der anderen Kirchen nicht zunächst unter dem Gesichtspunkt von „Schmerz und Schuld“ (601, Anm. 41), sondern in Dankbarkeit. So verlagert sich am Ende das Ziel: Es geht nicht um Rückkehr zur verlorenen Einheit, sondern die Frage lautet: „Wollen wir nicht, wenn wir uns denn *anerkennen* als jeweils Kirche Christi im vollgültigen Sinn des Wortes, und wenn wir denn dankbar sind, dass es die andere Kirche gibt, dem in dieser Dankbarkeit angelegten Überschuss *Ausdruck* verleihen?“ (601)

### Quis iudicabit? Die Schlüsselfrage der Moderne

Zunächst möchte ich die Situierung unserer Frage überprüfen. Die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit ist eine Errungenschaft der Nachmoderne und signalisiert den Übergang vom subjektbezogenen, am Ich orientierten Erkenntnismodell zum Vorrang des Anderen, des Du. Insofern legt Hans-Christoph Askani nicht nur eine Ekklesiologie der kirchlichen Beziehungen vor, sondern eine zeitgenössische Erkenntnistheorie, über die Theologie hinaus. Die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit ist zugleich

<sup>7</sup> Rosenzweig, *Das neue Denken*, passim.

ein vieldeutiges Phänomen, das mit einer postmodernen Ernüchterung einhergeht: Gibt es überhaupt ein „Fenster“ zum Anderen? Können wir sicher sein, dass wir miteinander kommunizieren? Gibt es neben den vielen Geschichten eine „Geschichte“? Löst sich das Subjekt nicht im Spiel der unkontrollierbaren Kräfte auf? Welche Unterscheidungskriterien gibt es zwischen einer postmodernen Vergleichsgültigkeit des Anderen und der ekklesiologisch verbindlichen Mit-Verantwortung für den Anderen? Als Menschen, nicht erst als Christen, müssen wir urteilen. Wir sind aufgefordert zur Rechenschaft über die Kriterien, die uns leiten.

*Die biblische Spannung zwischen dem Verbot und der Autorität des Urteilens*

„Urteilen“ – nicht nur in der deutschen Sprache besteht eine Durchlässigkeit zwischen dem intellektuellen und praktischen Urteilen und dem Gerichtsvorgang des Urteils, das zur Verurteilung führen kann. In der biblischen Terminologie fällt die klare und eindeutige Aufforderung ins Auge: „Μὴ κρίνετε – Urteilt nicht!“ (Mt 7,1). Der Mensch kann nicht urteilen, weil Gott das Urteil zusteht: „Deswegen bist du, o Mensch, unentschuldigbar, jeder Richtende! Denn worin du den anderen richtest, verurteilst Du dich selbst; denn dasselbe tust du, der Richtende. Wir wissen aber, dass das Gericht Gottes ist gemäß der Wahrheit über diejenigen, die solches tun“ (Röm 2,1)<sup>8</sup>. Deshalb gilt:

„Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder? Alle werden ja vor den Richterstuhl Gottes treten; denn geschrieben ist: So wahr ich lebe, spricht der Herr, vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird Gott preisen. Also wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben“ (Röm 14,10–12).

*Epochē* – Suspension des Urteilens auf das Urteil Gottes hin – das ist die eschatologische Grundbotschaft des Neuen Testaments.

Diese Botschaft geht einher mit einer erstaunlichen Ermächtigung zum Urteilen, die allem irdischen Urteilen, insbesondere im Kontext des weltlichen Gerichts, strikt entgegengesetzt ist. In den von Askani vorgestellten Kategorien ließe sich sagen: Der *receptio* des göttlichen Urteils wird die *repraesentatio* des geistgewirkten Urteils zugeordnet: Dies gilt auf der einen Seite in einem eschatologischen Vorblick: „Jesus sagte zu ihnen: Amen, ich sage euch: Auch

<sup>8</sup> Biblische Zitate wurden der *Einheitsübersetzung* 2016 entnommen, teilweise mit Anpassungen aufgrund eigener Übersetzungen.

ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt hat, mit mir sitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels“ (Mt 19,28). Und es gilt in strikter Abwehr der Verhandlungen unter Christen vor weltlichen Gerichten: „Wisst ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn durch euch der Kosmos gerichtet wird, seid ihr dann unwürdig für geringfügige Rechtssachen? Wisst ihr nicht, dass wir die Engel richten werden, ganz zu schweigen von Alltäglichem?“ (1 Kor 6,2–3). Hier hat der eschatologische Ausblick höchst gegenwärtige Folgen: Wer den Geist empfangen hat, kann bereits heute die weltlichen Dinge im Licht der göttlichen Wahrheit beurteilen. Die höchste geistlich-theologische Begründung lesen wir in 1 Kor 2,10–16:

Das bislang Unerhörte „hat Gott uns enthüllt durch den Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen weiß denn, was des Menschen ist, wenn nicht der Geist des Menschen in ihm? So hat auch niemand erkannt, was Gottes ist, wenn nicht der Geist Gottes. [...] Der Geistbegabte aber beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt. Wer hat denn den Sinn des Herrn erkannt, so dass er ihn belehren könnte? Wir aber haben den Sinn Christi!“

Diese kraftvolle Autorität, die stets mit der *epochē* auf das Geisturteil hin einhergeht, erkennen wir zunächst in Jesus Christus selbst: Mit seinem machtvollen Wort lehrt er nicht nur, er heilt, stillt den Sturm, treibt Dämonen aus, beruft Menschen, vergibt Sünden. Diese *exousia*, die den Kindern Gottes anvertraut ist, treffen wir in Paulus wieder, gerade im ekklesial-ekklesiologischen Kontext. Er urteilt, und dieses Urteil trägt in der Regel die Form der Ermahnung, d.h. es richtet sich an den Bruder im gemeinsamen Glauben an den Herrn, in der Teilhabe am gemeinsamen Tisch des Herrn, um ihn als Bruder zu gewinnen bzw. zu erhalten: „Wenn aber jemand unserem Wort durch den Brief nicht gehorcht, dann merkt ihn euch und meidet den Umgang mit ihm, damit er beschämt wird! Und haltet ihn nicht für einen Feind, sondern mahnt ihn als Bruder!“ (2 Thess 3,14–16). Wenn es sich um moralische Verfehlungen im eklatanten Widerspruch zum Glauben handelt, kann das Urteil des Paulus bis zur harten Aufforderung gehen: Verkehrt nicht mit ihm, esst nicht mit ihm, „schafft den Bösen weg aus euch“ (d.h. aus eurer Gemeinschaft; 1 Kor 6,11–13).

Das Neue Testament lässt keinen Zweifel daran: Geschwister im Glauben gehören gemeinsam an den Tisch des Herrn. Auch schroffe Gegensätze doktrinaler Art, wie zwischen Petrus und Paulus, werden „synodal“ auf dem Apostelkonzil geregelt. Das „Urteilen“ in der ganzen Spannweite zwischen der intellektuellen Einsicht, dem praktischen Urteil und den konkreten Handlungskonsequenzen ist am Wirken des Geistes der Wahrheit auszurichten und



steht im eschatologischen Horizont. Ein Vorbild für die Versöhnung sich getrennt vorfindender kirchlicher Gemeinschaften lässt sich aus den neutestamentlichen Texten nicht unmittelbar entnehmen.

*Vom geistlichen zum politischen Entscheidungsanspruch*

„Der Geistbegabte beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt“ (1 Kor 2,15) – diese unerhörte Kühnheit hat sich in der westkirchlichen Tradition in eine kanonistische Theorie und in ein ekklesiales Selbstverständnis verwandelt, das an seinem Höhepunkt ohne *epoche* auskommen will. Dies wird sichtbar in der Bulle *Unam Sanctam* von Papst Bonifaz. VIII. im Jahr 1302 (vgl. DH 870–875). Während es bei Paulus heißt: „Die draußen wird Gott richten“ (1 Kor 5,13), tritt nun der Anspruch hervor, über die weltliche Ordnung zu urteilen. Die berühmte Zwei-Schwerter-Lehre wird in der Weise ausgelegt, dass das Urteil der Kirche in weltlichen Fragen sich faktisch in ein politisches Rechtsurteil verwandelt. Es ist Thomas Hobbes, der diese Logik aufdeckt und mit einer entschiedenen Verlagerung der Autorität in die politische Souveränität des Leviathan beantwortet. Eine aufschlussreiche Rezension von Carl Schmitt zu einer Studie des katholischen Kirchenrechtlers Hans Barion<sup>9</sup> lässt sich mit der Logik von Hans-Christoph Askanis Spannung zwischen *receptio* und *repraesentatio* gut erfassen: Bei Bonifaz VIII. (einem Papst, der sich weigerte, am Aschermittwoch die Asche der Buße zu empfangen!<sup>10</sup>), tilgt die *repraesentatio* jegliche *receptio* und transformiert sich damit in ein politisches Urteil. Dies folgt der Denkform der *potestas indirecta in temporalibus*, die die geistliche Gewalt *ratione peccati* oder bei quasi beliebig werdenden Interessen zum Eingriff in weltliche Belange befugt:

„Wenn also die irdische Gewalt abirrt, dann wird sie von der geistlichen Gewalt gerichtet werden; wenn aber eine niedrigere geistliche abirrt, dann von ihrer höheren; wenn aber die höchste, dann wird sie allein von Gott, nicht vom Menschen gerichtet werden können, wie der Apostel bezeugt: ‚Der geistliche Mensch richtet alles, selbst aber wird er von niemandem gerichtet‘ (1 Kor 2,15). Diese Autorität ist aber, auch wenn sie einem Menschen verliehen wurde und durch einen Menschen ausgeübt wird, keine menschliche, sondern vielmehr eine göttliche Gewalt“ (DH 873f).

<sup>9</sup> Vgl. Schmitt, *Vollendete Reformation*, 137–178 (darin zu Barion 165–178).

<sup>10</sup> Vgl. Bagliani, *Leib des Papstes*, 40.

*Quis iudicabit?* wird bei Thomas Hobbes zur unerbittlichen, immer von neuem wiederholten Grundfrage.<sup>11</sup> Nun wird die spannungsvolle Einheit zwischen der praktischen Urteilskraft im allgemeinen und dem rechtlichen Urteil eingegeben zu einer rein juristischen Frage in politischer Absicht.

„Es ist die Frage nach der rechtskräftig, d.h. inappellabel und insofern unfehlbar interpretierenden Person oder Instanz, keine Frage nach der Substanz. Sie ist also formal, nicht material. Sie ist trotzdem nicht wissenschaftlich im Sinne der Mathematik und Geometrie oder der funktionalistischen Naturwissenschaftlichkeit. Sie bleibt durchaus philosophisch-praktisch, moralisch-juristisch, und ausgerichtet an der Frage nach der letztentscheidenden souveränen Person. ‚For Subjection, Command, Right and Power are accidents not of Powers but of Persons‘ (Leviathan, cap. 42).“<sup>12</sup>

Wenn die geistliche Gewalt sich monistisch-hierokratisch zu verstehen beginnt, wird das Schwert der weltlichen Obrigkeit überflüssig, falls die Menschen sich der göttlichen Wahrheit der Kirche fügen – so die Überzeugung von Papst Bonifaz VIII. Wenn die geistliche Gewalt die weltliche Ordnung in sich aufhebt, dann ist sie besser durch die souveräne Person des Leviathan zu ersetzen – so die durchaus folgerichtige Intuition von Thomas Hobbes. Bei Hobbes bricht endlich „die klare staatliche Antithese zum römisch-kirchlichen Entscheidungsmonopol durch [...]. Sie ist wirklich der ‚Ausdruck vollendeter Reformation‘“<sup>13</sup>

Die Souveränität der Person, die niemand in dieser Welt be- und verurteilen kann, bleibt im Leviathan erhalten, in gewisser Weise auch das politische Ziel: das Zusammenleben in Frieden und Gerechtigkeit. Was verloren geht, ist der Geist, der die Tiefen Gottes ergründet und uns im Glauben urteilsfähig

<sup>11</sup> Die von Schmitt in dieser lateinischen Fassung resümierte Grundfrage durchzieht sein Werk der Sache nach. Eine kompakte Formulierung, die zugleich besonders deutlich das Urteil dem staatlichen Souverän zuordnet, lautet: „Christliche Könige können bei der Ableitung einer Folgerung irren, aber wer soll darüber richten? Soll ein Privatmann richten, wenn es um seinen eigenen Gehorsam geht? Oder soll irgendein Mensch richten, den die Kirche dazu ernannt hat, das heißt der staatliche Souverän, der sie repräsentiert? Oder falls der Papst oder ein Apostel richtet, kann er nicht bei der Ableitung einer Folgerung irren? Irrte nicht einer von den beiden, Petrus oder Paulus, bei einer abgeleiteten These, als Paulus dem Petrus unter Augen widerstand? Deshalb kann es keinen Widerspruch zwischen den Gesetzen Gottes und den Gesetzen eines christlichen Gemeinwesens geben“. Hobbes, *Leviathan*, 506f (Kap. XLIII, Abschnitt: *Nicht unvereinbar sind Gehorsam gegen Gott und gegen den staatlichen Souverän, sei er Christ oder Ungläubiger*). Nach Hobbes gilt dieselbe Gehorsamspflicht, wenn der Souverän ein Ungläubiger ist.

<sup>12</sup> Schmitt, *Vollendete Reformation*, 168.

<sup>13</sup> Ebd. 169.

macht in einer *repraesentatio*, die nur in der Form der *receptio* und folglich einer Gestalt von *epochē* im Ringen um die Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern im Glauben lebbar ist. Die neue Einheit der Gewalten wird unausweichlich „totalitär“. Wenn aber der Leviathan des Thomas Hobbes „Ausdruck vollendeter Reformation“ ist, wird die Fragestellung, die Hans-Christoph Askanis uns anvertraut hat, komplexer. Sie lautet dann: Wo gibt es überhaupt diejenige geistig-geistliche Urteilsfähigkeit, die eine gegenseitige Anerkennung ohne Unterwerfung, in unbedingter Mit-Verantwortung und Dankbarkeit für den Anderen in seiner Andersheit, begründet? Haben wir uns an die Idee des modernen Verfassungsstaates gewöhnt, „dass Gesetze und nicht Menschen herrschen“<sup>14</sup>, d.h. dass Urteile höchstens noch als Anwendung von Gesetzen erforderlich sind?

Beide Extreme, die doch nur zwei Seiten derselben Medaille sind, sind gescheitert: Bonifaz VIII. verlor sein Leben nach einem Attentat, das wohl Philipp IV. von Frankreich in Auftrag gegeben hatte; er brachte die Kirche in die Abhängigkeit der französischen Könige und stürzte mit seinem überzogenen Machtanspruch die Kirche in eine jahrhundertelange Krise, die in die Reformation mündete. Und Thomas Hobbes? Sein Leviathan starb an seinem Erfolg, wie Reinhart Koselleck betont: In dem Maße, wie der absolutistische Staat das angsterregende Zeitalter der konfessionellen Bürgerkriege tatsächlich befrieden konnte, war die Unterwerfung unter den Souverän nicht mehr plausibel; die apolitisch konzipierte Moral befreite sich aus der Umklammerung durch die Politik.<sup>15</sup> Von dem Leviathan als souverän urteilender Person blieb nur die a-personale Form des Urteils selbst: „Aus dem *legislator humanus* wird eine *machina legislativa*“.<sup>16</sup> Aus der geistgewirkten Urteilsfähigkeit wird die bürokratische Verwaltung und/oder der vermeintliche Sachzwang. Fast sehnt man sich nach Hobbes zurück:

„*Quis iudicabit?* Kein noch so perfektionierter kybernetischer Apparat ist imstande, aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus die Frage *Quis iudicabit?* im Sinne der Hobbes'schen *philosophia practica* zu stellen. Gegenüber dem Apparat, der Lösungen und Antworten von sich gibt, präzisiert sich die entscheidende Frage *Quis iudicabit?* oder *Quis interpretabitur?* zu der Frage *Quis interrogabit?* Das ist die Frage, wer die Frage stellt und den in sich entscheidungsfremden Apparat programmiert“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Hufeld, *Vertretung der Behörde*, 3.

<sup>15</sup> Vgl. Koselleck, *Kritik und Krise*, 38f.

<sup>16</sup> Schmitt, *Leviathan*, 100.

<sup>17</sup> Ebd. 174.

– übrigens eine Frage, die im Zeitalter der künstlichen Intelligenz, der digitalen Welt und des Transhumanismus eine neue Schärfe erhält. Und die Antwort der Moderne in letzter Radikalität lautet: Niemand entscheidet. Es wird entschieden. Es ist entschieden ...

### Die Kirche(n) und die Rettung der praktischen Vernunft

Nun wird es spannend, denn wir haben in der ekklesiologisch-ökumenischen Frage, die Hans-Christoph Askani uns aufgetragen hat, die politische und die philosophische Dimension freigelegt. Es geht um nicht weniger als um die Rettung einer praktischen Urteilskraft, die eine Durchdringung von Handeln und Reflexion wahrt. Es geht um eine „lebensweltliche Rationalität“, wie Rüdiger Bubner sagen würde.<sup>18</sup> Es geht um eine „topische“ Vernunft, in der Lebensorte zugleich Erkenntnisorte werden. Wir suchen nach dem Aufeinander-zu der Kirchen in einem Zeitalter, das nicht mehr weiß: Nur Personen durch Urteile halten die Weltgemeinschaft in Frieden und Gerechtigkeit lebensfähig und lebenswert.

Ich versuche eine Erwiderung auf Hans-Christoph Askani, die sich nicht als erschöpfende Antwort versteht, sondern als Schritt in der Bewegung des „Zueinander“:

1. Faktisch finden sich die Kirchen vor in einer juristischen, binären Logik: Ich gehöre entweder zur katholischen oder zur reformierten oder zur lutherischen oder zur orthodoxen Kirche. Meine kirchliche Identität betrifft mich im Innersten meiner Existenz und nicht nur in Rollenmustern, nicht wie ein Gewand, sondern wie eine Haut. Deshalb ist eine Diskussion über eine Doppelmitgliedschaft wohl nicht weiter zu verfolgen. Auf der ersten Ebene ist das Urteil binär und lautet: Du gehörst dazu / Du gehörst nicht dazu. Meine kirchliche Zugehörigkeit drängt mich jedoch von innen heraus, mich der anderen Gemeinschaft zuzuwenden. Diese Bewegung folgt nicht der Logik der Nicht-Einmischung und vielleicht noch des rechtlich geregelten Zweckbündnisses, sondern gehört zu meiner Identität im Glauben. Ökumene ist nicht kirchliche Außenpolitik, sondern wesentlicher kirchlicher Selbstvollzug.

<sup>18</sup> Vgl. Bubner, *Dialektik als Topik*, passim. Bubner beginnt seine Studie mit der Beobachtung: „Der Dialektik ist es gelungen, ihre Herkunft aus kontroversen Redesituationen vergessen zu machen“ (ebd. 9), und er stellt die These auf, „dass der Vollzug einer Reflexion [...] und die Bereitschaft zum Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind“ (ebd. 15). Auf diese Weise „bekommt *Reflexion* eine lebensweltliche Grundlage“ (ebd. 14).

2. Es gibt bereits ein Verhältnis zwischen Kirchen, die sich je für sich als wahre Kirche Jesu Christi verstehen und doch zugleich in voller gegenseitiger Anerkennung leben: Es ist das Verhältnis von Teilkirchen als Schwesterkirchen innerhalb der katholischen Kirche. Die Wiederentdeckung des inneren Plurals von Kirchen, der nicht gleichbedeutend mit Abfall und Spaltung ist, erfolgte im II. Vatikanischen Konzil. Jede *ecclesia particularis* ist gemäß LG 23 nicht „Teil“ der wahren Kirche, sondern voll und ganz Kirche Jesu Christi: „Die einzelnen Bischöfe aber sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche ihre Existenz gewinnt“.<sup>19</sup> Nicht obwohl, sondern weil ich bekenne, in der wahren Kirche Jesu Christi zu leben, bin ich auf eine verbindliche *Communio* mit der anderen Kirche hingeordnet, die dasselbe von sich bekennt. Besonders klar tritt das bei den katholischen Ostkirchen zutage, die ein volles eigenständiges System der Leitung haben, das sich von den lateinischen Ortskirchen markant unterscheidet.<sup>20</sup>

Diese Wirklichkeit der Teilkirchen als Schwesterkirchen unterscheidet sich klar von einem rein juridischen Zueinander, z.B. in Form eines föderativen Zusammenschlusses: Sie kennt eine urteilende Person, die deren Einheit und deren Dynamik zu mehr Einheit repräsentiert, „Bischof von Rom“ oder „Papst“ genannt. Seine Rolle ist mit „Jurisdiktionsprimat“ zugleich richtig und falsch bezeichnet: richtig, weil sie die Form eines verbindlichen Urteils annehmen muss; falsch oder vieldeutig, weil „Jurisdiktion“ hier eine überbietende Entgegensetzung nicht nach dem Modell, sondern als Alternative zur entscheidungslosen juridischen Ordnung der Moderne meint. Eine erstaunliche Aussage des II. Vatikanischen Konzils beweist die Nähe zur paulinischen Form des geistlichen Urteils: Die umstrittene „Unfehlbarkeit“ des Bischofs von Rom aufgrund des Beistandes von Gottes Geist wird in konzentrischen Kreisen auch anderen Instanzen zugeschrieben: dem Ökumenischen Konzil, dem Kollegium der Bischöfe als Repräsentanten ihrer Lokalkirchen und letztlich dem gesamten Volk Gottes in seinem *sensus fidelium* (vgl. LG 25 und 12). Dies gilt nicht im Sinne der Appellation von

<sup>19</sup> Der lateinische Text endet: „[...] in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit“. Die offizielle deutsche Übersetzung des „existit“ mit „besteht“ berücksichtigt nicht hinreichend die Dynamik des Wortes „existere“, das bedeutet „heraus- oder hervortreten“, ja sogar „auferstehen“. Die englische Übersetzung wählt daher den Ausdruck „comes into being“.

<sup>20</sup> Ähnliches gilt für die weitgehende Autonomie der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, die seit 2007 wieder mit dem Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche in *Communio* steht, aber weitgehende Rechte eigenständiger Gestaltung des kirchlichen Lebens besitzt.

der niederen zur höheren Instanz, sondern im Sinne sich überlagernder Urteile, die durch denselben Geist gewirkt sind. So ist z.B. jeder Bischof zwar der strikten Jurisdiktion nach auf seine Diözese beschränkt, er trägt jedoch ausdrücklich Mitverantwortung für die gesamte Kirche. Rein juristisch ist diese Denkform kaum anwendbar. Sie drängt zur Entwicklung von Formen, in denen alle genannten Instanzen konkret an kirchlichen Urteilen beteiligt werden. Wir nennen das im weitesten Sinne „Synodalität“. Die Urteile haben die Form des Apostelkonzils: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen ...“ (Apg 15,28).

3. Das genannte Modell der Teilkirchen hat für unsere Gesprächssituation einen Nachteil. Hier gibt es klare Kriterien: Zur Anerkennung einer Kirche als Schwesterkirche innerhalb der einen Kirche Jesu Christi braucht es einen Bischof, das Glaubensbekenntnis und die sakramentale Ordnung im katholischen Sinne, schließlich die *Communio* mit dem Bischof von Rom. Was, wenn diese Aspekte teilweise oder ganz fehlen? Am einfachsten ist die Antwort im Hinblick auf die *Communio* mit dem Bischof von Rom: Die Erklärung *Dominus Iesus* der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 2000, die meist als hinderlich für die ökumenische Verständigung betrachtet wird, öffnet erstaunliche Perspektiven: Es gibt wahre Teilkirchen im vollen Sinne der Kirche Jesu Christi ohne die *Communio* mit Rom.<sup>21</sup> Das ist im Vergleich mit der antiprotestantischen papstzentrierten Ekklesiologie der nachtridentinischen Zeit eine wahre Revolution, weil damit zugestanden wird, dass diese *Communio* nicht das Kirche-Sein und folglich auch nicht das Heil konstituiert. Allerdings bleibt in Bezug auf die Wahrnehmung der „Kirchlichkeit“ protestantischer Gemeinschaften auf katholischer Seite ein Defizit in der Wahrnehmung der Dialogsituation. Das II. Vatikanische Konzil kennt ein Urteil in folgender Form: Außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche gibt es „mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Es darf davon ausgegangen werden, dass „catholica“ hier nicht im konfessionellen, sondern im grundlegenden ek-

<sup>21</sup> „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen“. Aus der Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000, Nr. 17. Vgl. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html) (online eingesehen am 24.10.2020).

klesialen Sinne gemeint ist. Jedoch hat das hier getroffene Urteil die Form: Die urteilende Kirche, also die katholische Kirche, ist das Subjekt, die beurteilte Wirklichkeit begegnet in der Form von „Elementen“, also als beurteiltes Objekt nach Kriterien, die von der urteilenden Instanz aufgestellt wurden. Nicht berücksichtigt ist die Subjekthaftigkeit der Glaubenden bzw. der glaubenden Gemeinschaft, die diese Elemente als personale kirchliche Praxis leben. Auf diese Weise kommt das von Hans-Christoph Askani herausgearbeitete unbedingte „Aufeinander-zu“ der Kirchen nicht zur Geltung. Mit Rüdiger Bubner lässt sich der Verlust des Überraschungsmoments herausarbeiten, das zum Einfallstor des Geistes Gottes werden kann:

„Was ein wirklicher Partner vorbringt, hängt von seinen Kenntnissen, Vorurteilen und den Umständen ab. Da ist nichts definitiv vorzuschreiben. Worauf ich selber komme, indem ich mich zu mir selbst auf die andere Seite stelle, hängt vom Überblick, von Einfällen und kritischer Gesinnung ab, über die ich verfüge oder nicht genügend verfüge. Beidesmal lebt der Austausch vom *Unvorhergesehenen*. Gerade die Wendung, die ein Dialog nimmt, wenn bisher nicht beachtete Gesichtspunkte und neue Argumente beigebracht werden, bedeutet rationalen Gewinn. Zur Geltung soll kommen, was nicht schon in der Blickrichtung der jeweiligen Anfangsposition lag und von dort leicht hätte anvisiert werden können. Über die Startkonditionen des Prozesses ist hinauszugehen, damit im Verlauf des Dialogs die wahre Gesamtansicht eines Problems hervortritt. Weil dazu die ursprünglich verfügbaren Perspektiven nicht ausreichen, ist die Logik der Entwicklung ungenügend antizipierbar.“<sup>22</sup>

4. Wie also kann das vollständigere geistliche Urteilen konkret aussehen? *Ers- tens*: Der Partner muss eine Kirche sein, die in ihrer geschichtlichen Konstitution und ihrem konkreten kirchlichen Lebensvollzug eine geistliche Qualität, ein *Mysterium*, den Leib Christi sieht. Betrachtet die irdische Kirche sich als juridisches Gebilde, das auf die schlechthin jenseitige, unsichtbare Kirche hindeutet, ist unsere Frage hinfällig geworden. Denn in diesem Falle ist die Möglichkeit eines geistlichen Urteilens in der Spannung zu weltlichen Urteilsmöglichkeiten nicht mehr der gemeinsame Boden des Dialogs. Auch in diesem Falle bleibt die Verpflichtung zu einer Zuwendung zum Anderen und zur anderen Gemeinschaft in ihrer Subjekthaftigkeit, aber die gemeinsame Aufgabe der „Unterscheidung der Geister“ kann nicht ausdrücklich thematisiert werden.
- Zweitens*: Die andere Kirche begegnet als ein heilsgeschichtlich konstituiertes, im Glauben für sich selbst zeugendes Subjekt. Ich urteile nicht über

<sup>22</sup> Bubner, *Dialektik als Topik*, 16.

„Elemente“ im Leben der Anderen, sondern ich erkenne den Anderen als urteilendes Subjekt an. Dieser Übergang entspricht in katholischer Perspektive auf dem Hintergrund des II. Vatikanischen Konzils und seiner Erklärung *Dignitatis humanae* dem Übergang in der Lehre von der Religionsfreiheit. Für lange Zeit stellte sich die katholische Kirche auf den Standpunkt des Subjekts, das objektiv über Wahrheit und Unwahrheit urteilt. Hier lautete das Kriterium: Die Unwahrheit hat keine Daseinsberechtigung. In neuer Perspektive wurde keineswegs die unbedingte Verpflichtung auf die Wahrheit preisgegeben, allerdings lautet der „topische“ Ausgangspunkt nun: Die Person bzw. die andere Gemeinschaft verdient als urteilendes Subjekt unbedingte Anerkennung, und auf dieser Grundlage ringen wir um die Wahrheit und ihren Ausdruck – bleibend bereit, uns von den unvorhergesehenen Impulsen des Geistes und den Zeichen der Zeit überraschen und herausfordern zu lassen.

*Drittens:* Die Anerkennung muss in der Logik der inkarnatorisch-pneumatologischen Heilsgeschichte einen geschichtlichen Ausdruck finden. Sonst ist sie nicht zu unterscheiden von der postmodernen Gleich-Gültigkeit aller Subjekte. Im weitesten Sinne haben wir die Dynamik zu einem gemeinschaftlich konkretisierten – und das bedeutet: bis zu einer juristischen Form hin konkretisierten – geistlichen Urteil bereits als „Synodalität“ bezeichnet. Papst Franziskus beginnt in jüngster Zeit, von „Synodalität“ nicht nur in der komparativen Form eines Vergleichs zwischen orthodoxer, katholischer und evangelischer Synodalität zu reden, sondern den gemeinsamen Weg der Christen als Ausdruck synodal zu qualifizieren. Implizit geschieht das überall dort, wo der Papst die Ökumene als „gemeinsames Unterwegs-Sein“ beschreibt.<sup>23</sup> Bei seiner Ansprache zum 50. Jahrestag der Gründung der Gesellschaft für das Studium des Rechts der Ostkirchen sagte der Papst am 19. September 2019:

<sup>23</sup> Vgl. Hyacinthe Destivelle o.p., *Pope Francis and Christian Unity. Ecumenism on the Way*. Vortrag bei der Internationalen Konferenz „Das Erbe des II. Vatikanischen Konzils – im Geist von Lumen Gentium, Unitatis Redintegratio und Orientalium Ecclesiarum“, 1. Oktober 2014; online. Vgl. <http://www.esweek.org.ua/en/ecumenical-social-week/7-esw/reports/909-reverend-father-hyacinthe-destivelle-op> (online eingesehen am 24.10.2020); vgl. Ders., *Conduis-la vers l'unité parfaite. CÉcuménisme et synodalité*, Paris 2018. Auch die Internationale Theologische Kommission hat in ihrem Dokument *Synodalität im Leben und in der Sendung der Kirche* (2018) dem Verhältnis von Synodalität und ökumenischen Weg einen eigenen Abschnitt gewidmet: vgl. 4.4 *Synodality and the ecumenical journey* (Nr. 114–117). Vgl. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_synodalita\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html) (online eingesehen am 24.10.2020).



„Einerseits haben wir die Möglichkeit, von den synodalen Erfahrungen anderer Traditionen, insbesondere der Ostkirchen, zu lernen (vgl. EG, 246). Andererseits ist klar, dass die Art und Weise, wie die katholische Kirche Synodalität erlebt, für ihre Beziehungen zu anderen Christen wichtig ist. Dies ist eine Herausforderung für die Ökumene. In der Tat ‚hat die Verpflichtung zum Aufbau einer synodalen Kirche – eine Sendung, zu der wir alle berufen sind, jeder mit der ihm vom Herrn anvertrauten Rolle – bedeutende ökumenische Implikationen‘ (Ansprache während der Feier zum Gedenken an den fünfzigsten Jahrestag der Einsetzung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015)“.<sup>24</sup>

Synodal wäre dann nicht nur die Beratung der katholischen Bischofskonferenz und die Konstitution einer orthodoxen Bischofsversammlung für die Schweiz, sondern auch die gemeinsame Verpflichtung zu regelmäßigen Treffen als Ausdruck der gemeinsamen ekklesialen Verantwortung auf demselben Territorium. Synodal ist dann die gegenseitige Anerkennung der Taufe, die Vereinbarung von Seelsorgegemeinschaft in angezeigten Bereichen, gemeinsame Projekte des verbindlichen Gebets füreinander und miteinander sowie der Verkündigung – jeweils in gestufter Verbindlichkeit beim vollen Ausschöpfen all dessen, was wir gemeinsam im Geist bejahen können: „Der Geist und wir haben beschlossen ...“. Auf diese Weise entstand etwa in der orthodox-anglikanischen *Fellowship St. Alban and St. Sergius* der Vorschlag, eine lokalkirchlich begrenzte Eucharistiegemeinschaft mit dem Segen der beiden verantwortlichen Bischöfe aufzunehmen.<sup>25</sup> Im Zentrum dieser Überlegungen steht die „urteilende Person“ im Sinne des Paulus, sowohl in individueller wie in gemeinschaftlicher, kirchlicher Perspektive.

In dieser Hinsicht bleibt der recht verstandene Dienst des Bischofs von Rom als personal urteilender Instanz einer Gemeinschaft ein wegweisendes Zeichen. Aber dieses Zeichen darf nicht isoliert werden. Es muss einhergehen mit unserem gemeinsamen Einsatz für die Befähigung von Personen und Gemeinschaften zum Urteilen im Geist in *receptio* und *repraesentatio*. Mit Hans-Christoph Askani gesprochen: Sollten wir nicht „dem in dieser Dankbarkeit angelegten Überschuss *Ausdruck* verleihen?“ – einen geschichtlich konkreten Ausdruck gemeinsamen, synodal verantworteten Kirche-Seins? Meiner Überzeugung nach ist das der ökumenische Weg der Zukunft.

<sup>24</sup> Vgl. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/papa-francesco/2019/audiences/audience-aux-participants-au-colloque-organise-par-la-societe-po.html> (online eingesehen am 24.10.2020).

<sup>25</sup> Vgl. Hallensleben, *Ökumene als Pfingstgeschehen*, passim.

## Literaturverzeichnis

- Askani, Hans-Christoph, *Das Verhältnis der Kirchen zueinander*. In: Vergauwen, Guido o.p. / Steingruber, Andreas (Hrsg.), *Veni, Sancte Spiritus! Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag. Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes / Contributions théologiques à la mission de l'Esprit / Theological Contributions to the Mission of the Spirit* (= Glaube und Gesellschaft 7). Münster 2018, 578–601.
- Bagliani, Agostino Paravicini, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*. München 1997.
- Bubner, Rüdiger, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt a.M. 1990.
- Hallensleben, Barbara, *Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov*. In: Baumer, Iso / Vergauwen, Guido (Hrsg.), *Ökumene: das eine Ziel – die vielen Wege. Oecuménisme : un seul but – plusieurs chemins. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz)* (= Ökumenische Wegzeichen / Cahiers œcuméniques 28). Fribourg 1995, 147–180.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Hamburg 1996.
- Hufeld, Ulrich, *Die Vertretung der Behörde*. Tübingen 2003.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt a.M. 1976.
- Rosenzweig, Franz, *Das neue Denken*. In: Ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht – Boston – Lancaster 1984, 139–161.
- Schelling, Friedrich W.J., *Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch: Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil*. (= Schellings Werke 6). Münchner Jubiläumsdruck. Hg. von M. Schröter. München 1979.
- Solowjew, Wladimir, *Kurze Erzählung vom Antichrist*. In: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. 8. Hg. von Ludolf Müller. München 1979, 259–294.
- Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart 1982.
- , *Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen*. In: Ders., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart 1982, 137–178.
- Thomas de Vio Cajetan, *Opuscula omnia*, Lyon 1562.



Einheitsperspektiven:

Mensch und Kirche im Gebet vor Gott



# Gemeinsam auf dem Berg Einheit und Spiritualität

*Hans Boersma*

## Hinführung

Die glorreichen Tage des ökumenischen Dialogs liegen weit zurück.<sup>1</sup> Wir sind nicht mehr von der Zuversicht getragen, dass Christenmenschen unterschiedlicher Traditionen – orthodoxe, katholische und protestantische Christen – wieder in einer gemeinsamen kirchlichen Gemeinschaft zusammenfinden. Gewiss hegen wir nicht die Befürchtung, dass uns in naher Zukunft Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts drohen. Ebenso wenig zeigen sich unsere Kirchen gegenseitig die kalte Schulter, wie sie es bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall war. Nichtsdestotrotz hat die ökumenische Bewegung viel von dem Auftrieb verloren, der dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) bei seiner Gründung 1948 als Inspiration diente. Für diese Entwicklungen gibt es eine Reihe von Gründen, von denen ich die meisten in diesem Vortrag nicht im Einzelnen darzulegen gedenke. Ich möchte mich auf einen Schlüsselaspekt der Ökumene konzentrieren, namentlich auf ihre spirituelle Grundlage oder ihr geistliches Fundament. Papst Johannes Paul II. schreibt in seiner Enzyklika *Ut unum sint* („dass sie eins seien“) von 1995: „Das Engagement für die Ökumene muß sich [...] auf die Umkehr der Herzen und auf das Gebet stützen“ (UUS 2). Der Titel dieser päpstlichen Enzyklika ist dem hohepriesterlichen Gebet Jesu im Abendmahlssaal entnommen: „dass sie alle eins seien, so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir“ (Joh 17,21)<sup>2</sup>. Papst Johannes Paul II. macht in seiner Reflektion dazu folgende hilfreiche Bemerkung:

„Wenn Christen miteinander beten, erscheint das Ziel der Einheit näher. Es hat den Anschein, als würde die lange Geschichte der durch mannigfache Zersplitterungen gezeichneten Christen wieder zusammengefügt, wenn sie nach jener Quelle ihrer Einheit strebt, die Jesus Christus ist. Er ‚ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit!‘ (Hebr 13,8). In der Gemeinsamkeit des Gebetes ist Christus wirklich gegenwärtig; Er betet ‚in uns‘, ‚mit uns‘ und ‚für uns‘.“ (UUS 22)

---

<sup>1</sup> Die Vortragform wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Biblische Zitate wurden der *Zürcherbibel* entnommen.

Wenn Christen gemeinsam beten, so macht Johannes Paul II. deutlich „scheint das Ziel der Einheit näher.“ Freilich ist das so! Wir können erst dann gemeinsam beten, wenn wir bereits in bedeutender Weise geistig vereint sind. Eine solche „geistige Einheit“ kann gar nicht anders, als auch Anstoß zu einer sichtbaren kirchlichen Einheit zu sein.

Ich möchte im Folgenden zwei Gipfelerlebnisse herausgreifen: erstens die Bergpredigt und zweitens die Verklärung. Beides sind Momente von tiefer geistlicher Bedeutung und daher auch für die Ökumene zentral. Am wahrhaftigsten sind wir vereint, wenn wir uns den Jüngerinnen und Jüngern anschließen, um die Seligpreisungen Jesu zu hören, und ihn mit den Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes in seiner verklärten Herrlichkeit zu schauen. Beide Erlebnisse auf den Berggipfeln sollen aus einem ökumenischen Blickwinkel betrachtet werden. Dabei sollen Ressourcen der christlichen Tradition hinzugezogen werden, die allen Christinnen und Christen gemeinsam sind.<sup>3</sup> Es sind meine Hoffnung und mein Gebet, dass, wenn wir den Berg nicht nur mit den Jüngerinnen und Jüngern, sondern auch gemeinsam mit diesen Kirchenvätern und bedeutenden Theologen aus Ost und West besteigen, dies uns zugleich auch an unsere geistige Einheit in der realen Gegenwart Christi erinnern möge.<sup>4</sup>

### Zur Bergpredigt

Zunächst zur Bergpredigt (vgl. Mt 5–7): Nach dem Bericht des Matthäusevangelium hielt Jesus seine Predigt auf einem Berg (vgl. Mt 5,1).<sup>5</sup> Als moderne Leser tendieren wir möglicherweise dazu, einen solchen Hinweis zu überlesen. Vielleicht verstehen wir es als topographisches Detail, das wir überspringen können, um zu den wichtigeren Dingen zu gelangen. So fasziniert wie die Kirchenväter von den Worten der Schrift waren, würden sie es als fahrlässig erachten, wenn das Wort „Berg“ derart überlesen wird. Sie waren vielmehr hinsichtlich der geistlichen Bedeutung des biblischen Textes – auch in solchen Details – besonders sensibel eingestellt.

Der Kirchenlehrer und Mystiker Gregor von Nyssa, der im vierten Jahrhundert in Kappadokien lebte, geht in seiner Auslegung unmittelbar auf den Berg-

<sup>3</sup> Im Blick auf die Seligpreisungen werden Gregor von Nyssa, Augustinus und Papst Leo der Große befragt; in der Betrachtung der Verklärung Jesu wird die Ähnlichkeit der Zugänge von Thomas von Aquin und Gregor Palamas – zwei wichtigen Vertretern der östlichen und westlichen Tradition – beleuchtet werden.

<sup>4</sup> Vgl. auch den Beitrag *Eine Ökumene der Busse* von Peter Bouteneff in diesem Band, S. XX–XY

<sup>5</sup> Dieser Abschnitt ist eine Adaption von Boersma, *Scripture*, 253–255.

bezug ein. Der vielleicht platonischste der drei kappadokischen Väter beginnt seine Ausführungen über die Bergpredigt damit, dass er den „Berg“ in Matthäus, als geistlichen Berg der Kontemplation, der Höhle aus Platons Höhlengleichnis gegenüberstellt.<sup>6</sup> Für Gregor von Nyssa lässt dieser Berg alle Schatten hinter sich, die von den „Hügeln der Sündhaftigkeit“ geworfen werden. Vielmehr wird dieser Berg von allen Seiten durch die Strahlen des wahren Lichts erhellt und von seinem Gipfel aus kann alles, was für die in der Höhle gefangenen Menschen unsichtbar bleibt, in der reinen Luft der Wahrheit erkannt werden. Nun hebt das Wort Gottes selbst, das diejenigen „selig“ nennt, die mit ihm aufgestiegen sind, die Natur und Zahl der Dinge hervor, die aus dieser Höhe betrachtet werden. Gregors Hinweis auf „die in der Höhle Gefangenen“ ist bemerkenswert. Er stellt damit einen ausdrücklichen Bezug zu Platons Höhlengleichnis her. Platon zufolge müssen wir, wenn wir die Wirklichkeit selbst bewusst wahrnehmen wollen, von unserem Platz in der Höhle der irdischen Realität losgebunden werden und lernen, draußen vor der Höhle zu stehen, um in das Sonnenlicht der ewigen Formen zu schauen – nach einer lebenslangen Gefangenschaft in der Dunkelheit der Höhle ist dies ein schwieriges Unterfangen.<sup>7</sup> Gregor kontrastiert dieses Bild vom Menschen, der in einer Höhle lebt, mit einer radikalen Gegen-darstellung Jesu Christi (oder genauer: „des Wortes Gottes selbst“, wie Gregor es formulieren würde) in der Bergpredigt. Jesus lehrt von den hell erleuchteten Höhen des Berges, dem ewigen Ort der Wahrheit. Als Jüngerinnen und Jünger müssen die Christenmenschen gemeinsam die „reine Luft der Wahrheit“ atmen; aus diesem Grund ist es – im Sinne Gregors von Nyssa – unerlässlich, dass wir uns zusammen auf diesen Berg begeben.

Für den heiligen Augustinus (354–430) verhält es sich nicht bedeutend anders. Er bringt die Bezugnahme des „Berges“ durch den Apostel Matthäus mit dem Psalmwort in Verbindung: „Deine Gerechtigkeit ist wie die Gottesberge“ (Ps 36,7). Der Bischof von Hippo interpretiert diese Verbindung von Gerechtigkeit mit dem Bergmotiv als Vorgriff auf Jesus Christus. Der Psalm könne durchaus bedeuten, so kommentiert Augustinus, dass nur derjenige Lehrmeister, der Dinge von so großer Bedeutung zu lehren vermag, auf einem Berg lehrt.<sup>8</sup> Robert Louis Wilken kommentiert dazu, dass für Augustinus der Grund, weshalb Jesus auf einen Berg gestiegen ist, deutlich sei: Er wollte sie über höhere Dinge unterrichten. Auf einem Berge sitzend wurden sie über die alltäglichen Angelegenheiten ihrer Städte und Dörfer, die Sorgen und Nöte des

<sup>6</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *De oratione dominica*, passim. Vgl. Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer*, 85.

<sup>7</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 514a–517a.

<sup>8</sup> Vgl. Augustine, *Sermon on the Mount*, I.i.2, hier: 4.



Lebens mit Familie, Freunden und Nachbarn erhoben.<sup>9</sup> Damit hat Wilken m.E. vollkommen Recht: Augustinus verbindet die physische Höhe unmittelbar mit der geistlichen Höhe. Der Berg ist in der Erklärung von Augustinus ein Verweis auf „höhere Gebote der Gerechtigkeit“, und er stellt diese „höheren Gebote“ den „geringeren Geboten“ gegenüber, die den Juden gegeben worden sind.<sup>10</sup> So kontrastiert er Gesetz und Evangelium und sieht im Berg einen Hinweis auf das letztere. Darüber hinaus arbeitet er diesen Kontrast hervor durch die Gegenüberstellung zwischen dem himmlischen Reich Gottes und den irdischen Königreichen. Es ist für ihn wenig verwunderlich, dass für das Himmelreich die höheren Gebote erlassen werden und die geringeren für ein irdisches Königreich auf Erden.<sup>11</sup> So gelangt Augustinus zu der Schlussfolgerung: Wenn der Sohn Gottes auf dem Berg lehrt, wissen wir, dass wir es mit dem Evangelium zu tun haben. Auch für Augustinus müssen wir uns auf dem Berggipfel einfinden, denn nur dort können wir die Lehre des Evangeliums richtig verstehen.

Papst Leo der Große, der sowohl als Verfasser des *Tomus ad Flavianum* – mit dem er u.a. das Konzil von Chalzedon im Jahr 451 von der orthodoxen Lehre über die beiden Naturen Christi überzeugte – als auch dafür bekannt ist, dass er ein Jahr später Atilla den Hunnen traf und ihn dazu bewegen konnte, sich aus der Stadt Rom zurückzuziehen, schrieb etwa zur gleichen Zeit eine kurze Predigt über die Seligpreisungen. Darin nimmt sich Leo Zeit, um auf die große Bedeutung hinzuweisen, die der Bezug auf einen Berg seiner Auffassung nach zweifellos haben müsse. Jesus Christus – so der Papst – berief seine Apostel auf den Berg, um ihnen von der Höhe jenes mystischen Sitzes aus die erhabeneren Lehren zu vermitteln, und zwar genauso wie es dereinst Mose getan habe.<sup>12</sup> Hierzu zwei kurze Anmerkungen: Zunächst ist für Leo die Höhe des Berges ein Hinweis auf die große mystische Bedeutung der Lehre, die dort vermittelt wird. Ähnlich wie Gregor und Augustinus nimmt Leo den bloßen Hinweis auf die Höhe als Hinweis für die geistliche Bedeutsamkeit. Es überrascht nicht, dass dies mit ihrem Verständnis zu tun hat, nach dem der Mensch „geistlicher“ wird, je mehr er sich dem Himmel nähert. Die physische Nähe zum Himmel symbolisiert diese spirituelle Nähe. Zudem lenkt Leo, gleichermaßen wie auch die zeitgenössische Bibelwissenschaft, die Aufmerksamkeit auf Mose und sieht Jesus (im Matthäusevangelium) als „zweiten Moses“, also gleichsam als „neuen Gesetzgeber“, dargestellt. Aber Leo sieht keine direkt-typologische Verbindung von Mose und Jesus, sondern zieht die Analogie

<sup>9</sup> Vgl. Wilken, *Augustine*, 45f; 43.

<sup>10</sup> Vgl. Augustine, *Sermon on the Mount*, I.i.2, hier: 4.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Leo the Great, *Homily on the Beatitudes*, hier: 202.

zwischen Mose und den *Aposteln*. Genau wie Moses einst auf dem Berg Sinai von Gott unterwiesen wurde, wird nun den Aposteln die Lehre Jesu auf einem Berg zuteil. Damit wird Jesus hier die Rolle Gottes zugewiesen. Wie Gott einst Moses unterwiesen hatte, so unterweist Jesus nun die Apostel. Die Lage des Berges deutet sogar darauf hin, erläutert Leo, dass er es war, der einst Moses die Ehre erwiesen hatte, indem er zu ihm sprach.<sup>13</sup> Derselbe Gott spricht an beiden Orten: auf dem Sinai und dem Berg Tabor. Die Seligpreisungen sind für Leo die Verkündigung des Herrn und Gottes selbst. Die „erhabeneren Lehren“, wie Papst Leo sie nennt, werden geistlich unterschieden.

Nur auf dem Gipfel des Berges kann die Lehre Jesu richtig erkannt werden. In diesem Sinne werden auch die Kirchen heute im ökumenischen Gespräch nur gleichsam „auf dem Gipfel des Berges“ in der Lage sein, die lehrmäßigen Differenzen, die den Leib Christi trennen, zu überwinden. Eine ökumenische Theologie der Gegenwart sollte dieser „vertikalen Ausrichtung“ der theologischen Ausrichtung der Kirchenväter im Blick auf Lehre und Spiritualität unbedingt Beachtung schenken. Die Alten hatten eine klare Intuition für die Transzendenz Gottes und damit auch für die menschliche Berufung, gleichsam „aus der Höhle hinaus“ und „auf den Berg“ zu steigen. Worin Theologen wie Gregor von Nyssa, Augustinus und Leo der Große übereinkamen, war die Einsicht, dass das Evangelium den Menschen „nach oben“ ruft – dafür war auch die pagane Philosophie in der platonischen Tradition sensibilisiert. Solange es sich der Mensch im materiellen Luxus der „gegenwärtigen Höhle“ bequem macht, wird er spirituell unreif bleiben und daher unfähig sein, die Dinge, die der Herr gelehrt hat, richtig zu verstehen und angemessen zu bewerten. Geistliche Einheit, und damit auch die Einheit der Lehre, findet sich einzig in der Gegenwart von Jesu, des Wortes Gottes, auf dem Gipfel des Berges. Die heutige, irdisch ausgerichtete Orientierung auf das Hier und Jetzt – das allgemeine Gefühl, gleichsam „in der Höhle zu Hause zu sein“, spiegelt die flachen Horizonte unserer heutigen Kultur wider. Wenn liturgische Stile Rockkonzerten gleichen, Pastoren sich bemühen, ihre Botschaften so einfach wie irgend möglich zu kommunizieren (was sich mit der zunehmenden Absenz von Kanzeln in Kirchen, der umgangssprachlichen Wortwahl in Predigten, Powerpoint-Präsentationen und trendig-abgewetzten Jeans bei Pfarrern widerspiegelt) wird es schwierig, über Höhlen und Berge in der Art und Weise zu predigen, wie es die Väter taten. Schließlich hat schon alles andere im Gottesdienst, ganz abgesehen von bestimmten Inhalten, wenn auch unterschwellig, aber doch kraftvoll die Botschaft vermittelt, dass wir in der Höhle zu Hause sind, sodass jede „höhere“ Berufung – ein Ruf auf den Berg – eher seltsam fehl am Platz wäre. Mir geht es

---

<sup>13</sup> Ebd.

nicht um Nostalgie, weder für die 1950-er Jahre noch für die patristische Ära. Jede Art von konservativer Nostalgie ist hier fehl am Platz. Mein Argument ist ein streng theologisches: Ich behaupte, dass jede Wiederherstellung der geistlichen Einheit, wie sie von den Kirchenvätern angestrebt wird, nur dann Früchte tragen wird, wenn wir – die meisten von uns als westliche Christen – von unserer Sucht nach weltlichen Gütern loslassen und die patristische Sensibilität wiedererlangen sowie den Willen, auf der Suche nach einer anderen Welt, auf den Berg zu steigen. Schließlich ist es Gottes Gegenwart in Jesus Christus auf dem Gipfel des Berges, die allein uns wahrhaft in die Einheit führen kann, nach der wir uns sehnen und die wir anstreben.

### Auf dem Berg der Verklärung – in der Moderne

Die Verklärung Jesu auf dem Berg (vgl. Mt 17,1–8; Mk 9,2–8; Lk 9,28–36) ist ein zweiter Höhepunkt mit einer ähnlichen, vielleicht sogar noch tiefergreifenderen geistlichen Bedeutung. Nach der christlichen Tradition im Osten und im Westen vergegenwärtigt die Transfiguration der Jünger zwei zentrale Realitäten. Zum einen offenbarte sie die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus: Sie war also die Offenbarung von Gott selbst im Angesicht Christi. Zudem vergegenwärtigte die Verklärung die Auferstehung bzw. das eschatologische Reich Gottes. Schon in der frühen Kirche traten diese beiden Schlüsselemente im Osten wie im Westen in den Vordergrund. Die Verklärung wurde zugleich als „Theophanie“ (als Selbstoffenbarung Gottes) und als Einbruch des eschatologischen Reiches ins Leben der Jünger verstanden.<sup>14</sup>

Die Verklärung diente nicht als rein äußerliches Symbol, welches auf die Herrlichkeit Gottes wie auch auf ein zukünftiges Reich verwies, das er herbeiführen würde. Stattdessen wurde sie sakramental verstanden, d.h. als Realität, in der sich Gott selbst und sein zukünftiges Reich den Jüngern auf dem Berg Tabor wahrhaftig vergegenwärtigte. Die moderne Exegese hat es typischerwei-

<sup>14</sup> John Anthony McGuckin zeichnet die Entwicklungslinien der patristischen Reflexionen über die Verklärung bei östlichen und westlichen Kirchenvätern nach, beginnend mit Irenäus im späten zweiten Jahrhundert. Vgl. McGuckin, *Transfiguration*, passim. Er hebt drei Themenkreise als zentrale Elemente in der patristischen Interpretationstradition der Transfiguration hervor: (1) die Verklärung als Theophanie; (2) die Verklärung als soteriologisches Ereignis; und (3) die Verklärung als Epiphanie des neuen Zeitalters. Vgl. ebd. 99–128. Vgl. auch die Übersichtsdarstellungen bei Stevenson, *From Origen to Gregory of Palamas*, 197–212; Veniamin, *Transfiguration*, passim.

se versäumt, dem Narrativ der Verklärung diese Bedeutung beizumessen.<sup>15</sup> Die Gründe dafür sind vielfältig und komplex, aber es kann mit Fug und Recht behauptet werden, dass dahinter nicht zuletzt die nominalistische Ablehnung der sakramentalen Ontologie der früheren Tradition steht.<sup>16</sup> Die anagogische (vertikale) und eschatologische (horizontale) Ausrichtung eines Großteils der früheren christlichen Tradition prädisponierte die Menschen dazu, in der Verklärung sowohl die Gegenwart Gottes selbst als auch die Ankunft des zukünftigen Reiches Gottes zu erkennen – was letztlich schlicht zwei unterschiedliche Arten waren, ein und dieselbe Sache auszusagen. Im Gegensatz dazu sind wir in der Neuzeit dazu übergegangen, die „Geschichte“ nur noch als Serie von voneinander unabhängigen Einzelereignissen zu sehen, die von rein irdischen Ursachen bestimmt und zu entsprechenden Wirkungen genötigt werden. Infolgedessen haben wir die Ewigkeit und das Eschaton als sinnstiftende Horizonte, die unseren Alltag prägen, aus dem Leben ausgeklammert.<sup>17</sup> Die Metaphysik der Moderne kann weder die Gegenwart des ewigen Wortes Gottes in menschlicher Gestalt noch die Gegenwart des Eschaton in dieser Welt sinnvoll erklären. Die Plausibilität von beidem hängt an einer sakramentalen Sicht der Wirklichkeit ab, die anerkennt, dass göttliche und zukünftige Realitäten den gegenwärtigen irdischen Ereignissen innewohnen und sich auf sie auswirken.

<sup>15</sup> Vgl. den Kommentar von Lee, *Transfiguration*, 1f: „In den meisten Fällen haben die Bibelwissenschaftler nach der Aufklärung wenig Interesse an der Verklärung gezeigt und ihren theologischen Status heruntergespielt“ (Eigene Übersetzung). Vielleicht ist die dogmatische Theologie noch schlechter aufgestellt als die biblische Exegese. Ich kenne kein dogmatisches Handbuch, das die Verklärung ausführlich behandelt.

<sup>16</sup> Vgl. Boersma, *Heavenly Participation*, passim und meinen Beitrag *Spiritualität in der Moderne* in diesem Band, S. XX–XY.

<sup>17</sup> Um noch einmal klarzustellen: Die neutestamentliche Exegese ist zu einer Reihe von Interpretationen der Transfigurationsperikope gelangt. Einige verstehen sie, Rudolf Bultmann folgend, als einen Auferstehungsbericht, der so umgestaltet wurde, dass er ins Leben Jesu passt. Vgl. Bultmann, *History*, 259. Vgl. die Diskussion bei Evans, *Mark 8:27–16:20* (WBC), 33f. So behauptet bspw. Eugene Boring, dass das Narrativ von Markus eine Retrojektion des nachösterlichen Glaubens auf eine vorösterliche Leinwand sei. Vgl. Boring, *Mark*, 261. Freilich stehen diejenigen, die der Meinung sind, dass das Narrativ von der eschatologischen Herrlichkeit Christi handelt, immer noch vor der Frage nach dem genauen „ontologischen Status“ des Ereignisses: Handelt es sich lediglich um eine literarische Anspielung auf das Eschaton (vielleicht durch typologische Anklänge an verschiedene Stellen des Alten Testaments) oder haben sich Himmel und Erde tatsächlich auf dem Berg der Verklärung berührt? Lukas Timothy Johnson bleibt in seiner Deutung weitgehend auf der literarischen Ebene, da er im Lukas-evangelium von der „Symbolik von Wolke, Licht, Stimme und Berg“ spricht. Vgl. Johnson, *Gospel of Luke*, 155. Morna D. Hooker bekennt, dass sie sich über den ontologischen Status des Ereignisses nicht sicher sei. Nach Hooker scheint es plausibel, dass ein „historisches Ereignis“ irgendeiner Art mit Hilfe alttestamentlicher Anspielungen interpretiert wurde. Vgl. Hooker, *Commentary*, 214.

Die beiden herausragenden theologischen Philosophen des Westens und des Ostens, der heilige Thomas von Aquin und der heilige Gregor Palamas, reflektierten beide wiederholt und tiefgreifend über die Gipfelerfahrung der Jünger in der Transfiguration.<sup>18</sup> Ihre Interpretationen unterscheiden sich in gewisser Hinsicht. Obwohl einige dieser Unterschiede durchaus signifikant sind, werde ich hier nicht näher darauf eingehen. Was sowohl bei Thomas als auch bei Palamas mehr als alles andere auffällt, ist ihr „sakramentaler Zugang“ zur Verklärung. Beide betonten die Realpräsenz der Göttlichkeit Jesu Christi und die ebenso reale Gegenwart des Eschaton auf dem Berg Tabor.<sup>19</sup> Sowohl Thomas als auch Palamas betonten, dass die Wahrheit des Evangeliums niemals zuvor derart hell aufgeleuchtet und so klar erfasst worden sei, wie auf dem Berg der Verklärung. Weshalb? Weil die Herrlichkeit Gottes im Himmel und die Herrlichkeit seines zukünftigen Reiches auf diesem Berg gegenwärtig waren. Petrus, Jakobus und Johannes hatten die Wahrheit des Evangeliums niemals klarer gesehen als in der Verklärtheit Jesu Christi. In diesem Sinne waren sie auch niemals intensiver in Wahrheit geeint, wie in ihrer gemeinsamen Schau der Herrlichkeit Jesu Christi.

Zunächst gilt es, ein paar Worte über die Herrlichkeit Gottes im Himmel anzumerken – die Verklärung als Theophanie ist die Selbstdarstellung Gottes gegenüber den Jüngern. Thomas von Aquin denkt in seinem Werk immer wieder über die enge Verbindung zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur Christi nach. Der orthodoxe Theologe aus dem siebten Jahrhundert, Johannes von Damaskus, lehrte Thomas, dass das Licht der Verklärung nicht nur ein Wunder war, das Jesus quasi von außen her widerfahren sei, sondern vielmehr von innen her leuchtete: Dieses Licht war der Widerschein seiner göttlichen Herrlichkeit. Johannes von Damaskus hatte (in Anlehnung an die Kirchenväter) betont, dass das Licht der Verklärung wesentlich das Licht der Gottheit selbst sei. Genau deshalb wandte er sich der „hypostatischen Union“ als Erklärung für dieses erstaunliche Ereignis zu. John McGuckin kommen-

<sup>18</sup> Zur ausführlicheren Diskussion der Transfigurationsinterpretationen bei Thomas von Aquin und Gregor von Palamas vgl. Boersma, *Seeing God*, 129–162.

<sup>19</sup> Cory Hayes gewichtet m.E. die Differenzen zwischen Thomas von Aquin und Gregor Palamas zu stark. Er argumentiert, dass die Verklärung für Palamas eine Offenbarungstheophanie im Sinne einer Art „Hypersakrament“ sei. Ein „Hypersakrament“, weil im Fall der Verklärung das *signum* (die Menschlichkeit Christi) nicht die *res significata* (seine Göttlichkeit) verschleiert, vielmehr vermittelt sie sie ja gerade. So steht die Verklärung für ein *signum*, das für die *res significata* vollkommen transparent wird. Vgl. Hayes, *Deus*, 91. Im Gegensatz dazu – so Hayes – sei für Thomas die *claritas* Christi eine geschaffene, körperliche Wirkung der Gottesschau Christi, die im Prinzip für die normalen Sehorgane sichtbar ist, ähnlich wie das körperliche Licht der Sonne“. Ebd. 197. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass der Kontrast zwischen den beiden etwas nuancierter ist, als diese Aussagen vermuten lassen.

tiert, dass es zweifellos der wichtigste Grundsatz der patristischen Exegese der Transfiguration gewesen sei, diese als „Epiphanie“ bzw. als Manifestation des göttlichen Status Jesu gegenüber den Jüngern zu verstehen. Sowohl die griechischen als auch die lateinischen Väter stimmten in der Interpretation überein, dass es sich hierbei um eine wesenhafte Verherrlichung (engl. *essential glorification*) bzw. die Herrlichkeit des Wesens des göttlichen Logos handle. Die Epiphanie des strahlend verklärten Jesus wurde in der frühen Tradition also nicht als Herrlichkeit verstanden, die Jesus von außen zuteil wurde, sondern vielmehr als Herrlichkeit, die aus seinem Inneren strömte.<sup>20</sup> Die göttliche Herrlichkeit im Fleisch gewordenen Christus war freilich stets gegenwärtig. Doch erst auf dem Berg der Verklärung waren Petrus, Jakobus und Johannes in der Lage, sie auch zu sehen. Der einhellige patristische Konsens in Ost und West besteht darin, dass in der Verklärung eigentlich nicht Jesus Christus, sondern vielmehr die Jünger verändert wurden, da sie fortan das Licht des ewigen Gottessohnes zu sehen vermochten. Die Jünger erlebten – wie es Johannes Paul II. ausdrückt – eine „Umkehr“ (UUS 2). Die drei Jünger waren im Licht der Wahrheit Gottes mehr denn je vereint, da sie in und durch Christus an der Herrlichkeit Gottes selbst teilhatten.

Die Frage, ob die „Klarheit“ (*claritas*) des Leibes Christi in der Verklärung diejenige der Herrlichkeit sei, beantwortet Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae* grundsätzlich affirmativ,<sup>21</sup> und er bezieht sich dabei auf Augustinus und Johannes von Damaskus als Autoritäten: Augustinus schreibt im *Brief an Dioskur*, dass die Klarheit des verherrlichten Leibes von der Klarheit der Seele herrühre.<sup>22</sup> Auch Johannes von Damaskus argumentiert, dass die Klarheit des Leibes Christi in seiner Verklärung von seiner Gottheit und von der Herrlichkeit seiner Seele abgeleitet wurde.<sup>23</sup> Thomas beruft sich an dieser Stelle der *Summa* auf Johannes von Damaskus, um den traditionellen Bezug zur hypostatischen Union am Beispiel der Natur des Lichtes der Verklärung zu erklären. Darüber hinaus beruft er sich auf Augustinus, weil dieser darauf besteht, dass die Klarheit von der Göttlichkeit Christi über die Seele in seinen Körper kam.<sup>24</sup> Weil die Seele Christi verherrlicht wurde, konnte sein Leib an ihrer Klarheit teilhaben.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Vgl. McGuckin, *Transfiguration*, 110.

<sup>21</sup> Um genau zu sein, merkt Thomas von Aquin an, dass die Klarheit, die Christus in seiner Verklärung annahm, die Klarheit der Herrlichkeit in Bezug auf ihr grundlegendes Wesen, nicht aber in Bezug auf ihr Dasein, war. Vgl. Thomas von Aquin, *STh III*, q. 45, a. 2.

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, *Ep. ad Diosc.* cxviii.

<sup>23</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *Orat. de transfig.* Vgl. Thomas von Aquin, *STh III*, q. 45, a. 2.

<sup>24</sup> Vgl. Canty, *Light and Glory*, 243f.

<sup>25</sup> Augustinus spricht in seinem *Brief an Dioskur* aus dem Jahr 410 n. Chr. nicht von der Gottesschau Christi (die Augustinus nicht ausdrücklich lehrte). Stattdessen bezieht sich der Bi-

Gregor Palamas besteht in ähnlicher Weise darauf, dass es sich beim Licht der Verklärung um „das Licht der Gottheit“ handelte.<sup>26</sup> Unter Bezugnahme auf das Licht des neuen Jerusalems in der Offenbarung – „[...] die Herrlichkeit Gottes erleuchtete sie, und ihre Leuchte ist das Lamm“ (Offb 21,23) – bemerkt Palamas, dass Johannes seine Leserschaft auf Jesus hinweise, der auf dem Berg Tabor göttlich verklärt wurde, dessen Licht sein Leib sei und der statt Tageslicht über die Herrlichkeit der Göttlichkeit verfüge. Dieses Licht der Herrlichkeit wurde auf dem Berg denjenigen offenbart, die mit ihm hinaufgestiegen sind.<sup>27</sup> Da in dieser Stadt der Zukunft weder eine Kerze noch ein Licht benötigt und es dort keine Nacht geben wird (vgl. Offb 22,5), fragt Palamas rhetorisch: „Was ist das für ein Licht, in dem es weder Veränderlichkeit noch den Wechsel von Licht und Finsternis gibt? (vgl. Jakobus 1,17). Was ist dieses unveränderliche und nie untergehende Licht? Ist es nicht das göttliche Licht?“<sup>28</sup> Das natürliche, physische Sehvermögen der Augen ist Palamas zufolge offensichtlich unzureichend, um dieses göttliche Licht zu erschauen. Er argumentiert, dass unsere physischen Augen eine Verwandlung erfahren müssen, damit wir mit unseren inneren Augen dieses großartige Schauspiel zu sehen vermögen.<sup>29</sup> Nur wenn wir verwandelt oder „bekehrt“ sind, lernen wir, gemeinsam in und durch unseren Herrn Jesus Christus die Wahrheit richtig zu sehen.

Thomas von Aquin und Gregor Palamas sind sich nicht nur darin einig, dass es das Licht Gottes selbst sei, welches in der Verklärung über die Jünger kam. Sie betonen beide, dass es sich um das Licht des Eschaton handle.

Bereits in seinem frühen Sentenzenkommentar betont Thomas von Aquin, es sei Sinn und Zweck der Verklärung, uns über die eschatologischen Eigenschaften des Körpers zu unterrichten. Die Klarheit des verwandelten Leibes

---

schof von Hippo auf den Segen der Heiligen bei der Auferstehung, der, wie er behauptet, von ihren Seelen in ihre Körper fließen wird. Für Augustinus ist die vollkommene Gesundheit des Körpers die endgültige Unsterblichkeit des gesamten Menschen. Diese ist – so Augustinus – möglich, weil Gott die Seele mit einer so mächtigen Natur geschaffen hat, dass aus ihrer vollen Glückseligkeit, die den Heiligen am Ende der Zeit verheißen ist, auch etwas in die niedere Natur, also in den Körper überschwappt wird – und zwar nicht die Glückseligkeit, die demjenigen eigen ist, der sich an etwas erfreut oder es versteht, sondern die Fülle der Gesundheit, also die Kraft des Unzerstörbaren. Vgl. Augustinus, *Ep. ad. Diosc.* 118.3.14. Thomas von Aquin wendet diese augustininische Sicht der Beziehung zwischen Seele und Leib bei der Auferstehung auf Jesus Christus im Moment seiner Verklärung an. Für ein paar Stellen im Werk des Augustinus, die vielleicht auf so etwas wie die Gottesschau Christi anspielen vgl. Gaine, *Savior*, 54–59.

<sup>26</sup> Vgl. Gregor Palamas, *Triaden* 3.1.22.

<sup>27</sup> Vgl. Gregor Palamas, *Hom.* 34.15.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 35.18.

Christi und die Auferstehung unserer Körper stehen ihm zufolge als Figur (*figura*) und Wirklichkeit in Beziehung zueinander. Die Klarheit des verklärten Leibes Christi, behauptet Thomas, sei eine Figur der zukünftigen Klarheit der Heiligen.<sup>30</sup> Thomas von Aquin hält dort ausdrücklich fest, dass die Klarheit des verklärten Leibes Christi „herrlich“ (*gloriosa*) gewesen sei. In Anlehnung an Philipper 3,21 – wo es heißt, Christus wird „unseren armseligen Leib in die Gestalt seines herrlichen Leibes“ verwandeln – erwähnt Thomas eine Glosse, die besagt, dass wir der Klarheit, die er in der Verklärung hatte, gleich werden würden – und er fügt noch hinzu, dass wir dereinst dieser glorreichen Klarheit einverleibt werden würden. Entsprechend verfügte auch er schon damals über diese glorreiche Klarheit.<sup>31</sup> Auch wenn der Leib Christi immer noch der Strafe unterworfen war, manifestierte er doch die Herrlichkeit der Auferstehung. Thomas ist also überzeugt, dass eine „nicht-herrliche“ Klarheit auch nicht die diese Herrlichkeit offenbare, wohingegen Christus gerade deshalb verklärt wurde, um diese Auferstehungsherrlichkeit zu offenbaren – genau deshalb war diese seine Klarheit auf dem Berg der Verklärung „herrlich“, d.h. Ausdruck der Herrlichkeit Gottes.<sup>32</sup> In seinem Kommentar zum Matthäus-Evangelium regt Thomas abermals an, dass Christus in der Verklärung die künftige Herrlichkeit offenbart habe, in der die Leiber in Herrlichkeit erstrahlen werden.<sup>33</sup>

Gregor von Palamas beschreibt den eschatologischen Charakter der Verklärung auf bemerkenswert ähnliche Weise. Er stellt zunächst einmal fest, dass sich die Verklärung bei Lukas „acht Tage nach diesen Reden“ (Lk 9,28) ereignete, während sie bei Matthäus „nach sechs Tagen“ (Mt 17,1) erfolgte, und reflektiert über die mystische Bedeutung des „achten Tages“ als Verweis auf das Eschaton. Für Palamas ist die Schau des Verklärungslichtes des Herrn gleichsam das Geheimnis des achten Tages und damit des kommenden Zeitalters, das sich offenbaren würde, nachdem diese Welt, die in sechs Tagen geschaffen worden sei, zu ihrem Ende gekommen sein würde.<sup>34</sup> Für Palamas erhellt die Verklärung das Geheimnis des achten Tages – eine unter patristischen und östlichen Theologen verbreitete Trope. Palamas behandelt die Verklärung daher als Erfüllung der Verheißung, die Jesus im Markusevangelium formuliert: „Amen, ich sage euch: Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bevor sie das Reich Gottes sehen, wenn es gekommen ist mit Macht“ (Mk 9,1).

<sup>30</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Sent.* III, d. 16, a. 1.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. III, d. 16, a. 2.

<sup>32</sup> Vgl. ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Super Matth.* 17, Erste Lesung, Nr. 1424.

<sup>34</sup> Vgl. Gregor Palamas, *Hom.* 34.6.



Diese „Macht“ – erläutert Palamas – sei die Kraft des Geistes und sie ist nur für diejenigen, die beim Herrn gestanden haben, die sich in seinem Glauben gefestigt haben, Männer wie Petrus, Jakobus und Johannes.<sup>35</sup> Für Palamas ist ein offensichtlicher Grund, weshalb das Licht der Transfiguration kein gewöhnliches (geschaffenes) Licht gewesen sein könne, weil das Reich Gottes (und nichts anderes sei die Verklärung Jesu Christi gewesen) kein gewöhnliches Licht mehr brauche. Wie könnte also – fragt er – gewöhnliches Licht die Herrlichkeit und das Reich des Vaters und des Geistes sein? Wie könnte Christus in solcher Herrlichkeit und Macht in dem kommenden Zeitalter erscheinen, wenn es dort keine Luft, kein Licht, keinen Ort und nichts dergleichen mehr geben wird, sondern Gott selbst – dem Apostel Paulus zufolge – alles in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28)? Wenn Gott alles in allem ist, dann ist er selbst freilich auch das Licht.<sup>36</sup> So wurde für die Jünger in dem Licht, welches sie auf dem Berg sahen, das Reich Gottes zur real-erfahrbaren Lebenswirklichkeit; sie waren bereits in der Fülle der Wahrheit mit der Herrlichkeit des neuen Jerusalem vereint.

Das einheitliche Zeugnis der Kirchenväter sowie die Einschätzungen von Thomas von Aquin und Gregor von Palamas – d.h. also ein gewichtiges ökumenisches Zeugnis – rückt Deutungselemente der biblischen Erzählung in den Vordergrund, die in der zeitgenössischen Exegese so gut wie verloren gegangen sind. Moderne Leserinnen und Leser sehen in der Transfiguration oft kaum mehr als ein einmaliges Wunder, das Jesus widerfährt und den Jüngern Mut macht, angesichts dessen, dass Jesus kurz vor seiner Kreuzigung steht. Vielleicht sollten wir zu dem geteilten ökumenischen Konsens über die Schlüsselrolle der Transfiguration sowohl in den Evangelien als auch im Leben der Kirche zurückkehren. Ich denke, die vormodernen Leserinnen und Leser hatten Recht, wenn sie in der Verklärung die Göttlichkeit Christi und die Gegenwart des Reiches Gottes erkannten. Anstatt im Hier und Jetzt zu verweilen, lag ihr Schwerpunkt eher auf dem vertikalen Aspekt (Gottes himmlische Herrlichkeit in Christus) und dem eschatologischen Aspekt (Christi gegenwärtige Auferstehungsherrlichkeit). Genau dieser vertikale und eschatologische Fokus versetzt uns in die Lage, die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich in Christus offenbart, weit- und tiefgreifender zu kontemplieren, als wir es oftmals tun.

Auf dem Berg der Verklärung werden wir alle verklärt, um die herrliche Wirklichkeit geistlich unterscheiden zu können, auf welche die gesamte christliche Lehre hinweist. Wir sind es nicht gewohnt, auf dem Berg zu stehen. Während viele in der früheren christlichen Tradition erkannten, dass Berge Orte

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 34.7.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 34.15.

sind, an denen wir Gottes Gegenwart in Christus begegnen können, haben uns die empiristischen Neigungen der Gegenwart einer solchen geistlichen Unterscheidungsfähigkeit beraubt. Könnte es sein, dass wir die „Umkehr“ brauchen, von der Johannes Paul II. in seiner Enzyklika spricht? Könnte es sein, dass wir wieder lernen müssen, auf den Berg zu steigen? Könnte es sein, dass wir uns der Gesellschaft der Jünger zu den Füßen Jesu (d.h. Petrus, Jakobus und Johannes) anschließen müssen, um die geistliche Einheit wiederzuentdecken, die unsere ökumenische Vision vorantreibt? Die Einheit der Christen ist nur auf dem Gipfel des Berges zu finden. Warum? Weil wir nur dort der Fülle der Wahrheit begegnen, die Gott in Christus sichtbar gemacht hat.<sup>37</sup>

### Literaturverzeichnis

- Augustine, *Our Lord's Sermon on the Mount* (= Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series 6). Trans. William Findlay, revised by D.S. Schaff. Peabody, Massachusetts 1994.
- Boersma, Hans, *Heavenly Participation. The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Grand Rapids, Michigan 2011.
- , *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*. Grand Rapids, Michigan 2017.
- , *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids, Michigan 2018.
- Boring, Eugene, *Mark: A Commentary* (= New Testament Library). Louisville 2006.
- Bultmann, Rudolf, *The History of the Synoptic Tradition*. Trans. by John Marsh. Oxford 1963.
- Canty, Aaron, *Light and Glory: The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*. Washington, D. C. 2011.
- Evans, Craig, *Mark 8:27–16:20* (= Word Biblical Commentary 34B). Nashville: Nelson 2001.
- Gainé, Simon Francis, *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*. Edinburgh 2015.
- Gregor von Nyssa, *De oratione dominica. De beatitudinibus*. Hg. von Johannes F. Callahan. Leiden 1992. / Englische Ausgabe: Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*. Trans. and ed. by Hilda C. Graef, (= Ancient Christian Writers 18). New York 1954.
- Hayes, Cory, *Deus in se et Deus pro nobis: The Transfiguration in the Theology of Gregory Palamas and Its Importance for Catholic Theology*. Phd Dissertation. Pittsburgh, Pennsylvania 2015.

<sup>37</sup> Aus dem Amerikanischen von Silvanne Aspray, Oliver Dürr und Heiko Krenz.

- Hooker, Morna, *A Commentary on the Gospel According to St. Mark* (= Black's New Testament Commentaries). London 1991.
- Johnson, Lukas Timothy, *The Gospel of Luke* (= Sacra Pagina Series 3). Collegeville, Minnesota 1991.
- Lee, Dorothy, *Transfiguration*. *New Century Theology*. London 2004.
- Leo the Great, *Sermon XCV: A Homily on the Beatitudes* (= Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series 1). Trans. and ed. by Charles Lett Feltoe. Peabody, Massachusetts 1994.
- McGuckin, John Anthony, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Le-wiston, New York 1986.
- Stevenson, Kenneth, *From Origen to Gregory of Palamas: Greek Expositions of the Transfiguration*. In: BBGG, 3/4 (2007), 197–212.
- Wilken, Robert Louis, *Augustine*. In: Greenman, Jeffrey / Larsen, Timothy / Spencer, Stephen (Hgg.), *The Sermon on the Mount Through the Centuries*. Grand Rapids, Michigan 2007.
- Veniamin, Christopher, *The Transfiguration of Christ in Greek Patristic Literature: From Irenaeus of Lyons to Gregory Palamas*. PhD Dissertation. Oxford 1991.

# Ökumene der Buße

*Peter Bouteneff*

Diese Studententage geben uns eine Gelegenheit, uns mit allen möglichen Themen zu beschäftigen, die uns am Herzen liegen.<sup>1</sup> Der Titel dieses Beitrags „Ökumene der Buße“ führt uns unmittelbar zu der Frage: Was bedeutet eine „Ökumene der Buße“? Ich möchte mit einigen Gedanken zum Wort „Buße“ beginnen und danach zur „Ökumene der Buße“ kommen.

## Zur Buße

Das Wort „Buße“ ist, wie viele von uns wissen, die Übersetzung des griechischen Wortes „*metanoia* / μετάνοια“. *Metanoia* heißt wörtlich: „Gesinnungswandel“ oder „Herzensänderung“. Es geht um eine Neuausrichtung des Denkens, ein Überdenken und Neudenken. Wir beginnen, eine Situation, uns selber mit anderen Augen zu sehen und auf das entsprechend veränderte Denken folgt ein verändertes Verhalten bzw. ein verändertes Leben. Die so verstandene Buße wird oft richtigerweise damit assoziiert, dass wir uns selbst und unser Leben kritisch prüfen und dabei unsere Gebrochenheit, Gefallenheit und Sündhaftigkeit erkennen. Darin liegt der innere Zusammenhang von Buße und Reue bzw. Bedauern. Wir treten innerlich wie vor einen Spiegel und was wir dort sehen gefällt uns gar nicht und geht uns ans Herz. An dieser Stelle müssen wir zurückgehen zur ursprünglichen Definition von „Buße“ als „Umdenken“ bzw. „Gesinnungswandel“ und werden von dort her provoziert: Wie betrübt der Blick in den inneren Spiegel uns auch macht, wir dürfen nicht bei dieser Betrübnis, bei den Schuldgefühlen, bei dem Bedauern stehenbleiben.

Die Reue kann nicht das letzte Wort sein. Vielmehr muss sie zu einer Veränderung unseres Denkens und Verhaltens führen. Ohne eine solche Veränderung bleibt sie unvollendet. In der Apostelgeschichte, in der Petrus den Juden von Christus predigt, finden wir eine erstaunliche Reaktion:

„Als sie aber das hörten, ging's ihnen durchs Herz, und sie sprachen zu Petrus und den andern Aposteln: Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun? Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur

---

<sup>1</sup> Die Vortragform wurde beibehalten.

Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des Heiligen Geistes“ (Apg. 2,37f)<sup>2</sup>.

Zur Buße kommt es – im Sinne dieses Textes – dann, wenn wir eine Vision des Lichtes und der Wahrheit haben. Diese Einsicht in das Licht und die Wahrheit führt dazu, dass wir in unser Inneres hineinschauen und im Kontrast zu diesem Licht erkennen: „O Gott, ich befinde mich in Finsternis! Ich bin äußerlich in der Finsternis; ich bin in der Finsternis, was die Wahrheit betrifft, und ich bin in meinem Verhalten in der Finsternis. Das geht mir ans Herz. Was soll ich dagegen unternehmen?“ Die Antwort auf diese „Was soll ich tun?“ lautet: Busse leisten und sich ändern. Und auch hier lautet die Botschaft letztlich: Stelle dich dem Licht dieser Wahrheit und der Veränderung und lass dich taufen. In der Taufe werden wir physisch untergetaucht in Wasser und tauchen wieder auf; im Auftauchen werden wir Teilhaber am Leben von Christus und empfangen den Heiligen Geist. So handelt es sich keineswegs um eine hoffnungslose Situation, sofern auf den selbstprüfenden Blick in den inneren Spiegel, auf die Erschütterung und Reue, eine Entscheidung folgt: in das Licht zu treten und im Licht zu leben. Alle diese Elemente gehören zur Buße. Sie ist das Gesamte dieses Prozesses: Selbsterkenntnis über die Finsternis des eigenen Lebens, Erschütterung, Zerbruch, Reue und der Beschluss, ins Licht zu treten – der sich konkret in der Veränderung unseres Denkens und unseres Verhaltens realisiert. Ich glaube, genau an dieser Stelle muss bei der Betrachtung einer „Ökumene der Buße“ angesetzt werden.

### Zur Buße in der innerchristlichen Ökumene

Wenn wir diesen Prozess der Buße auf die Ökumene und die interkirchlichen Beziehungen übertragen, folgt als Erstes voraussichtlich die Einsicht unserer Uneinigkeit. Wie erkennen wir, dass wir nicht eins sind? Wir erkennen es oft dann, wenn wir einen Funken des Lichtes sehen, in Situationen und Erfahrungen, in denen wir zu erahnen beginnen, dass Einheit möglich wäre. Zum Beispiel, wenn wir zusammenkommen, wenn Orthodoxe, Katholiken, Protestanten usw. sich versammeln, um gemeinsam zu beten, und alle spüren: „Wie schön ist doch dieser Hoffnungsschimmer, dass Einheit möglich wäre.“ Und dann gibt es meinetwegen eine Eucharistiefeier, und wir können nicht alle gemeinsam am Brot und am Kelch teilhaben. Darin erkennen wir unvermittelt unsere Zerbrochenheit und unsere Uneinigkeit, und das geht uns – hoffent-

<sup>2</sup> Biblisches Zitat wurde der *Lutherbibel* 2017 entnommen.

lich! – durchs Herz. Unsere Reaktion auf dieses Verlangen nach Einheit, auf diesen Hoffnungsschimmer der Einheit und auf die Erkenntnis, dass wir nach wie vor zutiefst uneins sind, sollte die gleiche sein wie die derjenigen, die damals Petrus zuhörten. Es sollte uns bis ins Herz hinein erschüttern. In seiner Predigt, die ihnen derart durch ihr Herz ging, hat Petrus damals seinen Zuhörerinnen und Zuhörern doch auch deutlich gemacht, was sie falsch gemacht hatten. Sie waren mitverantwortlich am Tod Jesu Christi, und das war keine Kleinigkeit. Aber Petrus stellt – im Unterschied zur ambivalenten Rezeptionsgeschichte dieser und ähnlicher Stellen im Neuen Testament – nicht so sehr diese Tragödie in den Vordergrund, er betont vielmehr das Licht Christi, seine Identität als Sohn Gottes und als der Messias, der in den eigenen heiligen Schriften der Juden verheißen wurde. Mit anderen Worten: Seine Predigt betont die positive Verkündigung des Wortes, und das ging ihnen durchs Herz. Ähnlich geht es uns heute durchs Herz, wenn wir unsere Uneinigkeit und Trennung erkennen.

Ein paar kurze Worte über die mangelnde Einheit beim Abendmahlskelch, dem Heiligen Kelch der Kommunion. Dies ist eine Quelle furchtbaren Schmerzes. Unsere Kirchen haben unterschiedliche Praktiken und Regelungen bei dem, was wir mit dem etwas merkwürdigen Begriff „eucharistische Gastfreundschaft“ bezeichnen – eine Art gemeinsame Abendmahls- bzw. Eucharistiefeier verschiedener Konfessionen. Manche Konfessionen – wie meine eigene orthodoxe Tradition – kennen keine Gemeinschaft des Kelches zwischen Kirchen, die formal getrennt sind und sich nicht auf der Ebene des Glaubens und der Kirchenverfassung zusammengeschlossen haben. Dies ist kein Anlass zu Triumphalismus, sondern zu großem Schmerz, und ich würde so weit gehen, zu sagen, dass wir diesen Schmerz spüren müssen. Was wäre, wenn wir diese unsere Unfähigkeit, gemeinsam Eucharistie zu feiern, wie ein Fasten betrachten würden? Ein Fasten, das wir gemeinsam auf dem Weg zum Fest der Einheit halten. Ein im Idealfall heiliger Raum, in dem wir uns befinden, wenn wir den Schmerz über die Unmöglichkeit des gemeinsamen Abendmahls recht spüren. Und wenn wir uns auf den rechten Weg führen lassen, hinein in die Buße (über die wir bereits gesprochen haben), wird uns das Wege zu größerer Einheit bahnen.

Um diesen Teil meiner Überlegungen zusammenzufassen möchte ich mich zunächst auf die Tatsache fokussieren, dass durch die bemerkenswerte Pfingstpredigt von Petrus die Zuhörerinnen und Zuhörer tief bewegt wurden, wodurch sie sowohl das Licht des Evangeliums als auch ihre eigene innere Finsternis erkannten und dadurch ihr Herz verändert wurde. Sie erhielten die Einladung, ganz in das Licht Christi zu treten und den Heiligen Geist zu empfangen. Genauso sind wir, als getrennte Christenheit, eingeladen, in denselben

Prozess einzutreten: uns das göttliche Licht zeigen zu lassen, unsere Finsternis zu erkennen und in unseren Seelen die Arbeit zu beginnen, neu in das Licht Jesu Christi zu treten und den Heiligen Geist zu empfangen.

### Ökumene in der Zerbrochenheit

Ich möchte jetzt noch etwas ausführlicher über diese Situation der Zerbrochenheit reden, in der wir uns befinden. Von Maximus dem Bekenner, dem großen Kirchenvater des siebten Jahrhunderts, stammt der Satz: „Meine Kinder, die Spaltung und Häresie in der Kirche kommt von nichts anderem als daher, dass wir Gott nicht lieben und dass wir unseren Nächsten nicht lieben.“ Maximus wusste wie kaum ein anderer, dass die Irrlehren und Spaltungen, die uns trennen, sehr real und ernst zu nehmen sind. Er selber musste Folter und Verstümmelung an seinem Leib (seiner Zunge und seinem Arm) erdulden und zwar wegen lehrmäßiger Differenzen, die uns heute spitzfindig erscheinen mögen, damals aber fundamental waren. Es ging Maximus u.a. um das Wesen Jesu Christi und inwiefern der Gottmensch wirklich ein wahrer *Mensch* war und einen menschlichen Willen hatte. Für Maximus waren diese Themen, für die er bereit war, Folter und sogar den Tod zu erleiden. Wenn er von Häresien und Spaltungen spricht, dann weiß er, wovon er redet; er weiß, wie ernst diese Dinge sind und dass „Ökumene“ und „Einheit“ nicht einfach dadurch verwirklicht werden, dass Fragen der rechten Lehre ausgeblendet werden und wir „einfach nett zueinander“ sind. Fragen der Lehre dürfen wir keinesfalls ausblenden. Aber Maximus war ein geistlicher Mensch von tiefgreifender Weisheit und Einsicht und Autor vieler wunderbarer Abhandlungen in der größten Sammlung asketischer Texte in der orthodoxen Tradition, der sogenannten *Philokalie*.<sup>3</sup> Er wusste, was Liebe und was innere Zerbrochenheit bedeuten, und er wusste auch – wie der weiter oben zitierte Satz deutlich macht – dass diese Spaltungen in Lehrfragen letztlich auf einem Mangel an Liebe (zu Gott und zum Mitmenschen) zurückzuführen sind. Man beachte, dass er nicht sagt, dass Irrlehren und Spaltungen auf mangelnde Liebe der jeweils anderen Person zurückgehen würden, sodass dann „die Anderen“ für diesen Mangel an Gottes- und Nächstenliebe verantwortlich und „wir“ stets im Recht sind – nein, er sagt, dass *wir alle* nicht lieben. Er war bereit, für die „Wahrheit“ seiner Position Folter und Tod hinzunehmen und predigte dezidiert gegen die „Unwahrheiten“ seiner Gegner. Aber gleichzeitig verstand Maximus, dass die Wurzel aller

<sup>3</sup> Vgl. Beuroner Kunstverlag (Hrsg.), *Philokalie der Väter der heiligen Nüchternheit* (= Religiöse Schriften und Gebete). 5 Bde. Beuron 2016.

Unwahrheit die innere Unzulänglichkeit und persönliche Zerbrochenheit des Menschen ist.

Kern der Probleme ist die mangelnde Gottes- und Nächstenliebe. Entsprechend kann gesagt werden: Die geistliche Wurzel von Häresie und Spaltung bin ich, sind wir. Es ist mein Mangel an Liebe und Geduld. Es ist mein Stolz, meine Weigerung, dem anderen ganz zuzuhören, mit dem anderen zu arbeiten, seine Freuden und Leiden zu meinen Freuden und Leiden werden zu lassen. Das Problem ist der Mangel an Geduld und Beharrlichkeit im gemeinsamen Gespräch, in der gemeinsamen Reflexion, im gemeinsamen Gebet; ein Mangel an Achtung vor dem anderen. Es ist meine vorschnelle Neigung, den anderen in eine Schublade zu schieben und zu dämonisieren. Ich würde sagen, dass diese und auch andere geistliche „Krankheiten“ von einem Mangel an Liebe zeugen. Sie verdeutlichen, dass ich versagt habe, wir versagt haben und Buße Not tut. Es geht darum, diejenigen Grundeinstellungen und Haltungen in uns zu verändern, die Wurzel der Kirchenspaltungen sind. Ich glaube, eine solche Buße muss das Fundament unseres Predigens, Lebens und der Verkündigung des Evangeliums sein. Die Welt hat genug Prediger gehört, die der Gesellschaft den erhobenen Finger entgegenhalten und sagen: „Ihr seid schuld.“ Was sie heute benötigt, sind Menschen, die das Evangelium aus einem Geist der Demut und Buße heraus verkündigen. Solche Prediger brauchen wir im ökumenischen Prozess und in der Verkündigung des Evangeliums.

Damit ist nicht gesagt, dass wir uns den ernstzunehmenden und auch gravierenden lehrmäßigen Differenzen nicht stellen müssen. Freilich, manche Differenzen entstehen auch dadurch, dass wir uns nicht deutlich genug erklärt haben, oder es handelt sich um bloße sprachliche, kulturelle Unterschiede oder um historische Dispute, die heute nicht mehr länger wichtig sind. Ein Teil der Differenzen lässt sich auf diese nicht lehrmäßigen Faktoren zurückführen. Aber ich würde sagen, es gibt durchaus auch heute noch wirkliche lehrmäßige Herausforderungen und dass manche von ihnen unsere Kirchen zu Recht trennen. Wenn es immer noch Kirchen gibt, in denen ein Bischof predigen kann, dass Jesus Christus nicht göttlich war, sondern lediglich ein sehr guter Mensch mit einem außerordentlich guten Draht zu Gott und eben nicht der „Sohn Gottes“ – so etwas müssten wir Orthodoxen eindeutig als eine falsche Lehre bezeichnen, die wir nicht teilen können. Wir müssen die echten Kontroversen beim Namen nennen, wir können sie nicht einfach übergehen. Aber dieses „Beim-Namen-Nennen“ ist nur ein Aspekt dessen, was wir zu tun haben. Was wir auch tun, es hat alles auf dem Fundament der Erkenntnis zu geschehen, dass unsere Rede über diesen Christus als „Gottessohn“ und „Herr über alle Herren“ aus einer Haltung heraus geschehen muss, in der jeder persönliche Stolz und jeder Triumphalismus getilgt ist und wir deshalb wissen, dass alle



falsche Lehre und alles Minderwertige und Tragische im Leben letztlich auf Aspekten beruht, die ich in mir selber auch finde. Das ist beileibe nicht einfach, aber genau darum geht es bei einer „Ökumene der Buße“.

Diese „Ökumene der Buße“ ist zugleich immer auch eine Ökumene der Großzügigkeit, denn je mehr ich meinen eigenen Anteil an der Schuld an den Trennungen erkenne, umso großzügiger muss und wird mein Herz werden. Und diese Ökumene muss auch eine Ökumene der Neugier sein – Neugier im Sinne der Bereitschaft, einander wirklich zuzuhören und voneinander zu lernen.

Wenn wir in diesem Sinne „im Herzen erschüttert“ sind und unsere eigene Zerbrochenheit erkannt haben, dann kann uns dies zur Einladung werden, einander unsere Herzen zu öffnen, in Großzügigkeit und Neugier, in einem Geist des Zuhörens, der auch ein Geist der Freiheit ist.<sup>4</sup> Je mehr wir unsere eigene Zerbrochenheit und unsere Schuld vor Gott sowie unser totales Angewiesen-Sein auf ihn erkennen, desto freier werden wir ja ironischerweise. Wir bekommen die Freiheit, einander als Kinder Gottes gegenüberzutreten. Und damit erhalten wir eine Ökumene des Glaubens und des Vertrauens, die sich natürlich in erster Linie auf Gott richtet, der derjenige ist, der uns einig macht, der unsere Einheit ist. Aber dadurch lernen wir auch, einander zu vertrauen. Wir lernen, an die guten Absichten des anderen zu glauben und dessen Weisheit wertzuschätzen, auch wenn es darin stets Meinungsverschiedenheiten, Probleme und Ungereimtheiten gibt. Im anderen liegen Güte und Weisheit und es ist etwas wunderbar Befreiendes und Positives, sich diesem Guten und dieser Weisheit zu öffnen. Diese Ökumene der Großzügigkeit, der Neugier, des Zuhörens, der Freiheit, des Glaubens und des Vertrauens bezeichnen unterschiedliche Aspekte einer fundamentalen „Ökumene der Buße“, einer Ökumene, der es durchs Herz geht, die uns zwingt, nach innen zu schauen und anschließend bereit ist, unsere innere Einstellung und die Art, wie wir einander sehen, zu ändern.

Ich möchte schließen mit einem bewegenden Gebet von Sergij Bulgakov, einem berühmten orthodoxen Theologen, der in Russland aufwuchs und dann im aufkommenden Kommunismus, wie viele andere russische Intellektuelle, nach Paris fliehen musste. Er wurde dort ein bedeutender christlicher Theologe und auch ein großer Ökumeniker. Zusammen mit anderen großen orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und sonstigen Christen war er einer der Initiatoren der *Fellowship of St. Alban and St Sergius*, einer Kommunität in Oxford (England), die heute noch besteht. In dieser christlichen Vereinigung wird genau das gelebt, wovon ich zum Beginn meiner Ausführungen sprach: ein wunderbares Band der Gemeinschaft zwischen ernststen, frommen,

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Frère Richard in diesem Band, S. XY-XYZ.

lehrmäßig engagierten Christen aus all diesen unterschiedlichen Konfessionen, die ebenfalls ihre Zerbrochenheit anerkennen, weil sie nicht gemeinsam das heilige Abendmahl feiern können. Genau in dieser Situation schrieb Bulgakov ein Gebet, das heute noch oft während der alljährlichen Gebetswoche für die Einheit der Christen im Januar gebetet wird. Auszüge aus diesem Gebet sollen diesen Beitrag beschließen:<sup>5</sup>

O Herr Jesus Christus, unser Gott!  
Du hast für uns zum Vater gebeten,  
dass sie alle eins seien,  
und Du hast uns ein Gebot gegeben, diese Einheit zu suchen.  
[...]  
Du hast versprochen, immer bei uns zu sein,  
jetzt und für immer und bis in alle Ewigkeit,  
und du bleibst wahrhaftig bei uns im Sakrament der göttlichen Eucharistie.  
Du rufst alle Christen, die an dich glauben, zum Kelch,  
und du vereinigst alle mit dir durch die Teilhabe an deinem Leib und Blut.  
Doch unsere Schwachheit und unsere Sünde haben uns getrennt,  
die wir zu deinem Kelch treten und wir vermögen es nicht,  
uns in der Teilhabe an deiner heiligen Eucharistie zu vereinen.  
Wir bekennen diese unsere Sünde, unseren Mangel an Glauben,  
unseren Kleinmut, und wir bitten dich –  
hilf Du uns, entzünde mit dem Feuer deines Geistes  
unsere kalten und ängstlichen Herzen.  
Offenbare uns deinen Willen,  
sodass wir uns um den einen Kelch deiner heiligen Gaben vereinigen  
und unsere Einheit der ganzen Welt offenbaren –  
durch die Fürsprache unserer gesegneten Muttergottes [...] und aller Heiligen.  
Amen.<sup>6</sup>

## Literaturverzeichnis

Clarke, O.F. / Braikevitch, Xenia, *Editorial*. In: Sobornost. New Series, 3 (1935), 1–3.

<sup>5</sup> Zit. n. dem Editorial in *Sobornost*. New Series, 3 (1935), 2 (Eigene Übersetzung).

<sup>6</sup> Aus dem Amerikanischen übertragen von Oliver Dürr, Friedemann Lux, Heiko Krenz und Andreas Steingruber.

# Gebet als Buße

## Von der Notwendigkeit, sich immer wieder Gott zuzuwenden

*Luca Baschera*

### Buße im Gebet

Im Jahr 1559 veröffentlichte Ludwig Lavater (1527–1586) ein kleines Buch mit dem Titel *De ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae* (*Über die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*). Lavater war damals Archidiakon am Grossmünster und Schwiegersohn Heinrich Bullingers, in dessen Fußstapfen als „Kirchenvorsteher“ er später – obgleich nur für kurze Zeit – eintreten sollte.<sup>1</sup> Lavaters Buch stellt eine Kirchenkunde dar, in der über Struktur und Praxis der reformierten Kirche in Zürich Rechenschaft abgelegt wird. Neben Themen wie etwa dem Pfarrerstand und dessen Besoldung,<sup>2</sup> der Synode,<sup>3</sup> dem Verhältnis von Kirche und Staat<sup>4</sup> und dem Schulwesen<sup>5</sup> werden darin auch der Gottesdienst und die kirchlichen Amtshandlungen behandelt,<sup>6</sup> wobei Lavater nicht nur die liturgischen Abläufe beschreibt, sondern auch aus den damals gültigen liturgischen Formularen ausführlich zitiert.

So lesen wir etwa im neunten Kapitel über „Predigt und Gebete“, also über den Predigtgottesdienst an Sonn- und Werktagen, dass die Pfarrer sonntags nach der Predigt die Gemeinde zum Gebet mit den folgenden Worten aufforderten:

„Bekennst Gott eure Sünden, indem ihr sprecht: Ich armer Sünder bekenne dir, Gott, meinem Herrn und Schöpfer, dass ich, o Schmerz, in Gedanken, Worten und Werken schwer gesündigt habe, was du, ewiger Gott, sehr wohl weißt. Es tut mir leid und ich flehe um deine Gnade. [...] Allmächtiger, ewiger und barmherziger Gott, vergib uns unsere Sünden und führe uns zum ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn, der uns so beten gelehrt hat: Unser Vater im Himmel [...]“.“<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Bächtold, *Lavater*, passim.

<sup>2</sup> Lavater, *De ritibus*, 2v–3v.

<sup>3</sup> Ebd. 22r–23v.

<sup>4</sup> Ebd. 25r–v.

<sup>5</sup> Ebd. 17v–19v.

<sup>6</sup> Ebd. 5r–17v.

<sup>7</sup> Lavater, *Gebräuche*, 44; vgl. Ders., *De ritibus*, 6v.

Für die übrigen Predigtgottesdienste unter der Woche – es fand mindestens einer täglich statt – wurde ein kürzeres Gebet gebraucht. Es lautete: „Allmächtiger Gott, himmlischer Vater, schrecklich haben wir gegen dich gesündigt und sind nicht würdig, weiterhin deine Kinder zu heißen, doch sei uns gnädig geneigt durch Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, unsern Herrn. [...] Unser Vater im Himmel [...]“. <sup>8</sup> Das längere Gebet erinnert in seinem Wortlaut an das *Confiteor* der römischen Messe. Dies war das Rüstgebet, das der Priester und seine Assistenz vor Beginn des Ritus an den Stufen des Altars (deshalb auch die Bezeichnung „Stufengebet“) zur geistigen Bereitung auf die Messfeier sprachen. <sup>9</sup> Das kürzere Gebet aus dem Zürcher Formular ist hingegen eindeutig angelehnt an die Worte des „verlorenen Sohnes“ zu seinem Vater im berühmten Gleichnis Jesu im 15. Kapitel des Evangeliums nach Lukas: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. Ich bin es nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen“ (Lk 15,21) <sup>10</sup>.

Die Präsenz solcher Bußgebete im reformierten Gottesdienst mag einem zwar mittlerweile – zumindest in der Deutschschweiz – ungewohnt vorkommen. In der Tat stellte jedoch die Einbettung von Bußgebeten in die Liturgie des Gemeindegottesdienstes eine der bedeutendsten und nachhaltigsten liturgischen Reformen im 16. Jahrhundert dar. Das Stufengebet der Messliturgie war kein gemeinsames Gebet der Gemeinde gewesen. Der Priester und seine Assistenz beteten es leise für sich, die Gemeinde war daran nicht beteiligt. Nun wurde das Sündenbekenntnis zu einem festen Bestandteil des gemeinsamen Gebets der ganzen Gemeinde. Sie und jedes ihrer Glieder sollten immer wieder ihre grundsätzliche Erlösungsbedürftigkeit anerkennen und entsprechend Gott um Vergebung bitten. Denn die Anerkennung der eigenen Entfremdung von Gott sei ein wesentlicher Aspekt des gemeinsamen Hintretens zu ihm; ein Aspekt, der mit dem Hören auf Gottes Wort und mit der Teilhabe an seinem Tisch organisch zusammenhängt und sich deshalb von ihnen auch nicht trennen lasse – so die Überzeugung der Reformatoren. <sup>11</sup> Das Sündenbekenntnis – sei es mit oder ohne darauffolgenden Gnadenzuspruch, entweder nach der Predigt (wie in Zürich und in Süddeutschland) oder aber zu Beginn des Gottesdienstes gesprochen (wie in Straßburg, Genf, in England und an ande-

<sup>8</sup> Lavater, *Gebräuche*, 46f.; vgl. Ders., *De ritibus*, 8r.

<sup>9</sup> Klaus, *Rüstgebete*, 528–533.

<sup>10</sup> Biblische Zitate wurden (wo nicht anders angegeben) der *Zürcher Bibel* entnommen.

<sup>11</sup> Vgl. Calvin, *Unterricht*, 407 [III.4.11]: „Stellen wir uns doch in jeder heiligen Zusammenkunft vor Gottes und der Engel Angesicht – was sollte aber da anders der Anfang unseres Tuns sein, als die Erkenntnis unserer Unwürdigkeit?“

ren Orten)<sup>12</sup> – wurde so zu einem Charakteristikum des reformierten Gottesdienstes. In der römischen Kirche hatte und hat die Dimension der Buße, des Bekenkens der eigenen Schuld und der Bitte um Vergebung, ihren Ort vor allen Dingen im Bußsakrament. Die ihm zugrundeliegende Vorstellung, der einzelne habe durch Bekenntnis und „Werke der Buße“ für begangene Sünden genugzutun, um so wieder in den „Gnadenzustand“ aufgenommen werden zu können (vgl. DH 1542f),<sup>13</sup> lehnten die Reformatoren jedoch ab. Stattdessen machten sie das Sündenbekenntnis zum ständigen Akt der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.

Trotz dieser Differenzen scheinen sich Buße und Gebet jedoch in beiden Fällen ähnlich zueinander zu verhalten, und zwar so, wie sich eine spezifische Form zu einem Genus verhält. Oder anders gesagt: Gebet und Buße scheinen dann miteinander zusammenzuhängen, wenn und nur wenn Buße – hier als Anerkennung der Sündhaftigkeit, d.h. der grundsätzlichen Entfremdung des Menschen von seinem Schöpfer, der *aversio a Deo*, verstanden – zum *Inhalt* des Betens wird. Das daraus resultierende Bußgebet wäre in diesem Sinn ganz einfach eine besondere Gebetsform unter anderen. Ist das aber wirklich alles? Oder gibt es einen tieferen Sinn, in dem Gebet und Buße miteinander verbunden sind? Um diesen Fragen nachzugehen, soll zunächst in Erinnerung gerufen werden, was „Buße“ eigentlich bedeutet.

### „Buße“ als Umkehr zu Gott

Im kürzeren Sündenbekenntnis, das Lavater in seinem Buch über die Gebräuche der Zürcher Kirche wiedergibt, werden – wie gesagt – die Worte zitiert, die der „verlorene Sohn“ in Lk 15 an seinen Vater richtet. Das Gleichnis vom Sohn, der seinen Vater verlässt und sich einem ausschweifenden Leben hingibt, darauf in Schwierigkeiten gerät, seine Schuld erkennt und schließlich zum Vater zurückkehrt, der ihn wider Erwarten voller Freude wieder bei sich aufnimmt; dieses Gleichnis soll illustrieren, was Jesus einige Verse davor gesagt hatte: „Es wird Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen“ (Lk 15,7)<sup>14</sup>. Was die Lutherbibel hier mit „Buße“ übersetzt, heißt auf Griechisch „metanoia“. In der Vulgata wird dieses Nomen durch „paenitentia“ wiedergegeben. Dieser Begriff,

<sup>12</sup> Zur unterschiedlichen Gestalt und Stellung von Bußgebeten in reformierten liturgischen Formularen vgl. Baschera, *Hinkehr*, 94–103.

<sup>13</sup> Es handelt sich hierbei um das *Dekret über die Rechtfertigung* (1547, Cap. 14) des Konzils von Trient.

<sup>14</sup> Das Zitat wurde der Lutherbibel 2017 entnommen.

„paenitentia“, stellte – ebenso wie „Buße“ im Deutschen – lange Zeit die gängige Übersetzung von „metanoia“ dar. Schon sehr früh fiel jedoch auf, dass „paenitentia“ die volle Bedeutung des prägnanten griechischen Begriffs nicht auszudrücken vermag. So schlug etwa der Kirchenvater Laktanz (ca. 250–320) bereits Anfang des vierten Jahrhunderts „resipiscentia“ als alternative Übersetzung vor.<sup>15</sup> Zur Reformationszeit blieben beide Begriffe – „paenitentia“ und „resipiscentia“ – gleichermaßen in Gebrauch. Martin Luthers Wortschöpfung „transmentatio“,<sup>16</sup> die dem griechischen Original präzise entsprach, klang hingegen vermutlich zu ungewohnt und zu umständlich, um die traditionelleren Begriffe nachhaltig zu verdrängen.

Im Deutschen werden mittlerweile als Alternative zu „Buße“ und „Buße tun“ häufig der Begriff „Umkehr“ und das entsprechende Verb „umkehren“ verwendet, in Lk 15,7 wie auch prominenter bei den Appellen des Johannes des Täufers und Jesu: „Kehrt um [gr. *metanoieite*]! Denn nahe gekommen ist das Himmelreich“ (Mt 3,2; 4,17). Kommt beim Begriff „Umkehr“ die Komponente des diametralen Richtungswechsels deutlich zum Ausdruck, so geht allerdings der Aspekt der ebenso radikalen geistigen Veränderung ein wenig verloren, die der Begriff „meta-noia“ anzeigt – der Veränderung im Geist (*nous*) des Menschen. Eine mögliche Übersetzung, die zwar vielleicht beiden Komponenten gerechter wird, aber vermutlich wieder zu umständlich ist, wäre: „Sinnesänderung“, wobei „Sinn“ sowohl die geistige Ebene (die Ebene der *mens* und des *nous*) als auch die Gesamtausrichtung des Menschen bezeichnen würde.

Unabhängig davon, welche Übersetzung präferiert wird, sollte jedoch deutlich geworden sein, was *metanoia* und „Buße“ in der Sprache des Neuen Testaments und damit auch der christlichen Theologie eigentlich bedeutet. Buße ist eine Bewegung – die Bewegung der Rückkehr zum Schöpfer und Erlöser, von dem sich der Mensch entfremdet hat, genauso wie der verlorene Sohn zum Vater zurückkehrt, den er verlassen hatte.

Nun ist es eine der Grundeinsichten, die durch die Reformation wiedergewonnen wurden, dass diese Bewegung weder einmalig noch punktuell ist, sondern das ganze Leben der Glaubenden umfasst: „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘ (Mt 4,17), wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße [*penitentia*] sei“ – so Luther in der ersten seiner 95 Thesen „zur Klärung der Kraft der

<sup>15</sup> Lactantius, *Divinae institutiones*, 572,9–12 [VI.24].

<sup>16</sup> Vgl. Luther, *Resolutiones*, 530,20f. [Conclusio I]: „[...] Metanoieite, id est poenitentiam agite, quod rigidissime transferri potest transmentamini [...]“. Das Nomen „transmentatio“ begegnet in Johannes Agricolae (1494–1566) Katechismus aus dem Jahr 1527. Agricola, *Elementa pietatis*, 83: „Est autem penitentia transmentatio [...]“.

Ablässe“ von 1517.<sup>17</sup> Wie ist das aber zu verstehen, dass das *ganze* Leben der Glaubenden *metanoia* sein soll?

### Das „Sein in Christus“ und seine Dimensionen

Dass die Bewegung der Sinnesänderung im irdischen Leben nie als abgeschlossen gelten darf, sondern permanent vollzogen werden muss, ergibt sich aus einer Spannung, die für das Dasein der Christinnen und Christen konstitutiv ist. In paulinischer Sprache ausgedrückt, ist Christsein „Sein in Christus“, d.h. eine durch den Heiligen Geist gewirkte, reale Teilhabe an Christus.<sup>18</sup> Dabei handelt es sich um eine wirkliche Verbindung mit dem Auferstandenen, die so eng ist wie jene zwischen Gliedern und Haupt im Leib (Röm 12; 1Kor 12), zwischen Zweigen und Stamm beim Ölbaum (Röm 11) oder – nach einem johanneischen Bild – wie die Verbindung von Reben und Weinstock (Joh 15).

Wie kürzlich Emmanuel Rehfeld in seiner Studie über relationale Ontologie bei Paulus erneut hervorgehoben hat, deutet vieles darauf hin, dass Paulus die Formel „in Christus“ bewusst und ausschließlich auf die Existenz der Christinnen und Christen zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi bezieht. „In Christus sein“ sei in diesem Sinn eine Bezeichnung für das christliche Leben „im Stand des Weges“, diesseits der endgültigen Vollendung am Ende der Zeiten. Denn selbst wenn die Christusbezogenheit der Glaubenden bereits jetzt die bestimmende Wirklichkeit ihrer Existenz darstellt,<sup>19</sup> wird sie doch mit der Wiederkunft Christi einen neuen Modus annehmen:<sup>20</sup> Das „Sein *in* Christus“ wird dem „Sein *mit* Christus“ als endgültiger und vollkommener Weise der Christ-Innigkeit weichen.<sup>21</sup> Das Sein „in Christus“ ist somit – und entgegen dem anfänglichen Eindruck, den die räumliche Formel vermittelt – keineswegs statisch, sondern ihm wohnt eine eigentümliche Dynamik und Spannung inne;<sup>22</sup> eine Spannung, die erst im Eschaton überwunden werden soll. Die inhärente Dynamik der Teilhabe an Christus kann vielleicht noch deutlicher werden, wenn die räumliche Metapher, die sich aus der Formel „in Christus sein“ ergibt, auf weitere Implikationen befragt wird.

<sup>17</sup> Luther, *Disputatio*, 233,10f.

<sup>18</sup> Zur *Participatio Christi* als zentralem Begriff der klassisch-reformierten Soteriologie vgl. Opitz, *Bullinger*, 215–315; Billings, *Participation*, bes. 68–104; Canlis, *Calvin's Ladder*, passim; Baschera, *Pneumatologie*, passim.

<sup>19</sup> Rehfeld, *Ontologie*, 353.

<sup>20</sup> Ebd. 326.

<sup>21</sup> Ebd. 357; 361.

<sup>22</sup> Ebd. 349.

Jeder physische Raum hat drei Dimensionen. Diese lassen sich zwar voneinander unterscheiden, sind jedoch nicht voneinander trennbar. Höhe, Breite und Tiefe sind keine *Teile*, sondern vielmehr *Aspekte* oder *Seinsweisen* des Raums, der immer ein Ganzes bleibt, solange er als Raum existiert: Man kann nicht einem Raum eine seiner Dimensionen wegnehmen, denn täte man dies, würde aus dem Raum ja eine Oberfläche. Wird nun das „Sein in Christus“ konsequent räumlich gedacht, so sollte es möglich sein, auch in Bezug auf diesen metaphorischen Raum und in Analogie zu Höhe, Breite und Tiefe eines physischen Raums drei Dimensionen zu identifizieren, welche drei wesentliche, eng miteinander verflochtene Aspekte der Christusbezogenheit darstellten. Jede von ihnen entspräche so einer Weise des „Seins in Christus“, wobei jede an dessen grundsätzlich dynamischen Charakter Anteil hätte. Die folgenden Ausführungen stellen einen Versuch dar, die dynamische Räumlichkeit der Christusbezogenheit in diese Richtung weiterzudenken.

Die *erste*, grundlegende Dimension lässt sich als „Wir in Christus“ umschreiben. Denn auf Christus bezogen zu sein, bedeutet in erster Linie, ihm eingefügt und einverleibt zu sein, wie bei einem Zweig, der in einen Ölbaum eingepropft worden ist (Röm 11,17), wie die Rebe eines Weinstocks (Joh 15) oder das Glied eines Leibes, dessen Haupt Christus ist (Röm 12; 1Kor 12). In dieser Dimension sind wir als solche auf Christus bezogen, die zu Christus gehören, weil wir ihm überantwortet worden sind, weil wir zu ihm gezogen worden sind (Joh 6,44) und uns ihm hingegeben haben. Die biblische Gestalt, die diese erste grundlegende Dimension der Christusbezogenheit gleichsam verkörpert, ist der Lieblingsjünger, der beim letzten Mahl „im Schoß“ bzw. „am Herzen“ Jesu lag (Joh 13,23) und so – wie Heinrich Bullinger im Vorwort zu seinem Kommentar zum ersten Brief des Johannes schreibt – „die göttlichen Geheimnisse aufs Genaueste und restlos in sich aufnahm“.<sup>23</sup> Unter den drei „göttlichen Tugenden“, die Paulus 1Kor 13 aufzählt, ist es eindeutig die Liebe, die dieser ersten Dimension entspricht, das, was unsere Gemeinschaft mit Christus begründet und deshalb auch im Eschaton nicht aufhört, sondern vollendet weiter besteht.

In der *zweiten* Dimension kommt zwar die gleiche Bewegung wie bei der ersten zum Ausdruck; sie verläuft aber in umgekehrter Richtung: Nicht wir geben uns Christus hin und werden ihm eingegliedert, sondern Christus kommt zu uns und wir empfangen ihn, wir nehmen ihn in uns auf, sodass jede und

<sup>23</sup> Bullinger, *Johannesbrief*, 309,6f. [Praefatio]: „[Ioannes] in coena illa mystica pectori dominico admotus divina mysteria exactissime et plenissime hausit.“ Wie die Verwendung des gleichen Nomens (*kolpos*) in Joh 1,18 und Joh 13,23 anzeigt, ist die besondere Vertrautheit des Lieblingsjüngers zu Christus als Entsprechung zum Verhältnis des präexistenten Logos zum Vater. Vgl. Wilkens, *Kirchenverständnis*, 77.



jeder, die und der in dieser Weise auf Christus bezogen ist, mit Paulus sprechen kann: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Die zweite Dimension ist somit jene des „Christus in uns“ und die biblische Gestalt, die sie verkörpert, ist Maria, die Mutter des Herrn, die Empfängerin Christi *par excellence*. Sie, die Christus leiblich empfangen hat, wird uns – wie sowohl Zwingli wie auch Bullinger und Calvin betonten – zum Vorbild der Empfängerin Christi im Glauben.<sup>24</sup> Denn glauben – die „göttliche Tugend“, die dieser zweiten Dimension der Christusbezogenheit entspricht – bedeutet ja, Christus an- und aufzunehmen, es bedeutet, ihn zu „erfassen“ (*comprehendere*).<sup>25</sup>

Die beiden ersten Dimensionen der Christusbezogenheit stehen in einem besonders engen Zusammenhang miteinander. Darauf deutet die Verwendung der Präposition „in“ als Bezeichnung des Christusverhältnisses in beiden Fällen hin: „Wir *in* Christus“, „Christus *in* uns“. Sie signalisiert darüber hinaus, dass diese beiden Weisen der Christusteilhabe die eschatologisch vollkommene Beständigkeit des „Bleibens“ bei und in ihm gewissermaßen vorwegnehmen. Das „Wir in Christus“ und das „Christus in uns“ blicken so auf das vollendete „Sein mit Christus“ voraus und antizipieren es. Demgegenüber erscheint die *dritte* Dimension im Raum der Christusbezogenheit eindeutig als nur für die Situation „zwischen den Zeiten“ charakteristisch und damit als eine Weise des Verhältnisses zu Christus, die auf diese „Zwischenzeit“ auch beschränkt bleibt. Denn in ihr beziehen wir uns auf Christus als den seit seiner Himmelfahrt uns Entzogenen, auf dessen Wiederkunft wir warten. Sie ist also die Dimension des „Wir zu Christus *hin*“, d.h. eine Weise der Christusbezogenheit im Modus der gespannten Erwartung und Sehnsucht, oder, wie Paulus im Brief an die Philipper schreibt, im Modus des „Sich-Ausstreckens“ nach dem, was vor uns liegt (Phil 3,13). Denn zwar sind wir Christus einverleibt und haben ihn empfangen, aber wir sind noch nicht mit ihm zusammen in seiner Herrlichkeit; wir sind noch „Läufer im Stadion“ (1Kor 9,24), die „vom Geist Gottes getrieben“ werden (Röm 8,14); wir sind zwar gerettet, aber „im Zeichen der Hoffnung“ (Röm 8,24). Wie die erste Dimension der Christusbezogenheit – „Wir in Christus“ – der Liebe entspricht und im Lieblingsjünger gleichsam verkörpert ist; wie die zweite Dimension – „Christus in uns“ – die Dimension des Glaubens ist, die in Maria ihre Verkörperung findet; so ist nun also die dritte Dimension jene der Hoffnung: „Wir zu Christus *hin*“<sup>26</sup> – wobei gerade Paulus, der unermüdliche und „getriebene“ Apostel, als deren Verkörperung gelten mag.

<sup>24</sup> Tappolet, *Marienlob*, 183f. (Calvin); 231 (Zwingli); 329f. (Bullinger).

<sup>25</sup> Bullinger, *Confessio*, 307,8 [Kap. 16]. Genau dieses „Erfassen“ des Wortes Gottes im Glauben kommt in der Antwort Mariens auf die Verkündigung des Engels zum Ausdruck: „Mir geschehe, wie du gesagt hast!“ (Lk 1,38).

<sup>26</sup> Vgl. Rehfeld, *Ontologie*, 329; 339; 347.

## Sphären und Ebenen der dreidimensionalen Christusteilhabe

Christusteilhabe ist im Anschluss an die paulinische Terminologie des „In-Christus-Seins“ als Raum mit drei Dimensionen beschrieben worden, wobei jede einer bestimmten Weise des dynamischen Verhältnisses zu Christus entspricht. Die Fruchtbarkeit dieses Modells für die Reflexion auf die Frage nach dem Verhältnis von Gebet und *metanoia* wird jedoch erst klar, wenn zwei Präzisierungen angebracht werden.

Die erste bezieht sich auf die Herkunft bzw. auf das Zustandekommen der Christusbezogenheit. Die Teilhabe an Christus ist zum einen in all ihren Dimensionen eine Gabe Gottes. Liebe zu Christus, Glaube an Christus und Hoffnung auf ihn werden im Menschen von Gott geweckt, sie sind Früchte des Heilshandelns Gottes am Menschen.<sup>27</sup> Zum anderen ist der Mensch dabei jedoch nicht bloßer Gegenstand göttlichen Handelns. Vielmehr wird er durch den Heiligen Geist ins Handeln Gottes einbezogen, er wird aktiviert und befähigt, selber zu lieben, zu glauben, zu hoffen. Er wird durch Gott nicht wie ein totes Werkzeug benutzt, sondern als ein Organ des göttlichen Tuns gebraucht.<sup>28</sup> Christusbezogenheit geschieht und existiert somit in zwei *Sphären* zugleich: jener des göttlichen und jener des menschlichen Handelns. Gerade aus ihrem Zusammentreffen ergibt sich die Teilhabe an Christus als Liebe, Glaube und Hoffnung. Zwischen den beiden Sphären besteht allerdings – analog zum Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person Christi – eine eindeutige, d.h. unumkehrbare, Hierarchie. Das göttliche Handeln ist gegenüber dem menschlichen prioritär, und zwar nicht bloß im chronologischen, sondern im qualitativen Sinn: Die göttliche Wirkungssphäre trägt und umfasst die menschliche. Gott und Mensch wirken also in der dynamischen

<sup>27</sup> Vgl. Stählin, *Bitte*, 52: „Es wird [im Neuen Testament] zwar von den ‚Werken‘ des Fleisches und den Werken der Finsternis gesprochen (Eph. 5,11), weil sich hier die eigenmächtige Aktivität des Menschen verhängnisvoll auswirkt, aber von den ‚Früchten‘ des Geistes, weil es hier im Grunde nicht der Mensch ist, der etwas tut oder macht, sondern der Geist Gottes, der auf dem Ackerfeld des menschlichen Lebens etwas wachsen und reifen lässt.“ Besonders im Evangelium nach Johannes sei „mit dem Bilde des Fruchtbringens nicht irgend ein besonderes christliches Handeln gemeint [...] (so sehr dies auch darin eingeschlossen ist), sondern die Wirklichkeit des Christseins als solche: das Wunder bleibender, völliger Verbundenheit mit dem verherrlichten Jesus, der seine Jünger auf Erden teilhaben lässt an seiner vollendeten Gemeinschaft mit Gott“ (Wilckens, *Johannes*, 239). Interessanterweise betont Wilckens, dass sich diese „Wirklichkeit des Christseins [...] in keinem Tun so dicht wie im Gebet“ äußere und vollziehe (ebd.).

<sup>28</sup> Stählin, *Bitte*, 63: „Gott handelt nicht nur an dem Menschen, sondern er handelt durch den Menschen, so dass der Mensch zum Organ (nicht bloß zum Werkzeug!) des göttlichen Tuns wird.“

Christusbezogenheit zwar zusammen, aber nicht als zwei nebeneinander bestehende und miteinander kommensurable Ursachen. Christusteilhabe ergibt sich nicht aus der Summe des Wirkens Gottes und des Menschen, sondern sie kommt zustande und entfaltet sich *ganz* in der Sphäre menschlichen Handelns und gleichzeitig *ganz* in der Sphäre göttlichen Wirkens, wobei das Verhältnis zwischen den beiden eindeutig „theonom“ ist.<sup>29</sup> In der Sprache der scholastischen Theologie würde man also sagen, dass Christusteilhabe in jeder ihrer Dimensionen der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung Resultat eines *Concursus Dei et hominis*, des Zusammenwirkens von Gott und Mensch ist, und zwar entsprechend der klassischen Form dieser Lehre, wie sie etwa bei Thomas von Aquin und später auch in der reformierten Theologie begegnet.<sup>30</sup> Die erste Präzisierung lautet somit: Christusbezogenheit in jeder ihrer Dimensionen kommt durch das Zusammenwirken von Gott und Mensch zustande und existiert deshalb immer und gleichzeitig in den beiden hierarchisch miteinander zusammenhängenden Sphären göttlicher und menschlicher Wirksamkeit.

Die zweite Präzisierung bezieht sich auf die Art und Weise, wie jede Dimension der Christusteilhabe sich entfaltet. Es ist vielleicht unvermeidlich, dass die Begriffe „Liebe“, „Glaube“ und „Hoffnung“ zunächst und spontan mit seelischen oder geistigen Vorgängen assoziiert werden. Dies kann wiederum dazu führen, dass Christusbezogenheit als etwas aufgefasst wird, was sich primär oder gar ausschließlich im Inneren des Menschen abspielt. Die paulinische Unterscheidung zwischen dem „äußeren Menschen“, der der Welt ausgeliefert und „verbraucht wird“, und dem „inneren Menschen“, der hingegen „Tag für Tag erneuert wird“ (2Kor 4,16), schiene auf den ersten Blick dieser Interpretation sogar Vorschub zu leisten. Die Christusteilhabe auf einen vermeintlich rein innerlichen und von der äußeren, leiblichen Wirklichkeit getrennten Bereich des Lebens zu beschränken, wäre jedoch ein Missverständnis pauli-

<sup>29</sup> Das asymmetrische Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wirkungssphäre bezeichnete Rudolf Bohren im Anschluss an Arnold van Ruler als „theomome Reziprozität“: Der Mensch sei *theonomes* Subjekt seiner eigenen Handlung, weil diese zugleich und ursprünglich Gottes Handlung in und mit dem Menschen sei. Vgl. Bohren, *Predigtlehre*, 76; Ders., *Dass Gott schön werde*, 69. Bohren bezog sich zwar an den genannten Stellen speziell auf das Geschehen der Wortverkündigung, seine Ausführungen lassen sich jedoch auf jede Dimension der Christusteilhabe und auf deren beiden Entfaltungsweisen (siehe unten) anwenden.

<sup>30</sup> Vgl. Milbank, *Beyond Secular Order*, 42–49; Ders., *Suspended Middle*, 94–98. Zur Rezeption dieses Modells in der klassisch-reformierten Theologie vgl. Bavink, *Dogmatics*, Bd. 2, 614: „In relation to God the secondary causes can be compared to instruments [...]; in relation to their effects and products they are causes in the true sense. [...] There is no division of labor between God and his creature, but the same effect is totally the effect of the primary cause as well as totally the effect of the proximate cause.“ Siehe auch Heppe, *Dogmatik*, 200f; 209–211; Weber, *Grundlagen*, Bd. 1, 570–572.

nischer und in seinem Gefolge allgemein christlicher Soteriologie. Christusteilhabe betrifft vielmehr den ganzen Menschen als grundsätzlich verleblichte Kreatur. Dies bedeutet, dass sich jede ihrer Dimensionen immer gleichzeitig auf der Ebene des inneren und des äußeren Lebens, auf der Ebene der Praxis nicht weniger als auf jener der inneren Haltung entfaltet.<sup>31</sup> Anders als bei den Sphären göttlichen und menschlichen Wirkens, von denen vorhin die Rede war, besteht ferner zwischen diesen Entfaltungsebenen *keine* eindeutige Hierarchie. Vielmehr stellen die Ebenen der Haltung und der Praxis jeweils zwei Seiten derselben Medaille dar. Keine hat Priorität gegenüber der anderen und jede Dimension entfaltet sich immer auf beiden Ebenen zugleich – obgleich Störungen durch äußere Faktoren dies verhindern können.

### Beten als praktische Entfaltung der Hoffnung

Wird nun die letztere Präzisierung auf die drei Dimensionen der Christusteilhabe angewandt, lassen sich sowohl innere Haltungen als auch praktische Entfaltungsweisen identifizieren, die für jede Dimension charakteristisch sind.

So bedeutet die grundlegende Dimension der Liebe zu Christus auf der Ebene der Haltung Hingabe an ihn, wobei diese Hingabe im Aufgenommen-Werden des Menschen in Christus als Glied an seinem Leib gründet. Der Hingabe an Christus korrespondiert auf der Ebene der Praxis die ebenso grundlegende und deshalb auch einmalige liturgische Handlung der Taufe, aus der Gott selbst durch die Wirkung des Heiligen Geistes das Sakrament der Eingliederung in den Leib seines Sohnes macht. Die zweite Dimension der Christusbezogenheit, der Glaube an Christus, geht mit einer Haltung einher, die als Bereitschaft oder Wille zur Aneignung Christi bzw. als „Hunger“ und „Durst“ nach Christus bezeichnet werden kann. Auf der Ebene der Praxis entsprechen dieser Dimension jene immer wieder zu vollziehenden Handlungen, die Gott in der Kraft seines Geistes in Anspruch nimmt und so ebenfalls zu Sakramenten werden lässt, d.h. zu göttlich-menschlichen Handlungen, durch die uns Christus vermittelt und so unsere Christusbezogenheit genährt und gefestigt wird:<sup>32</sup> das Hören seines in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes und die Teilnahme am Heiligen Abendmahl. Was die dritte Dimension anbelangt, die Hoffnung

<sup>31</sup> Vgl. Baschera, *Pneumatologie*, 61.

<sup>32</sup> Das klassisch-reformierte Sakramentsverständnis lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Sakramente sind göttlich-menschliche Handlungen, in denen und durch die sich Jesus Christus selbst durch die Wirkung des Heiligen Geistes den Seinen wirklich mitteilt und sich wirksam mit ihnen verbindet, sodass jede und jeder zugleich zum Glied an seinem mystischen Leib – der Kirche – wird. Vgl. Baschera, „*Sende herab*“, 113.

auf Christus, kann die für sie charakteristische Haltung als gespannte Wachsamkeit und Aufmerksamkeit oder, in paulinischer Sprache, als „Sich-Ausstrecken“ nach Christus bezeichnet werden (Phil 3,13).<sup>33</sup> Wie die mit den beiden ersten Dimensionen verbundenen Haltungen finden auch die Wachsamkeit und Aufmerksamkeit, die der Hoffnung entsprechen, ein Korrelat auf der Ebene der Praxis: das Gebet. Denn – um Formulierungen aufzunehmen, die von einem sehr frühen und von einem sehr späten Kirchenvater stammen – beten bedeutet im Grunde nichts anderes, als auf Gott zuzugehen oder im Geiste zu Gott aufzusteigen.<sup>34</sup> Das als Zugang oder Aufstieg zu Gott verstandene Gebet kann zwar verschiedene Formen annehmen: Es kann Anrufung Gottes in Bitte, Fürbitte, Lob oder Danksagung sein, oder aber auch schweigendes Warten darauf, dass Gott uns anspricht – man denke hier etwa an das Gebet des jungen Propheten Samuel: „Rede, dein Diener hört“ (1 Sam 3,10). Zentral ist jedoch immer das Moment der Zuwendung zu Gott, der Fokussierung der Aufmerksamkeit auf ihn,<sup>35</sup> indem man sich gleichsam auf ihn hin ausdehnt.<sup>36</sup> Dem Gebet liegt insofern genau dieselbe Dynamik wie der Hoffnung zugrunde und gerade deshalb liegt es auch auf der Hand, das Beten als praktische Entfaltung der dritten Dimension der Christusbezogenheit zu betrachten.<sup>37</sup>

Bevor dazu übergegangen wird, die bisherigen Ausführungen auf die Frage nach dem Zusammenhang von Buße und Gebet zu beziehen, ist allerdings

<sup>33</sup> Vgl. Rehfeld, *Ontologie*, 347.

<sup>34</sup> Die erste Formulierung, geht auf Clemens von Alexandria (gest. um 215) zurück, *Stromata*, Bd. 2, 31 [VII.7.42.1]; vgl. Budde, *Tagzeiten*, 20. Die zweite findet sich bei Johannes von Damaskos (gest. um 750), *De fide orthodoxa*, 167,2 [68; III.24].

<sup>35</sup> Bereits Euagrios Pontikos (345–399) betonte, dass Aufmerksamkeit und Gebet eng miteinander zusammenhängen. Vgl. Euagrios, *De oratione*, 366 [Kap. 149]: „Wenn du mit innerer Aufmerksamkeit [*prosoche*] das Gebet [*proseuche*] suchst, wird es dir nicht vorenthalten, denn die Aufmerksamkeit ist das Mittel, das ihm am besten den Weg bereitet. Sie musst du also pflegen.“ Simone Weil (1909–1943) betrachtete ihrerseits die Aufmerksamkeit (*attention*) gar als „Wesen des Gebetes“. Vgl. Weil, *Betrachtungen*, 52: „Das Wesen des Gebetes besteht in der Aufmerksamkeit. [...] Im Gebet richtet die Seele alle Aufmerksamkeit, deren sie fähig ist, auf Gott, und die Beschaffenheit des Gebets hängt zu einem großen Teil von der Beschaffenheit der Aufmerksamkeit ab.“ Zum Zusammenhang von Gebet und Aufmerksamkeit bei Weil siehe Heinsohn, *Konzept*, 197–204.

<sup>36</sup> Sosehr eine solche Beschreibung des Gebetsaktes formal an die stoische und neoplatonische Auffassung des „philosophischen Gebets“ erinnern mag, ist der Unterschied zwischen Letzterer und dem christlichen Gebetsverständnis zweifach: Erstens ist der Gott, zu dem sich Christinnen und Christen im Gebet wenden, ein personales, dialogisches Du, das deshalb – zweitens – die Betenden auch selber ansprechen, bewegen und inspirieren kann. Siehe dazu Beierwaltes, *Proklos*, 313–329.391–394; Peterson, *Herkunft*, passim.

<sup>37</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Bd. 3, 94 [IIa-IIae q. 17 a. 2 arg. 2]: „Petitio est spei interpretativa“. Siehe auch Koch, *Christ sein*, 68f.

noch eine Anmerkung zum Verhältnis der genannten Praxisformen zueinander nötig. Taufe, Hören des Wortes, Abendmahl und Gebet dürfen einerseits nicht voneinander isoliert werden. Vielmehr hängen sie ebenso eng miteinander zusammen, wie die Dimensionen der Christusteilhabe, deren praktische Entfaltungen sie sind. Andererseits scheint das Gebet sich in einem grundlegenden Aspekt von den anderen doch zu unterscheiden: Während traditionell der Taufe, dem Abendmahl und zum Teil auch der Wortverkündigung sakramentale Qualität zugeschrieben wird, ist das beim Gebet nicht der Fall. Die Angemessenheit dieser Unterscheidung wird allerdings zumindest relativiert, sobald man die Handlungsstruktur des Betens mit derjenigen der traditionell als Sakramente geltenden Handlungen vergleicht.<sup>38</sup> Denn es ist zwar der Mensch, der betet, aber er kann dies nur insofern tun, als Gottes Geist ihn dazu anregt und antreibt – so etwa Heinrich Bullinger im Anschluss an Röm 8,15 und Gal 4,6.<sup>39</sup> Mehr noch: Wenn wir beten, ist es unser ewiger Fürsprecher, Christus, der gleichsam durch uns hindurch betet – oder umgekehrt und diesmal mit Worten des Genfer Katechismus formuliert: „Wer betet, betet gleichsam durch den Mund Christi“.<sup>40</sup> Wie diese und ähnliche Formulierungen<sup>41</sup> verdeutlichen, sind somit Gebet und Sakramente trotz aller Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, in einem wesentlichen Aspekt doch aufs Engste miteinander verwandt: Das eine wird nicht weniger als die anderen erst durch das theonome Zusammenwirken von Gott und Mensch ermöglicht.

### Das Gebet: Umkehr im Vollzug

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Christusbezogenheit umfasst die drei Dimensionen der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, die je an den hierarchisch aufeinander bezogenen zwei Sphären göttlichen und menschlichen Handelns partizipieren und die sich je auf den beiden Ebenen der inneren Haltung und der Praxis entfalten. Keine Dimension kann von den anderen isoliert werden und auf keine kann verzichtet werden. Dennoch ist es in der dritten

<sup>38</sup> Vgl. Baschera, *Gebet als Sakrament?*, passim.

<sup>39</sup> Bullinger, *Dekaden*, Bd. 3, 208f. [V.5]; siehe auch Ders., *Galaterbrief*, 81,13–15 [zu Gal 4,6f.]: „Nunquam enim auderemus dicere: ‚Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum‘ [Mt 6,9] etc., nisi de conscientia spiritus habitantis in nobis.“ Vgl. Calvin, *Unterricht*, 567f. [III.20.5].

<sup>40</sup> Calvin, *Catechismus*, 117,19 [§ 252]: „Nam qui sic orat, tanquam ex illius [sc. Christi] ore preces concipit.“ Vgl. Barth, *Das christliche Leben*, 172f.; Boulton, „*We pray by His Mouth*“, passim.

<sup>41</sup> Siehe etwa Herbert, *Prayer* [I], 1f.: „Prayer [...] / God’s breath in man returning to his birth.“

Dimension – der Hoffnung –, dass die Vorläufigkeit und die Unvollkommenheit des Seins in Christus „zwischen den Zeiten“ besonders zum Ausdruck kommen. Wir *hoffen* auf Christus, d.h. wir leben in gespannter Erwartung „zu Christus hin“, gerade und nur weil wir noch nicht „mit Christus sind“. Hoffnung ist nur in diesem Äon ein Aspekt unserer Christusbezogenheit. Am Ende der Zeiten, wenn die Christusteilhabe vollendet werden wird, wird Hoffnung gleichsam aufhören, weil sie an ihr Ende und Ziel gekommen sein wird.

Das gleiche gilt nun aber auch für die Buße, für die *metanoia* als stets zu vollziehende Bewegung zu Christus hin. Zwar kann das gesamte „Sein in Christus“ als Ergebnis der *metanoia* betrachtet werden, das seinerseits der wiederholten *metanoia* bedarf, um weiterzubestehen. Aber wenn Hoffnung gespannte Erwartung Christi und Hinwendung zu ihm ist und wenn *metanoia* „Sinnesänderung“ zu Gott und Christus hin bedeutet, dann wird deutlich, dass insbesondere dieser dritten Dimension der Christusbezogenheit und der mit ihr verbundenen Praxis des Gebets metanoetische Qualität zukommt. Man beachte: Im Blick auf die Hinwendung zu Gott, um das Aufmerksam-Werden auf ihn zu fördern, sind das Hören auf sein Wort und die Teilhabe an seinem Tisch nicht weniger wesentlich als das Gebet. Alle drei gehören organisch zusammen wie die Dimensionen eines einzigen Raums. Und doch steht beim Hören von Gottes Wort und dem Abendmahl eher das Empfangen im Vordergrund, während beim Gebet das Sich-Öffnen für Gott und das Sich-Hinwenden zu ihm prominent sind. Das Gebet ist insofern die grundlegende Übung zur Überwindung unseres Abgelenkt-Seins von Christus und zur Festigung unserer Aufmerksamkeit auf ihn. Gebet ist *metanoia in actu*.<sup>42</sup> Es ist insofern kaum überraschend, dass seit Paulus das Gebet als die Praxis gilt, die Christinnen und Christen häufiger als alle anderen vollziehen sollten: täglich, mehrmals am Tag, gar „ohne Unterlass“ (1Thess 5,17).

Bezüglich der anfangs gestellten Frage, ob Buße lediglich als möglicher Inhalt des Gebets zu betrachten sei oder die beiden vielmehr in einem grundlegenden Sinn miteinander verbunden seien, lassen sich aus den bisherigen Ausführungen mindestens drei Schlüsse ziehen:

*Erstens* ist die Bewegung, die sich im Gebet vollzieht, nichts anderes als die Bewegung der Buße selbst: die Umkehr zu Gott und Christus hin, die im Gleichnis des verlorenen Sohnes erzählerisch dargestellt wird. Insofern ist Gebet *zweitens* nicht bloß eine Weise, in der sich Buße ausdrücken kann, sondern Gebet ist an sich Buße, weil wir uns jedes Mal, wenn wir beten, zu Gott wenden, um von ihm Weisung und Erneuerung zu empfangen. *Drittens* wird

<sup>42</sup> Vgl. Breidenbach, *Anfänger*, 369: „Das Gebet als Hinwendung zu Gott als dem Anderen [...] ist die jeweils konkrete Gestalt der Bewegung der Bekehrung, die es nur im Vollzug gibt.“

auch das sogenannte „Bußgebet“, wovon das anfangs zitierte Zürcher Gebet ein Beispiel darstellt, durch diese Erkenntnis in ein besonderes Licht gerückt. Bußgebete, d.h. Gebete, bei denen die Dimension des Bekenntnisses eigener Sündhaftigkeit im Vordergrund steht, sind eine besondere Form jener Hinwendung zu Gott, die in jedem Gebet geschieht. Dabei handelt es sich um eine wesentliche, unverzichtbare Dimension von Buße im weiteren Sinn. Denn wer bewusst und ehrlich vor Gott tritt, wird im Licht der göttlichen Majestät und Heiligkeit unvermeidlich auch den eigenen Zustand der Entfremdung von seinem Schöpfer erkennen und von dieser Erkenntnis dazu bewogen werden, seine Entfremdung von Gott, seine Sünde zu bekennen.<sup>43</sup> Dies wird er und sie allerdings nicht wie jemand tun, der um seine Rettung bangt, sondern im Bewusstsein, dass die Reue, die er empfindet, an sich schon eine Gabe Gottes ist (vgl. Röm 2,4b). Denn unsere Bewegung auf Gott zu, sei es in Bitte, Lob, Dank oder Bekenntnis, ist immer schon und stets abkünftig von Gottes Bewegung in Christus auf uns zu.

### Literaturverzeichnis

- Agricola, Johannes, *Elementa pietatis congesta*. In: Cohrs, Ferdinand (Hrsg.), *Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion*. Bd. 2. Berlin 1900, 16–83.
- Bächtold, Hans Ulrich, *Lavater, Ludwig*. In: *Historisches Lexikon der Schweiz*. Chefred. M. Jorio. Bd. 7. Basel 2008, 717.
- Barth, Karl, *Das christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4 – Fragmente aus dem Nachlass – Vorlesungen 1959–1961* (= Karl Barth Gesamtausgabe II/7). Hg. von Hans-Anton Drewes / Eberhard Jüngel. Zürich 1999.
- Baschera, Luca, *Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre*. In: *Hermeneutische Blätter* 2014/2, 79–88.
- , *Hinkehr zu Gott. „Buße“ im evangelisch-reformierten Gottesdienst* (= Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 4). Göttingen 2017.
- , *Pneumatologie in der „Confessio Helvetica Posterior“*. In: Hirzel, Martin Ernst / Mathwig, Frank (Hrsg.), *„... zu dieser dauernden Reformation berufen“*. *Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität* (= reformiert! 8). Zürich 2020, 59–76.
- , *„Sende herab deinen Heiligen Geist“*. *Zu Wilhelm Stählin's Sakraments- und Epikleseverständnis*. In: *Quatember* 84/2 (2020), 94–118.

<sup>43</sup> Vgl. Calvin, *Forme des prieres*, 18,22–27: „Seigneur Dieu, Pere eternal et tout puissant: nous confessons et reconnissons sans feinctise, devant ta sainte Maiesté, que nous sommes paovres pecheurs, conceuz et nez en iniquité et corruption: enclins à mal faire, inutiles à tout bien: et que de nostre vice, nous transgressons, sans fin et sans cesse, tes saintz commandemens.“



- Bavinck, Herman, *Reformed Dogmatics*. Hg. von John Bolt / John Vriend. 4 Bde. Grand Rapids, MI 2003–2008.
- Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (= Philosophische Abhandlungen 24). 2. Auflage. Frankfurt a.M. 1979.
- Billings, J. Todd, *Calvin, Participation, and the Gift. The Activity of Believers in Union with Christ* (= Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). Oxford 2007.
- Bohren, Rudolf, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München 1975.
- , *Predigtlehre*. 6. Auflage. Gütersloh 1993.
- Boulton, Matthew M., „We Pray by His Mouth“. Karl Barth, Erving Goffman, and a Theology of Invocation. In: *Modern Theology* 17/1 (2001), 67–83.
- Breidenbach, Johanna, *Nur für Anfänger. Das Gebet zwischen vager Geste und bestimmtem Geist*. In: Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hrsg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*. Ostfildern 2019, 347–372.
- Budde, Achim, *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung* (= *Praktische Theologie heute* 96). Stuttgart 2013.
- Bullinger, Heinrich, *Confessio Helvetica Posterior*. Hg. von Emidio Campi. In: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Hg. von Heiner Faulenbach et al. Bd. 2/2: 1562–1569. Neukirchen-Vluyn 2009, 268–345.
- , *Dekaden* (= Heinrich Bullinger Schriften 3–5). 3 Bde. Hg. von Emidio Campi et al. Zürich 2006.
- , *Kommentar zum Galaterbrief*. In: *Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Gal – Eph – Phil – Kol* (= Heinrich Bullinger theologische Schriften 7). Hg. von Luca Baschera. Zürich 2014, 11–124.
- , *Kommentar zum ersten Johannesbrief*. In: *Heinrich Bullinger Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Hebräerbrief – Katholische Briefe* (= Heinrich Bullinger theologische Schriften 9). Hg. von Luca Baschera. Zürich 2019, 309–370.
- Calvin, Johannes, *Catechismus ecclesiae Genevensis*. In: *Joannis Calvini opera selecta*. Hg. von Peter Barth et al. Bd. 2. München 1952, 72–151.
- , *Forme des prieres et chantz ecclesiastiques*. In: *Joannis Calvini opera selecta*. Hg. von Peter Barth et al. Bd. 2. München 1952, 11–58.
- , *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis*. Übers. von Otto Weber. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn 1986.
- Clemens von Alexandria, *Stromata* (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 15 / 17). 2. Bde. Hg. von Otto Stählin. Leipzig 1906 / 1909.
- Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 40. Auflage. Freiburg i.Br. 2005.
- Euagrios Pontikos, *De oratione – Chapitres sur la prière* (= Sources chrétiennes 589). Hg. von Paul Géhin. Paris 2017.

- Heinsohn, Nina, *Simone Weils Konzept der „attention“*. *Religionsphilosophische und systematisch-theologische Studien* (= Religion in Philosophy and Theology 97). Tübingen 2018.
- Heppe, Heinrich, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn 1958.
- Herbert, George, *Prayer (I)*. In: Ders., *The Complete English Works*. Hg. von Ann Pasternak Slater. New York 1995, 49.
- Johannes von Damaskos, *De fide orthodoxa* (= Patristische Texte und Studien 12). Hg. von Bonifatius Kotter. Berlin / New York 1973.
- Klaus, Bernhard, *Die Rüstgebete*. In: Müller, Karl Ferdinand / Blankenburg, Walter (Hrsg.), *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*. Bd. 2: Gestalt und Formen des Evangelischen Gottesdienstes – Der Hauptgottesdienst. Kassel 1955, 523–567.
- Koch, Kurt Cardinal, *Christ sein ist schön. Meditationen über die Herzmitte des christlichen Glaubens*, Heiligenkreuz 2020.
- Lactantius, L. Caelius Firmianus, *Divinae institutiones* (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 19/1–2). Hg. von Samuel Brandt / Georg Laubmann. Wien 1890.
- Lavater, Ludwig, *De ritibus et institutis ecclesiae Tigurinae*. Zürich 1559.
- Lavater, Ludwig / Ott, Johann Baptist, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche*. Hg. von Gottfried Albert Keller. Zürich 1987.
- Luther, Martin, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517)*. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 1. Weimar 1884, 233–238.
- , *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute (1518)*. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 1. Weimar 1884, 525–628.
- Milbank, John, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People* (= Illuminations: Theory & Religion). Chichester 2013.
- , *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*. 2. Auflage. Grand Rapids, MI / Cambridge 2014.
- Peterson, Erik, *Herkunft und Bedeutung der „Monos pros monon“-Formel bei Plotin*. In: *Philologus* 88 (1933), 30–41.
- Rehfeld, Emmanuel L., *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament – 2. Reihe 326). Tübingen 2012.
- Stählin, Wilhelm, *Die Bitte um den Heiligen Geist*. Stuttgart 1969.
- Tappolet, Walter, *Das Marienlob der Reformatoren*. Tübingen 1962.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*. 5 Bde. Turin 1922.
- Weber, Otto, *Grundlagen der Dogmatik*. 2 Bde. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn 1972.
- Weil, Simone, *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe*. In: Dies., *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophie*. Hg. von Friedhelm Kemp. Zürich / Düsseldorf 1998, 52–62.

Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes* (= Das Neue Testament Deutsch 4). 18. Auflage. Göttingen 2000.

- , *Zum Kirchenverständnis der johanneischen Schriften*. In: Ders., *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 200). Göttingen 2003, 56–88.

# Gebet und Ökumene als „Verlustgeschäfte“

*Frère Richard*

Weil sie Themen des Lebens sind, sind Verlust und Enttäuschung auch biblische Themen. Mit dem babylonischen Exil verlor das Volk Gottes sein Land, seinen Tempel und seinen König. Gerechte verloren Hab und Gut, Hiob auch seine Angehörigen und seine Gesundheit. Die Emmausjünger waren zutiefst enttäuscht, dass auch mit Jesus die Erlösung Israels gescheitert war. Stephanus verlor wegen seines mutigen Bekenntnisses sein Leben.

Ein altes Gebet und eine neuere Rede stehen hinter dem Titel *Gebet und Ökumene als „Verlustgeschäft“*. Das Bruder-Klaus-Gebet ist bekannt: „Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu dir. Mein Herr und mein Gott, gib alles mir, was mich fördert zu dir. Mein Herr und mein Gott, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir.“ In Taizé singen wir es seit 2017. Brüder haben es im Hinblick auf das europäische Treffen vertont, das zum Jahreswechsel 2017/2018 zwanzigtausend junge Menschen aus ganz Europa und darüber hinaus in Basel und Umgebung versammelte. Die neuere Rede hielt Papst Franziskus am 21. Juni 2018 in Genf. Er besuchte den 1948 gegründeten Weltrat der Kirchen anlässlich der Feiern zu seinem siebzigjährigen Bestehen. Verschiedene Kirchenverantwortliche reisten in jenem Jahr nach Genf. Der Bischof von Rom nannte während seines Besuches die Ökumene „ein großes Verlustgeschäft“.<sup>1</sup>

## Die Ökumene als großes Verlustgeschäft

Das „Verlustgeschäft Ökumene“ schaffte es in den Titel des einen oder anderen Medienberichts, hat aber noch nicht die verdiente Beachtung gefunden. Das mag daran liegen, dass diese Charakterisierung der Ökumene nicht gerade den Erwartungen an eine Jubiläumsrede entspricht. Dazu kommt, dass niemand alles aufnehmen und sich merken kann, was Kirchenverantwortliche sagen. Ich wurde hellhörig, weil mich die Rede vom „Verlustgeschäft“ an die Suche nach Einheit der Kirche in Taizé erinnerte.

Was soll die Behauptung: „Die Ökumene ist ein großes Verlustgeschäft“? Ist sie die ernüchternde Feststellung, dass die ökumenischen Bemühungen nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/june/documents/papa-francesco\\_20180621\\_preghiera-ecumenica-ginevra.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_preghiera-ecumenica-ginevra.html) (online eingesehen am 22.7.2020).

viel gebracht haben? Eine Aufforderung, sich weitere Mühen zu ersparen und das Verlustgeschäft einzustellen? Franziskus ist, wie er selbst manchmal sagt, *un po' furbo* – ein unübersetzbare Wort, dessen Bedeutung zwischen klug, verschmitzt und listig schwankt. Er ist kein Pessimist, im Gegenteil. Er ist aber auch kein naiver Optimist. Er provoziert mitunter ein wenig, um auf etwas hinzuweisen, das nicht in Ordnung ist, und eine Sache in Bewegung zu bringen. In Genf klagte Franziskus über Versagen in der Ökumene, aber mit Humor. Er begnügte sich nicht mit erneuten Appellen, die ohnehin schnell verhallen. Er will das „große Verlustgeschäft“ der Ökumene nicht einstellen. Er rückt es mit feiner Ironie in das Licht des Evangeliums. Wenn sich Ökumene mit Begegnungen, Versammlungen und Texten begnügt, die alles beim Alten lassen, ist sie uninteressant. Aber doppelsinnig meinte der Papst mit dem „großen Verlustgeschäft“ auch eine gute Sache, einen, wie er sagte, „dem Evangelium gemäßen Verlust“. Er kommentierte den Abschnitt aus Galater 5 über das Leben „nach dem Fleisch“ und das Leben „nach dem Geist“. Das „Leben nach dem Fleisch“ bestehe darin, auf Eigeninteressen zu beharren, das Leben „nach dem Geist“ darin, Jesus nachzufolgen. In diesem Zusammenhang sagte er:

„Die Ökumene ist ‚ein großes Verlustgeschäft‘. Aber es handelt sich um einen dem Evangelium gemäßen Verlust entsprechend der von Jesus vorgezeichneten Spur: ‚Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten‘ (Lk 9,24). Das Eigene zu retten bedeutet, im Fleisch zu wandeln; sich in der Nachfolge Jesu zu verlieren bedeutet, im Geist zu wandeln.“<sup>2</sup>

Überraschend im Rahmen einer ökumenischen Feier ist das Zitat: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten.“ Es bewirkt einen Perspektivwechsel. Es zwingt dazu, gewohnte und bequeme Wege zu verlassen. Bei ökumenischen Anlässen ist es gang und gäbe, das Gebet Jesu „Lass alle eins sein“ oder eine Ermahnung des Apostels Paulus zur Einmütigkeit zu zitieren. Franziskus durchbrach die ökumenische Routine und stellte ein Wort Jesu in die Mitte, das kaum jemand erwartet hatte. Jesus lebte, was er lehrte. Er versuchte nicht, sein Leben zu retten. Er hielt nicht an seiner göttlichen Gestalt fest, er entäußerte sich. Er verlor sich selbst. Er gab am Kreuz seinen Geist auf. Der Ausdruck ist so sehr in den Sprachgebrauch übergegangen, dass die johanneische Ironie leicht überhört wird: indem Jesus seinen Geist aufgab, gab er den heiligen Geist. Seither heißt „sich selbst in der Nachfolge Jesu verlieren“ leben nach dem Geist.

---

<sup>2</sup> Vgl. Ebd.

Die Rede des Papstes erinnert an Gedanken und Notizen von Frère Roger. Er kam 25jährig im August 1940 in das unscheinbare Dorf Taizé, weil er einen Ruf zum gemeinsamen Leben spürte. Die monastische Berufung verstanden er und seine Brüder von Anfang an auch als Leben für die Einheit der Christen. In der Regel von Taizé, die er 1952 verfasste, heißt es: „Habe eine Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi“.<sup>3</sup> Die Regel von Taizé ist ein Kleinod, nicht nur von uns Brüdern gelesen und geschätzt. Doch schon zehn Jahre später schrieb Frère Roger: „So wichtig die ‚Regel‘ für unser Leben auch sein mag, sie hat den Charakter des Provisorischen – bis zu dem Tag, an dem sie vielleicht verschwinden muss: denn die Einheit bedeutet in gewisser Weise sich selbst zu sterben.“<sup>4</sup> Wir leben bis heute nach der von Frère Roger mehrmals überarbeiteten und in „Die Quellen von Taizé“ umbenannten Regel. Die Frage ist bemerkenswert, ob die Einheit der Christen dazu führen oder sogar voraussetzen könnte, dass Taizé verliert, was seine Identität ausmacht. In seinem Buch *Dynamik des Vorläufigen*, zählte Frère Roger neben der Regel auch die damalige Liturgie von Taizé zu dem, was vielleicht am Tag der sichtbaren Einheit verschwinden muss.<sup>5</sup> 1969 trat der erste katholische Bruder in die *Communauté* ein. Die zunehmende Verschiedenheit unter den Brüdern verlangte eine wachsende Bereitschaft, sich selbst in der Nachfolge Jesu zu verlieren. Frère Roger sagte beim Bruderrat im September jenes Jahres:

„Die Einmütigkeit hat für jeden von uns ihren Preis. Zu beten: ‚Gott ist meine Zuflucht‘ (Ps 62,8) und mit Paulus zu sprechen: ‚Um Christi willen habe ich alles verloren‘ (Phil 3,7–8), ist keine Selbstverständlichkeit. Es ist nicht leicht, bei Gott allein Zuflucht zu nehmen, die Besonderheiten zu verlieren, die uns voneinander trennen, um so zur Einmütigkeit zu gelangen.“<sup>6</sup>

Der „dem Evangelium gemäße Verlust“ im Hinblick auf die Einheit fällt keineswegs leicht. Frère Roger führte nicht das von Papst Franziskus in Genf zitierte Jesuswort, sondern zwei andere Bibelstellen an. Der Vers aus Psalm 62: „Gott ist meine Zuflucht“<sup>7</sup> bedeutet nicht sanften Trost, sondern Gott als *einzig* Zuflucht. Vom Verlust schreibt Paulus im Philipperbrief: „Um Christi willen

<sup>3</sup> Frère Roger, *Grundlagen*, 79.

<sup>4</sup> Ebd. 103.

<sup>5</sup> Frère Roger, *Dynamique*, 80.

<sup>6</sup> Frère Roger, *Lutte*, 95 (Eigene Übersetzung). Originaltext: „Cette unanimité coûte à chacun de nous. Prier mon ‚abri c’est Dieu‘, répéter avec saint Paul ‚pour Dieu, j’ai accepté de tout perdre‘, cela ne va pas de soi. Il n’est pas évident d’accepter de n’avoir d’abri qu’en Dieu, de perdre les particularismes qui nous séparent les uns des autres, en vue de marcher vers l’unanimité.“

<sup>7</sup> Biblische Zitate sind in der Regel der *Zürcherbibel* entnommen.

habe ich alles verloren.“ Das hier mit „verlieren“ übersetzte Wort bedeutet auch „Schaden nehmen“. Paulus erlitt um Christi willen einen Schaden, einen Identitätsverlust. Im 1. Korintherbrief bekennt er: „Allen bin ich alles geworden“. Er war ein eifriger, frommer Jude, aber wurde auch den Heiden ein Heide und den Gesetzlosen ein Gesetzloser (vgl. 1Kor 9,19–22). Frère Roger konfrontierte die Brüder mit der Perspektive, „die Besonderheiten zu verlieren, die uns voneinander trennen“. Ich habe gezögert, das französische Wort „particularismes“ mit „Besonderheiten“ zu übersetzen, „Eigentümlichkeiten“ wäre vielleicht passender. Denn es ist ja gut, dass jede Kirche und Gemeinschaft, wie jeder einzelne Mensch, etwas *Besonderes* ist. Aber auch Gutes kann zu Eigentümlichkeiten werden, die uns voneinander trennen.

Die 2012 verstorbene kanadische Theologin Margaret O’Gara beschrieb ihre ökumenische Suche als „eine schmerzhaft Erfahrung, die einen spüren lässt, dass man die eigene Identität und den Besitz der Wahrheit verliert“.<sup>8</sup> Das ist die extreme Sprache der Mystik. Sie rückt das ökumenische Engagement ganz nah an die Gottsuche. So wird bei Johannes vom Kreuz, dem spanischen Dichter und Gottesfreund des 16. Jahrhunderts, die dunkle Nacht der Entäußerung zur lieblichen Nacht der Vereinigung. „¡Oh noche amable más que el alborada!“<sup>9</sup>, singt er im Gedicht *Noche oscura*: „O Nacht, so hold wie nimmer das Morgenrot erscheint!“

### Das Jesuswort

„Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten“ (Lk 9,24). Liegt der Schluss, der daraus zu ziehen ist, nicht auf der Hand? Ich soll, um es zu retten, mein Leben um Jesu willen verlieren. Doch so einfach ist es nicht. Wenn ich mich dafür entscheide, mein Leben zu verlieren, weil ich es retten will, gehöre ich ja gerade zu denen, von denen Jesus sagt, dass sie es verlieren werden! Denn: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren“. Das Jesuswort ist rätselhafter und paradoxer, als es auf den ersten Blick scheint. Es sagt nicht, was zu tun ist. Es lässt einen ratlos dastehen. Ich soll mein Leben weder verlieren wollen noch retten wollen. Was denn? Soll ich vielleicht überhaupt nichts wollen? Es geht in der Tat nicht um das, was ich will oder nicht will. Das rätselhafte Wort Jesu steht in einer tiefen Verbindung mit seinem Gebet in Gethsemane: „Abba, Vater, alles ist dir mög-

<sup>8</sup> O’Gara, *Dialogue*, 44 (Eigene Übersetzung). Originaltext: „[...] a painful experience in which one feels that one is losing one’s very identity and hold on the truth.“

<sup>9</sup> Jean de La Croix, *Poésies complètes*, 20.

lich. Lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Doch nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36).

Das Wort vom Lebenverlieren und -retten verweist auf die Passion. Es folgt in den Evangelien auf das Messias Bekenntnis des Petrus und unmittelbar auf die erste Leidensankündigung. Die Identität Jesu – und später auch die Identität des Petrus – ist unlöslich mit dem Kreuz verbunden. Petrus wollte Jesus vom Leidensweg abhalten, um ihn vor der radikalen Infragestellung seiner messianischen Identität zu bewahren. Kein einziges Mal wies Jesus einen Menschen so rabiat ab wie damals Petrus: „Fort mit dir, Satan, hinter mich!“ (Mk 8,33). Nach Lukas richtete sich Jesus nach dem Gespräch im engen Kreis seiner Jünger an die ganze Volksmenge, die hinter ihm herzog: „Zu *allen* aber sprach er: Wenn einer mir auf meinem Weg folgen will, verleugne er sich und nehme sein Kreuz auf sich, Tag für Tag, und so folge er mir!“ (Lk 9,23)<sup>10</sup>. Jesus ist das exakte Gegenteil eines Demagogen und Rattenfängers. Er macht klar, wie gefährlich es ist, ihn nach Jerusalem zu begleiten, und er rät davon ab. Wer mitgeht, riskiert, selbst als Verbrecher verurteilt und gekreuzigt zu werden – das ist der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks „sein Kreuz auf sich nehmen“. Wer Jesus folgt, muss sich selbst brechen, darf sich selbst nicht mehr kennen. Wie die Identität Jesu ist die Identität derer, die ihm folgen, ist eine durchkreuzte. Nach diesem harten Wort werden die meisten Jesus verlassen haben. Denjenigen aber, die geblieben sind, sagt er ein ermutigendes Wort: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es retten“. Er verteidigt sie gegen die Anfechtung. Sie sind ja nicht Menschen, die ihr Leben verlieren wollen, aber fürchten, dass ihnen genau das geschehen kann. Sie hören andere oder auch ihre eigene innere Stimme spotten: „Merkst du denn nicht, wie du auf deinem Weg mit Jesus dein Leben verpfuschst?“ Das griechische Wort, das gewöhnlich mit „verlieren“ wiedergegeben wird, bedeutet auch „zu Grunde richten“. Jesus sagt ihnen zu, dass Nachfolge auch als Verlustgeschäft nicht ein Weg des Verderbens, sondern des Lebens ist.

In unseren Bibeln lesen wir: „wer sein *Leben* um meinetwillen verliert“. Diese Übersetzung ist problematisch. Sie gibt nur einen Teil der Bedeutung wieder. Wer mit Jesus geht, kann ums Leben kommen. Aber nicht nur darum geht es. Im griechischen Text steht das Wort „*psychè*“. Wenn wir *Leben* mit *Seele* ersetzen, sagt Jesus: „Wer seine Seele retten will, wird sie verlieren; wer aber seine Seele um meinetwillen verliert, wird sie retten.“ So steht es zum Beispiel in den meisten russischen Bibeln. Es geht auf einmal um Rettung oder Verlust der Seele. Und damit wird das Wort Jesus noch paradoxer: „wer sein *Seelenheil* sucht, wird es verlieren ...“ Der Evangelist Lukas weist diskret darauf hin, wie

---

<sup>10</sup> Eigene Kursivierung.



er das Wort *psychè* verstanden haben will: Er ersetzt er es im folgenden Vers mit dem Pronomen „sich selbst“. Während bei Matthäus und Markus steht: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber Schaden nimmt an seinem *Leben* [oder: seiner *Seele*]?“ (Mt 16,26; Mk 8,36), steht bei Lukas: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber *sich selbst* verliert oder Schaden nimmt?“ (Lk 9,25). Diese Beobachtung erlaubt die Übersetzung: „Wer sich selbst retten will, geht verloren; wer aber um meinetwillen sich selbst verliert, wird gerettet.“ Oder: „Wer seine Identität retten will, wird sie verlieren; wer sie aber um meinetwillen verliert, wird werden, was er ist.“

Das Johannesevangelium fügt diesem Jesuswort ein Gleichnis hinzu: „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht“ (Joh 12,24). Die Evangelien überliefern mehrere Gleichnisse von Saat und Ernte. Das bekannteste ist das vom vierfachen Ackerfeld. Es ist eine Art Prototyp aller Gleichnisse, denn Jesus sagt: „Dieses Gleichnis versteht ihr nicht? Wie wollt ihr dann die Gleichnisse überhaupt verstehen?“ (Mk 4,13). Seine Pointe besteht darin, dass der Same, der auf fruchtbaren Boden gefallen ist, alle Verluste gut macht. Denn wie viel Same auch auf dem Weg, auf steinigem Boden oder unter den Dornen verloren gehen mag: die dreißig-, sechzig- oder hundertfache Frucht steht in keinem Verhältnis zum Verlust. Das johanneische Gleichnis radikalisiert diese Pointe, indem es auf das Vermodern und Sterben des Samens fokussiert: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...“ Das bezieht sich sowohl auf das Schicksal Jesu als auch auf das seiner Jünger. Jesus ging seiner selbst verlustig. Aber er ist nicht allein geblieben. Er hat reiche Frucht gebracht, unzählbare Weizenkörner, die ihm gleichen. So werden auch alle, die sich in seiner Nachfolge verlieren, zu Menschen, an denen die reiche Frucht der Gemeinschaft wächst.

Inwiefern muss nicht nur das Weizenkorn meines Selbst, sondern auch das Weizenkorn unserer kollektiven Identitäten in die Erde fallen und sterben? Frère Roger stellte diese Frage mit seinen Überlegungen zur Vorläufigkeit der Liturgie und der Regel von Taizé. In Genf wagte der Papst, das Jesuswort vom Verlust in der Nachfolge auch auf Gemeinschaften und Kirchen anzuwenden. Er sagte, als großes Verlustgeschäft gerate die Ökumene leicht ins Feuer der Kritik, „weil man nicht zur Genüge die Interessen der eigenen Gemeinschaften schützt.“<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Vgl. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/june/documents/papa-francesco\\_20180621\\_preghiera-ecumenica-ginevra.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180621_preghiera-ecumenica-ginevra.html) (online eingesehen am 22.7.2020, Übersetzung nach dem italienischen Original leicht verändert).

## Sich im Gebet verlieren

Das Bruder-Klaus-Gebet passt zum „großen Verlustgeschäft der Ökumene“. Die Rede von Papst Franziskus in Genf kann in die Bitte münden: „Nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir“. Ohne Gebet bleibt die Ökumene bei frommen Wünschen, ausgeklügelten Theorien oder belanglosen Aktivitäten stehen. Ein nicht auf den ersten Blick offensichtlicher, aber wesentlicher Aspekt des Gebets ist der Verlust. Beten ist wie die Ökumene ein „dem Evangelium gemäßes Verlustgeschäft“.

Wer betet, verliert Zeit. In jedem Kloster, in jeder Kommunität unterbricht das gemeinsame Gebet den Tagesablauf, Arbeit und Ruhe. In Klöstern der Ostkirchen werden zu gewissen Zeiten im Kirchenjahr die Stunden des Gebets sogar länger als die Arbeitsstunden. Auch wer allein in der Stille betet, verliert Zeit. Paulus schreibt: „Betet ohne Unterlass!“ (1Thess 5,17). Schon früh stellten Christen die Frage, ob dieses Gebot überhaupt erfüllbar sei. Origenes, der große christliche Denker der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, kam zum Schluss, dies sei nur möglich, wenn das ganze Leben „ein einziges, großes, zusammenhängendes Gebet“ wird. Ist das ganze Leben Gebet, bedeutet Beten natürlich keinen Zeitverlust. Für Origenes aber war klar, dass es ohne feste Gebetszeiten nicht geht. Er schreibt, ein Teil des großen Gebets, welches das christliche Leben ist, sei das, „was man gewöhnlich Gebet nennt, und das nicht seltener als dreimal an jedem Tage verrichtet werden muss. Dies erhellt aus dem Bericht über Daniel, der trotz der großen ihm drohenden Gefahr dreimal am Tag betete (vgl. Dan 6,11).“<sup>12</sup> Jesus betete überall und zu jeder Zeit. Er betete gewiss aber auch zu den drei herkömmlichen Gebetszeiten des Tages. So hielten es seine Jünger, wie die Apostelgeschichte bezeugt. Petrus und Johannes gingen „zur neunten Stunde“, zur festgesetzten Zeit um 3 Uhr nachmittags, in den Jerusalemer Tempel zum Gebet (vgl. Apg 3,1). Wir können zu jeder Zeit und überall beten – bei der Arbeit, beim Essen und Trinken, unterwegs und sogar im Schlaf. Und doch brauchen wir auch das Gebet zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten, für das wir alles stehen und liegen lassen. Vor ein paar Jahren kam eine kleine Gruppe aus Istanbul nach Taizé, afrikanische Studierende und zwei junge türkische Frauen. Gegen Ende der Woche fragte ich sie nach ihren Eindrücken. Eine der Frauen erzählte, als sie Christin geworden sei, sei es für sie eine Befreiung gewesen, nicht mehr fünfmal am Tag zu festen Zeiten beten zu müssen. Jetzt aber habe sie wiederentdeckt, wie gut es ist, dass die Glocken dreimal am Tag in die Kirche rufen. Beim Beten verlieren wir Zeit, aber nicht nur. Der Anfang des Bruder-Klaus-Gebets lautet: „Nimm alles von mir, was mich hindert zu dir.“

<sup>12</sup> Origenes, *De oratione*. XII, hier: 43f.

Wir bitten Gott, uns etwas zu nehmen. Was soll Gott uns denn wegnehmen? Gewiss unsere Ängste und Sorgen, unsere Verfehlungen und Sünden. Aber kann uns nicht auch Gutes von Gott fernhalten? Beim Beten können wir auch Wertvolles verlieren, das uns auf dem Weg zu Gott hindert.

Darauf folgt die Bitte um gute Gaben: „Gib alles mir, was mich fördert zu dir.“ Jesus selbst hat uns gelehrt, um unser tägliches Brot zu bitten. Mit den Psalmen bitten wir um Rettung aus Gefahr, um Frieden und um die Lebensfreude, ohne die kein Geschöpf seinen Platz in der Welt findet. Aber haben wir nicht alle auch schon die Erfahrung gemacht, dass eine Schwierigkeit, eine Anfechtung, ja sogar Konflikte uns näher zu Gott und in tiefere Gemeinschaft miteinander bringen? Wenn wir beten: „Gib alles mir, was mich fördert zu dir“, bitten wir möglicherweise auch darum. „Nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir.“ Das Gebet wird von der Bitte um Gaben zur Bitte, selbst Gabe zu werden: „Gib mich ganz zu eigen dir.“ Wer so betet, verliert sich selbst. An ihm bewahrt sich: wer sich selbst um Jesu willen verliert, wird sein Leben retten.

Es ist, als hätte Paulus so gebetet. Er verlor sich selbst. Er schreibt im Brief an die Galater: „Mit Christus bin ich ein Gekreuzigter. Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19–20). Paulus erlitt einen schmerzhaften Verlust. Nach Paul Ricœur kennzeichnet „der Schmerz am Verlust der jüdischen Identität“, „der Schmerz des Orientierungsverlusts eines zelotischen Juden“ die paulinische Subjektivität.<sup>13</sup> Der Verlust seiner selbst an Christus machte Paulus zu einem noch dramatischeren Identitätsverlust bereit. Ricœur zitiert die bewegende Stelle im neunten Kapitel des Römerbriefs: „Ja, ich wünschte, selber verflucht und von Christus getrennt zu sein, anstelle meiner Geschwister, die zum gleichen Volk gehören“ (Röm 9,3). Paulus, dessen Leben Christus geworden ist, hält auch an dieser seiner neuen Identität nicht fest. „Ich wünschte“ meint keinen unverbindlichen Wunsch. Das Wort „*euchomai*“, das hier steht, bedeutet normalerweise das ernsthafte Gebet. Ricœur kommentiert:

„Dieser Wunsch, verflucht zu sein, ist umwerfend! Durch eine Art umgekehrten Schwur bestätigt er das Eingeständnis des Identitätsverlustes aufgrund des Opfers eines Teils des Erbes: ‚Verflucht [...] anstelle meiner Geschwister, die [...] die Verheißungen haben, die die Väter haben! Aber das ist das gesamte jüdische Erbe!‘“<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Ricœur, *Paul*, 106; 108 (Eigene Übersetzung). Originaltext: „la douleur même de la perte d'identité juive, la douleur de la perte de ses repères de juif zélote“.

<sup>14</sup> Ebd. 106 (Eigene Übersetzung). Originaltext: „Ce souhait d'être anathème est stupéfiant. Il consacre par une sorte de serment inversé l'aveu de la perte d'identité résultant du sacrifice d'une part de l'héritage: ‚Anathème [...] pour mes frères [...] à qui appartiennent [...] les promesses et aussi les patriarches! Mais c'est tout l'héritage juif!‘“

Paulus hatte um Christi einen Teil seines jüdischen Erbes verloren, und ist jetzt sogar bereit, das Wertvollste, seine neue Identität des Einsseins mit Christus, zugunsten seines Volkes zu verlieren. Das ist wiederum die extreme Sprache der Mystik. Paradoxerweise würde der Fluch, von Christus getrennt zu sein, Paulus Christus gerade ähnlich machen. Denn der Gekreuzigte war ja nach dem Galaterbrief ein „Verfluchter“ (vgl. Gal 3,13). Paulus will „gleichgestaltet werden seinem Tod“, wie er im Brief an die Philipper schreibt, „in der Hoffnung, zur Auferstehung von den Toten zu gelangen“ (Phil 3,10–11).

Sich in der Nachfolge Jesu und im Gebet an Gott zu verlieren, ist so ernsthaft und manchmal schmerzhaft wie das Gebet Jesu in Gethsemane. Aber es ist Leben und Wandeln nach dem Geist. Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte und vieles mehr (vgl. Gal 5,22–23), Freude auf jeden Fall schon an zweiter Stelle. Zutiefst in jedem Gebet ist Freude, weil ohne den Beistand des Heiligen Geistes, der ihre Quelle ist, gar niemand beten würde. Beten heißt deshalb immer auch, „die Freude wichtiger nehmen als sich selbst“, „*préférer la joie à soi*“, wie Pierre Ganne mit französischer Eleganz sagte.<sup>15</sup> Beten kann gefährlich werden, man kann dabei viel verlieren, vielleicht sich selbst. Was bedeutet das nicht nur für jeden Einzelnen, sondern auch für die Kirchen? Werden sie es wagen, beim gemeinsamen Beten Zeit zu verlieren? Können sich auch Gemeinschaften und Kirchen in der Nachfolge Jesu um der Einheit willen auf Identitätsverluste einlassen? Was heißt es, die Freude wichtiger zu nehmen als sich selbst? Im Glauben und Beten verlieren wir uns selbst an Gott, in der Liebe und der Barmherzigkeit aneinander. Mögen wir die Freude, Gott und einander zu gehören, wichtiger nehmen als unsere Eigenheiten.

## Literaturverzeichnis

- Origenes, *Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium* (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 48). Aus dem Griechischen übers. von Paul Koetschau. München 1926.
- Ganne, Pierre, *Claudel, humour, joie et liberté*. Paris 1966.
- Jean de La Croix, *Poésies complètes, Édition bilingue*. Paris 1983.
- O’Gara, Margaret, *Ecumenical Dialogue as a Process of Personal Transformation*. In: Vertin, Michael (Hrsg.), *No Turning Back: The Future of Ecumenism*. Collegeville, Minnesota 2014, 42–57.
- Ricœur, Paul, *Paul apôtre. Proclamation et argumentation*. In: *Esprit* 292 (2003), 5–112.

<sup>15</sup> Ganne, *Claudel*, 38.

Taizé, Frère Roger, *Die Grundlagen der Gemeinschaft von Taizé* (= Gesammelte Schriften von Frère Roger 1). Freiburg 2016.

—, *Dynamique du provisoire. À l'écoute des nouvelles générations, 1962–1968* (= Les écrits de Frère Roger 4). Taizé 2014.

—, *Lutte et contemplation. Vers le concile des jeunes, 1966–1972* (= Les écrits de Frère Roger 5). Taizé 2015.

## „Dem Werden von Ekklesia dienen“ Zur Entstehung christlicher Gemeinschaft aus der Gottesliebe

*Andreas Steingruber*

Das Wort „Kirche“ ist vieldeutig und unpräzise. Man kann damit ein Gebäude, in dem regelmäßig Gottesdienste stattfinden, eine lokale Versammlung von Gläubigen, eine bestimmte Konfession oder auch das Bekenntnis zur Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*) bezeichnen. Zudem sind Wörter nicht nur Träger verschiedener Bedeutungen; sie transportieren häufig auch eine gewisse „Stimmung“.<sup>1</sup> Auf dieser Ebene löst der Begriff „Kirche“ heutzutage, wenn nicht gerade negative Gefühle, so doch mindestens eine ambivalente Stimmung aus: ist „Kirche“ nicht ein Überbleibsel aus der Vergangenheit? Ein Auslaufmodell in unserem säkularen Zeitalter? Ein Randphänomen für spirituell Interessierte? Viele Menschen sehen die Kirche als antiquierte, träge, dem gesellschaftlichen Wandel hinterherhinkende Institution – ganz abgesehen von den medialen Berichten über Austrittswellen, Machtmissbrauch oder sexuelle Übergriffe. Anders verhält es sich mit dem Begriff „Gemeinschaft“. Gemeinschaft sei, so der Soziologe Zygmunt Baumann, vielmehr mit positiven Gefühlen konnotiert; mit Wärme, Behaglichkeit und Schutz. Gemeinschaft schütze das Individuum vor den Zwängen und Kalkülen einer kalten und berechnenden Gesellschaft. Denn in Gemeinschaft erführen wir Sicherheit, könnten uns gegenseitig vertrauen und auf den guten Willen anderer zählen. Bauman schreibt:

„Wer wollte nicht unter freundlichen und wohlwollenden Menschen leben, denen er vertrauen kann? Gerade für uns – die wir nun einmal in unbarmherzigen Zeiten leben, Zeiten des Wettbewerbs, in denen man dem anderen stets um eine Nasenlänge voraus sein muss, in denen sich keiner in die Karten schauen lässt und niemand einem zur Seite springt, in denen Hilferufe mit der Mahnung beantwortet werden, sich gefälligst selbst zu helfen, und in denen einem nur noch die Banken Kredit geben, und selbst sie nur in ihren Werbespots, nicht in ihren Filialen – klingt das Wort ‚Gemeinschaft‘ süß. Es erinnert uns an all das, was wir vermissen, an die Sicherheit, die Zuversicht und das Vertrauen, das wir entbehren.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Baumann, *Gemeinschaften*, 7; Gertenbach / Laux / Rosa / Strecker, *Theorien der Gemeinschaft*, 9f.

<sup>2</sup> Baumann, *Gemeinschaften*, 9.

Gemeinschaft ist ein Aspekt davon, was – wie Ernst Bloch es beschreibt – „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“<sup>3</sup> Gemeinschaft entfaltet etwas, das uns fehlt oder abhandengekommen ist, ein soziales Ideal, oder gar eine Utopie – eine zukünftige Realität bzw. ein Ort, der so noch nicht ist (U-topie = οὐτόπος = Nicht-Ort). Mit dem Wort „Gemeinschaft“ rühren wir an eine Ursehnsucht des Menschen und sprechen von einer Welt, die sich doch immer wieder von der unsrigen unterscheidet.<sup>4</sup>

In dieser Spannung zwischen einer romantischen Wunschvorstellung von Gemeinschaft und der vielerorts rauen Wirklichkeit des Kirche-Seins leben wir. Wie gehen wir mit dieser Spannung um und wie entsteht kirchliche Gemeinschaft? Was können wir als Gläubige zum Aufbau von solchen Gemeinschaften beitragen und was gilt es zu beachten? Diesen Fragen soll in den nachfolgenden Ausführungen skizzenhaft nachgegangen werden.

### Von der (Un-)Möglichkeit eine kirchliche Gemeinschaft zu bauen

Reformprozesse der Kirche haben derzeit Hochkonjunktur. Dies spiegelt sich auch in der Flut an neuveröffentlichten kirchlichen Publikationen wider, die nicht zuletzt mit klugen Managementstrategien am „Image“ der Kirche zu basteln versuchen. Doch *Gemeinschaft* lässt sich weder durch strategische Konzeptarbeit noch durch pastorale Kompetenz vollenden: „wenn nicht der Herr das Haus baut, mühen sich umsonst, die daran bauen“ (Ps 127,1). Der Zürcher Theologe für Praktische Theologie, Ralph Kunz, folgert: „Wir sind von Haus aus gemeinschaftsunfähig, aber wünschen uns, gemeinschaftsfähig zu werden, wie wir uns auch danach sehnen, von anderen geliebt und geachtet zu werden. Weil wir nicht können, was wir wollen, müssen wir die Erfüllung unserer Wünsche theologisch [...] durchdenken.“<sup>5</sup>

Gemeinschaft können wir letztlich nicht selber machen, wir müssen sie als Gabe Gottes empfangen. Die Reformatoren wurden nicht müde, dies immer wieder zu betonen; was sich auch in der ersten Berner Reformationstheze niedergeschlagen hat: „Die heilige christliche Kirche, deren alleiniges Haupt Christus ist, ist aus dem Wort Gottes geboren.“<sup>6</sup> Eine kirchliche Gemeinschaft, wo man sich gegenseitig trägt, einander vertraut und liebt und auf diese Weise mit Christus eins wird, ist keine natürliche Sozialform wie die Familie, keine

<sup>3</sup> Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 1628.

<sup>4</sup> Vgl. Greshake, *Kirche*, 16.

<sup>5</sup> Kunz, *Soziallehren*, 57f.

<sup>6</sup> Zit. n. Sallmann / Zeindler, *Dokumente der Berner Reformation*, 39.

konstruierte Fiktion wie eine Nation, und auch kein virtuelles Netzwerk, das digitale online Plattformen anbieten können, sondern – hinsichtlich seines Ursprungs – allein Schöpfung Gottes, die aus dem Wort erwächst, das er zur Welt und zu seiner Kirche gesprochen hat.<sup>7</sup> So betont auch Emil Brunner, ein bedeutender Zürcher Theologe und Kirchenmann am Anfang des 20. Jahrhunderts: „Gemeinschaft ist dasselbe wie: Liebe. Und diese Liebe kommt allein aus dem Glauben, oder, was dasselbe ist: allein von Christus.“<sup>8</sup>

Weil Gemeinschaft etwas unverfügbares und damit menschlicher Machbarkeit entzogen ist, wird das Thema in der Praxistheorie häufig gemieden. Anstelle einer notwendigen theologischen Vertiefung ekklesiologischer Grundlagen wird in heutigen Kirchenreformdiskussionen der Fokus eher auf regionale und überregionale Aktivitäten der als Dienstleistungsbetrieb verstandenen Kirche gelegt, und zwar auf Kosten der Ortsgemeinde und damit letztlich der konkret gelebten Gemeinschaft. Nicht selten sind auch ökonomische Gründe in diesen Strukturreformen – analog zu vielen anderen verwaltungsorganisatorischen Reformen – leitend. Der Blick ins Neue Testament kann in den gegenwärtigen Diskussionen ein hilfreiches und nötiges Korrektiv sein. Für den kürzlich verstorbenen Neutestamentler Ulrich Luz war eindeutig, dass die Ortsgemeinden, lokalen Gemeinschaften und Orte kirchlichen Lebens – im Gegensatz zu regionalen Zusammenschlüssen oder Zusammenschlüssen aufgrund eines bestimmten theologischen Profils – stets *die* zentralen Repräsentanten von sichtbarer Kirche waren. Für Luz ist aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses klar: Das grundlegendste Wesensmerkmal von Kirche ist trotz der sprachlichen Vielfalt eindeutig die Gemeinschaft. Er schreibt: „Bei Paulus wird das Wort *κοινωνία* (*koinonia* = Gemeinschaft, Partnerschaft, Beziehung, Anteilhabe, Partizipation) zu einem theologisch wichtigen Begriff und bezeichnet ‚vertikal‘ Anteilhabe an Christus und ‚horizontal‘ die Gemeinschaft der Glieder der Gemeinde untereinander.“<sup>9</sup> Eine vergleichbare Bedeutung in dieser zweifachen Dimension hat der neutestamentliche Begriff *ἀγάπη* (*agape* = Liebe, Barmherzigkeit, Mitgefühl, Gnade), die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten. Zentralbegriffe wie „Liebe“ und „Gemeinschaft“, wenn sie nicht abstrakt bleiben sollen, entfalten für Christinnen und Christen ihren vollsten und konkretesten Sinn im täglichen Leben vor Ort.

Die Unmöglichkeit kirchliche Gemeinschaft gleichsam „selbst“ zu bauen und die gleichzeitige neutestamentliche Berufung „wahre Gemeinschaft“ (Apg 15; Eph 2,11–22; 1Petr 2,1–10) zu sein, bringt die Kirche – wie schon so

<sup>7</sup> Vgl. Kunz, *Soziallehren*, 58f.

<sup>8</sup> Brunner, *Unser Glaube*, 137.

<sup>9</sup> Luz, *Ortsgemeinde*, 406.



oft in ihrer über 2000-jährigen Geschichte – in ein Dilemma. Seit sich die Minderheitskirche der ersten Jahrhunderte in eine allmählich flächendeckende Volkskirche verwandelte, waren es jedoch immer wieder innovative christliche Gemeinschaftsformen, nicht zuletzt monastische Bewegungen, die zu neuen *lieux d'église* wurden und sich weder von der lähmenden Ohnmacht erstarren noch durch einen hektischen Reformaktivismus ausbrennen ließen. Vielmehr waren sie immer wieder bereit die ekklesiale Berufung des *Gemeinschaft-Seins* in ihrer jeweiligen Zeit zu umarmen und zu leben.

### Kirchliche Gemeinschaft als sakramentale Gemeinschaft

Die Kirche war zu jeder Zeit eine vielfältige Wirklichkeit. Das Neue Testament und die alte Kirche kennen deshalb eine Vielzahl von Begriffen, Bildern und Analogien, um über das Wesen der Kirche zu sprechen. Walter Kasper bemerkt dazu, dass es besser wäre hier von „Symbolen“ zu reden als von „Bildern“, „denn das Symbol ist mehr als eine Metapher, es enthält gewissermaßen, was es sagt und bezeichnet.“<sup>10</sup> Eine zentrale Wendung ist in diesem Zusammenhang die Bezeichnung der Kirche als „Volk Gottes“ (Apg 15,14; 18,10; Röm 9,25f.; 2 Kor 6,16 u.a.): Darin kommen das historische Unterwegs-Sein des Gottesvolkes sowie das Mit-uns- und Bei-uns-Sein Gottes auf diesem Weg zum Ausdruck; gleichzeitig wird auch deutlich, dass alle (Christen-)Menschen von Gott zur Gemeinschaft gerufen sind.<sup>11</sup> Es ist Gottes Absicht, sich seiner Schöpfung und damit der gesamten Menschheit in radikaler Liebe zuzuwenden, „auf dass diese als ‚Volk Gottes‘ bzw. ‚Kirche‘ ihrerseits die Antwort der Liebe geben, eine Antwort, die sich in der Liebe zum Menschenbruder und zur Menschenschwester zu konkretisieren hat.“<sup>12</sup> Solcher Gemeinschaft liegt wesensmäßig nicht nur eine innerweltlich-immanente Realität zugrunde, vielmehr ist sie in einer transzendenten Wirklichkeit verwurzelt und zeugt von ihr. Man kann in diesem Zusammenhang auch vom „Geheimnis“ (*mysterium*) bzw. der „sakramentalen Wirklichkeit“ der Kirche sprechen. Die Kirche ist – wie das Abendmahl – ein sakramentales Geheimnis, in und durch welches Gott in der Welt gegenwärtig ist und wirkt und dem wir uns nur tastend nähern kön-

<sup>10</sup> Kasper, *Kirche*, 180; das zweite Vatikanische Konzil sprach in diesem Zusammenhang von „Volk Gottes“, „Schafstall“, „Pflanzung“, „Acker Gottes“, „Weinstock“, „Bauwerk“, „Familie Gottes“, „Tempel Gottes“, „Leib Christi“ und „Braut Christi“ (vgl. LG 6).

<sup>11</sup> Vgl. Greshake, *Kirche*, 88; Kasper, *Kirche*, 184.

<sup>12</sup> Greshake, *Kirche*, 88; Greshake bezieht sich weiter auf GS 24, wo betont wird, dass Gott will, „dass alle Menschen *eine* Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung beegnen“.

nen, ohne es jemals ganz zu begreifen oder zu erfassen.<sup>13</sup> In dieser Perspektive können wir sagen: Es ist die Berufung jeder kirchlichen Gemeinschaft *Symbol*, *Werkzeug* und bis zu einem gewissen Grad *Verkörperung* Gottes zu werden, und das heißt: sakramentale Gemeinschaft zu leben.

Die Kirche als Zeichen bzw. Symbol bedeutet, dass sie dazu bestimmt ist, „von sich wegzuweisen auf den hin, der Grund und Ziel ihrer Existenz bildet“<sup>14</sup>; als Symbol verkörpert sie selbst aber immer auch schon dasjenige, worauf sie verweist: Gegenwart Gottes in der Welt. In diesem Sinn ist sie Zeugin der unbegreiflichen Liebe Gottes für die Menschen und derjenigen Liebesgemeinschaft, in welche Gott die Menschen führen will. Zugleich ist die Kirche Werkzeug zum Bewirken dieser Anliegen Gottes. Gott verwirklicht gerade durch die Kirche selbst anfänglich, klein und verborgen, worauf diese als Zeichen verweist: Gemeinschaft von Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander. Gisbert Greshake erläutert dazu:

„Denn das Heil, das der Glaube verheißt, ist weder etwas rein Übernatürlich-Jenseitiges noch etwas nur Künftiges, es ist ein Heil, das in und durch die Kirche jetzt schon in kleinen Fragmenten bzw. Vorzeichen in der Welt anbrechen soll: in Versöhnung (mit Gott und untereinander), Frieden und Einheit, in Liebe und Brüderlichkeit, in Hoffnung und Freude ...“<sup>15</sup>

Diese Qualitäten des Kirche- bzw. Gemeinschaft-Seins bleiben in der Geschichte noch fragmentarisch. Zwar leuchten sie, trotz allen Herausforderungen und Unzulänglichkeiten, durch die verschiedenen Zeiten und Epochen immer wieder auf, dennoch sind sie nicht mit einer bestimmten menschlichen Institution vollumfänglich identifizierbar. Die Sozialgestalt von Kirche kann und muss sich in den jeweiligen Zeiten entsprechend anpassen und verändern, aber ihre Berufung, sakramentale Gemeinschaft zu sein, bleibt bestehen. Für Emil Brunner bedeutete dies, dass keine Kirche bzw. keine kirchliche Gemeinschaft jemals „wahre Ekklesia“ im neutestamentlichen Sinn sein kann: *Gottes-*

<sup>13</sup> Im klassisch reformierten Sakramentsverständnis handelt es sich hierbei um „göttlich-menschliche Handlungen, in denen und durch die sich Jesus Christus selbst durch die Wirkung des Heiligen Geistes den Seinen wirklich mitteilt und sich wirksam mit ihnen verbindet, sodass jede und jeder zugleich zum Glied an seinem mystischen Leib – der Kirche – wird“ (vgl. Baschera, *Heiligen Geist*, 113). Vgl. auch den Beitrag von Luca Baschera in diesem Band, S. XX–XY. Ähnlich wird dies auch in der dritten These der *Barmer Theologischen Erklärung* der Bekennenden Kirche von 1934 ausgedrückt: „Die Kirche ist die Gemeinschaft von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt.“

<sup>14</sup> Greshake, *Kirche*, 90.

<sup>15</sup> Ebd. 90f.

*gemeinschaft durch Jesus Christus und in ihr begründete Menschengemeinschaft.* Vielmehr haben diese Gemeinschaften und Institutionen die Aufgabe „dem Werden von Ekklesia zu dienen, und – das ist ein durchaus nicht selbstverständliches Minimum – es nicht zu hindern.“<sup>16</sup>

### Dem Werden von Ekklesia dienen

Was also können wir als Gläubige zum Aufbau von kirchlichen Gemeinschaften beitragen bzw. was gilt es zu beachten? Reformbewegungen innerhalb der Kirche und damit Bestrebungen sich am Ursprünglichen zu orientieren prägen die Kirche seit ihren Anfängen.<sup>17</sup> Während diese Bewegungen sich in der Spätantike und anfangs des Mittelalters stärker im Kontext des abendländischen Mönchtums abspielten,<sup>18</sup> erhielten die Begriffe „reformare“ bzw. „reformatio“ erst im Mittelalter eine deutlich ekklesiologische Konnotation. Immer wieder haben bedeutende Theologinnen und Theologen von der Kirche (und damit von allen Gläubigen) die Bereitschaft gefordert, die Einheit und Erneuerung von Kirche zu suchen. So auch Karl Barth:

„Wo die Kirche nicht in Erneuerung, nicht in [...] Reformation existierte, wo es ihr nicht wesentlich wäre, in Erneuerung zu leben und zu wirken, da wäre sie gar nicht Kirche, nicht das Volk Gottes. Sie ist das Volk Gottes *in continua conversione* und als *renovatione*, als *ecclesia semper reformanda* in dauernder Umkehr zu ihrem Herrn und Ursprung.“<sup>19</sup>

Für eine Kirche, die zur ständigen „Umkehr“ berufen ist, gilt es jedoch auch vorwärts zu schauen und sich an der zukünftigen vollendeten Gemeinschaft der in Christus Verbundenen zu orientieren. Deshalb brauchen wir *Real-Utopien* von Kirche, die sich nicht bloß in fiktionalen und folgenlosen Visionen erschöpfen, sondern eine zukünftige Hoffnung von Gemeinschaft ausdrücken, „die sich gleichwohl aber in gegenwärtigen Widersprüchen und Aporien, Entwicklungen und positiven Tendenzen sowie in antizipierten Versuchen und Fragmenten, Wünschen und Erwartungen, Träumen und Fantasien vorwegentwirft.“<sup>20</sup> Und darin steckt die doppelte Bedeutung des *Zukünftigen*; einer-

<sup>16</sup> Brunner, *Missverständnis*, 123.

<sup>17</sup> Vgl. Campi, *Ecclesia*, 3–6.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Gregor Emmenegger und Katharina Heyden in diesem Band, S. XX–XY; ZZ–ZY.

<sup>19</sup> Barth, *Kirche*, 11.

<sup>20</sup> Greshake, *Kirche*, 16.

seits dasjenige, das „kommt“ (*adventus*) und unvorhergesehen hereinbricht sowie das, was „wird“ (*futurum*) und sich aus dem entfaltet, was hier schon bruchstückhaft angelegt ist.<sup>21</sup> Die christliche Gemeinschaft ist also ein Geschenk Gottes, etwas worum wir beten und worauf wir hoffen dürfen, denn sie ist Gemeinschaft durch Jesus Christus und in Jesus Christus.<sup>22</sup> Zugleich sind wir als Christinnen und Christen berufen Gemeinschaft zu „bauen“ und damit paradoxerweise berufen, etwas „Nicht-Machbares“ zu tun. Dabei handelt es sich um eine Art *passive* Aktivität oder *aktive* Passivität; denn „[w]er das Wort Gottes wirklich bekommen hat, kann und darf kein Privatmensch bleiben; es gibt kein Privatchristentum, außer *per defectum*.“<sup>23</sup> Bei der kirchlichen Gemeinschaft handelt es sich um eine Gemeinschaft, die zwar ihren Grund in der Ewigkeit hat, aber im Hier und Jetzt ihre Verwirklichung sucht. Die göttliche Berufung allein macht noch keine Kirche; es braucht letztlich die menschliche Glaubensantwort auf diesen Ruf. Und so kommt Emil Brunner zum Schluss:

„Kirche ist der ‚Ort‘ der Glaubensentscheidung. [...] Wie der Glaube nicht selbst das Vollendete ist, sondern die Gewissheit der kommenden Vollendung, so ist auch die Kirche das sich selbst Transzendierende, das über sich Hinausgreifende. Sie ist ganz und gar nur vom Ende her zu verstehen. In der Kirche sein heißt auf das Endziel hin gerichtet sein, in der Hoffnung des verheißenen Endgültigen leben. Darum ist sie nichts Stehendes, sondern das auf das Ende hin sich Bewegende. Sie bewegt sich auf das Endziel zu, weil sie von ihm her bewegt ist.“

In einer Zeit die von Isolation, „Social-Distancing“ und Einsamkeit geprägt ist, bedarf es dieser Bewegung hin zum Gemeinschaftlichwerden. Im Wissen, dass solche kirchliche Gemeinschaft im Diesseits unvollkommene, ja immer auch von Sünde durchwirkte Gemeinschaften sind, vermögen sie dennoch, durch das Wirken Gottes und als seine Gabe an die Menschen, Orte göttlichen Wirkens zu sein, wo Wärme, Schutz und Geborgenheit herrschen – wo Gott unter den Menschen wohnt:

„Siehe, die Wohnung Gottes bei den Menschen!  
Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein,  
und Gott selbst wird mit ihnen sein, ihr Gott.“ (Offb 21,3)<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>22</sup> Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 18–26; Brunner, *Unser Glaube*, 137.

<sup>23</sup> Brunner, *Gebot*, 515 (Eigene Hervorhebungen). Vgl. auch den Beitrag von Christine Schlieser in diesem Band, S. XX–XY.

<sup>24</sup> Biblisches Zitat wurde der *Zürcherbibel* entnommen.

## Literaturverzeichnis

### Quellen und Quellenausgaben

- Barmer „Theologische Erklärung zur gegenwertigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ (Mai 1934). In: *Kirchen- und Theologieggeschichte in Quellen – Neuzeit 2. Teil: 1870–1975* (Bd. IV/2 ausgewählt, übers. und kommentiert von Krumwiede, Hans-Walter / Greschat, Martin / Jacobs, Manfred / Lindt, Andreas. Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1986, 130–132.
- Sallmann, Martin / Zeindler, Matthias (Hrsg.), *Dokumente der Berner Reformation: Disputationthesen, Reformationsmandat und Synodus*. Zürich <sup>2</sup>2018.

### Sekundärliteratur

- Barth, Karl, *Kirche in Erneuerung*. In: ÖBFZPhTh 2 (1968), 9–18.
- Baschera, Luca, „Sende herab deinen Heiligen Geist“. Zu Wilhelm Stähelins Sakraments- und Epikleseverständnis. In: Quat. 84/2 (2020), 94–118.
- Baumann, Zygmunt, *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*. Frankfurt a.M. <sup>5</sup>2009.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Gemeinsames Leben*. Gütersloh <sup>32</sup>2018.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (= Werkausgabe 5). Frankfurt a.M. 1985.
- Brunner, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*. Zürich <sup>4</sup>1978.
- , *Das Missverständnis der Kirche*. Zürich <sup>3</sup>1951.
- , *Unser Glaube*. Bern 1935.
- Campi, Emidio, „Ecclesia semper reformanda“. *Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel*. In: Zwing. 37 (2010), 1–19.
- Greshake, Gisbert: *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft*. Freiburg i.Br. 2020.
- Kasper, Walter, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg i.Br. <sup>4</sup>2011.
- Kunz, Ralph, *Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche. Theologische Relecture der soziologischen Klassiker*. In: Pompe, Hans-Hermann / Oelke, Christian Alexander (Hrsg.), *Gemeinschaft der Glaubenden gestalten. Nähe und Distanz in neuen Sozialformen* (= Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD). Leipzig 2019, 21–64.
- Luz, Ulrich, *Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament*. In: EvTh 6 (2010), 404–415.
- Gertenbach, Lars / Laux, Henning / Rosa, Hartmut / Strecker, David, *Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung*. Hamburg <sup>2</sup>2018.

# Gibt es eine reformierte Spiritualität?

*Matthias Zeindler*

## Klischees

Gibt es eine reformierte Spiritualität?<sup>1</sup> Bereits diese Frage ist bezeichnend für unser Thema. Man kann sich kaum vorstellen, dass jemand einen Vortrag unter die Frage „Gibt es eine römisch-katholische“ oder „Gibt es eine orthodoxe Spiritualität?“ stellt. Bei Kirchen aus der katholischen oder der orthodoxen Tradition würde es niemandem einfallen, so zu fragen, zu deutlich liegt auf der Hand, dass es in den betreffenden Kirchen eine spezifische, auch klar identifizierbare spirituelle Praxis gibt. Bei den Reformierten ist es offenkundig anders. Dort scheint es nicht nur legitim zu sein, danach zu fragen, wie eine eigentlich reformierte Spiritualität zu umschreiben sein könnte. Es scheint sogar angezeigt, danach zu fragen, ob es das überhaupt gebe: eine reformierte Spiritualität. Auch viele Reformierte würden von sich sagen: Unser Christsein bewährt sich vor allem im Handeln. Wichtig ist nicht, was man sagt, wichtig ist, was man tut. Nicht das sonntägliche Feiern steht im Vordergrund, sondern die alltägliche Tat. Damit mag auch der typisch reformierte Vorbehalt, man möchte fast sagen: das typisch reformierte Misstrauen gegenüber dem Gottesdienstbesuch zu tun haben. Als Gemeindepfarrer hört man bei Besuchen mit schöner Regelmäßigkeit den Satz: „Herr Pfarrer, ich gehöre nicht zu denen, die jeden Sonntag in die Kirche rennen.“ Faul ist nach Ausweis eines solchen Satzes nicht daran etwas, dass man *nicht* zum Gottesdienst geht, im Gegenteil, jene, die hingehen, machen sich fast schon verdächtig. Das sind wohl die, die es nötig haben! Wie immer, sowohl aus der Außen- als auch aus der Binnenperspektive wird kaum bestritten, die Reformierten sind stark, wenn es um soziale Aktion und um gesellschaftliches Engagement geht. Mit der Feierlichkeit, mit den schönen Gottesdiensten dagegen haben sie es weniger. Die sonntägliche Feier besteht im Wesentlichen aus einer Predigt, umrahmt von ein paar Liedern und Gebeten. Weder durch die Liturgie noch durch den nüchternen Kirchenraum werden die Sinne angeregt, im reformierten Gottesdienst, so der verbreitete Eindruck, wird vor allem geredet, gehört und gedacht.

---

<sup>1</sup> Die Vortragsform ist beibehalten.

## Spiritualität

Soviel zur Themenstellung. Bevor wir uns zusammen auf den Weg machen, um die Frage nach der reformierten Spiritualität zu erkunden, eine kurze Vorbemerkung: Von Spiritualität ist heute inflationär die Rede. Auf der Suche nach einer Definition stößt man auf über hundert Varianten. Ich werde nicht versuchen, hier eine weitere hinzuzufügen. Für unsere Thematik reicht es, den Begriff in der relativen Unschärfe zu verwenden, die er nun mal hat. Beachten sollte man allerdings, welche anderen Begriffe durch denjenigen der Spiritualität in den Hintergrund gerückt oder ganz abgelöst worden sind. Kaum mehr die Rede ist heute von „Frömmigkeit“ oder „Glaubensleben“. Im Vergleich zu „Religion“ oder „Glaube“ drückt der Begriff der Spiritualität vor allem das Persönliche, Individuelle religiöser Praxis aus. Viele Menschen bezeichnen sich ausdrücklich als „nicht religiös, aber spirituell“. Auch das Selbstbestimmte schwingt in dem Begriff mit, das, was sich unterscheidet vom kirchlich vorgegebenen und Geregelter. Gleichzeitig eignet dem Spiritualitätsbegriff eine große Offenheit; der Begriff ist ein deutliches Zeichen dafür, wie vielfältig heute religiöse Ausdrucksformen sind. Ich werde im Folgenden nicht bloß in dieser Weise von Spiritualität sprechen. Wichtig ist mir mit diesen Bemerkungen, dem Phänomen näher zu kommen, dass in der Kommunikation über Religiöses heute gerade dieser Begriff von vielen als besonders hilfreich empfunden wird. Damit zurück zum Thema.

### Die Reformation – eine spirituelle Bewegung

Im Gemeindeteil der Kirchenzeitung „reformiert.“ der Stadt Bern war vor einigen Jahren ein Artikel zu lesen unter dem Titel: „Die Kirche öffnet sich für Spiritualität“.<sup>2</sup> Berichtet wurde darin von sakralem Tanz, Sitzmeditation und Trancereisen. Um diese Inhalte geht es mir hier nicht, interessant fand ich vor allem den Titel: Dass die reformierte Kirche sich für Spiritualität „öffnet“. Wieder ein Klischee: Die Reformierten haben keine Spiritualität, sie kommen erst dazu, wenn sie ihre Fenster und Türen dafür öffnen. Will man in einer reformierten Kirche mehr Spirituelles, muss dieses von außen importiert werden, und dann am besten gleich aus der Exotikabteilung. Für Spiritualität müssen die Reformierten zu fremden Quellen gehen. Gegen diese Behauptung möchte ich drei Thesen vertreten. Erstens: Die Reformation war in ihrem Zentrum

<sup>2</sup> Die Kirche öffnet sich für Spiritualität. In: reformiert. Gesamtkirchgemeinde Bern (Ausgabe Frieden/Matthäus/Paulus). Dezember (2014), 1.

eine spirituelle Bewegung. Zweitens: Die Reformierten verfügen über eigene spirituelle Quellen, auf die sie stolz sein können. Und schließlich drittens: Reformierte Spiritualität ist von ihrem Ansatz her für andere Traditionen offen.

Zur ersten These: Unbestritten war die Reformation ein Ereignis von weltgeschichtlicher Tragweite, eines, das Kirche und Politik, Kultur und Kunst tiefgreifend umgestaltete. Sie war aber all dies aufgrund ihres *theologischen* Kerns. „Die protestantische Reformation im 16. Jahrhundert“, so der emeritierte Zürcher Systematiker Ingolf Dalferth, „veränderte den Lauf der Geschichte, indem sie ein neues Verständnis von Gott und der menschlichen Existenz vor Gott eröffnete“.<sup>3</sup> Für Luther, Zwingli und Calvin ging es als Erstes um Gott, und weil es um dieses schlechthin Erste ging, dann auch um Kirche und Politik, Kultur und Kunst. Und da die Frage nach Gott nie nur eine theoretische Frage sein kann, sondern eine, die unsere gesamte Lebensgestaltung betrifft, war die Reformation in ihrem Kern ein spirituelles Ereignis. Ihre zentrale Frage war die nach der rechten Gottesverehrung. Und die Gestaltung des Gottesdienstes und der Frömmigkeit des Einzelnen deshalb ein vordringliches Thema. Dafür drei Beispiele: (1) In der ersten These zur Berner Disputation von 1528 steht, dass „die heilige christliche Kirche [...] aus dem Wort Gottes geboren“ ist. „Darin bleibt sie und hört nicht auf die Stimme eines Fremden.“<sup>4</sup> Alles christliche Leben, wird daraus gefolgert, muss deshalb auf die Bibel bezogen sein. Auch und vor allem natürlich das gottesdienstliche Leben. (2) Die zu jener Zeit dominierende Gottesdienstform, die Messe, ist aber „schriftwidrig, eine Lästerung des allerheiligsten Opfers, des Leidens und Sterbens Christi“<sup>5</sup> und gehört deshalb abgeschafft. Und schließlich (3): „Bildermachen zum Zweck der Verehrung verstößt gegen Gottes Wort des Neuen und Alten Testaments“<sup>6</sup>, deshalb haben Statuen und Gemälde im Kirchenraum keinen Platz und müssen entfernt werden. Nur kurz unterstrichen sei die Formulierung „zum Zweck der Verehrung“ – sie zeigt, dass die Ablehnung von Bildern in der Kirche bei den Reformatoren nichts mit der Geringschätzung von Kunst, mit kulturellem Banausentum, zu tun hat. Eliminiert werden die Bilder ausdrücklich nur aus dem Kirchenraum, und auch dies nicht umfassend; man denke nur an das Weltgericht über dem Eingang des Berner Münsters oder den „Himmlischen Hof“ im Chorgewölbe daselbst, beides vorreformatorische Werke. Wie schon das Bilderverbot im Alten Testament ist auch die reformatorische Bildkritik nicht ästhetisch, sondern theologisch motiviert. Sie zielt auf eine bestimmte spirituelle Praxis.

<sup>3</sup> Dalferth, *God First*, 26.

<sup>4</sup> Sallmann / Zeindler, *Dokumente*, 39.

<sup>5</sup> Ebd. 40.

<sup>6</sup> Ebd.



Der Gottesdienst war mithin der Ort, wo sich das „sola Scriptura“ (die Schrift allein) in erster Linie als wirksam erweisen musste. Und unter den Reformatoren waren es wiederum die Reformierten, die hier besonders gründlich waren. In keiner anderen Kirche ist der Gedanke, dass die Kirche „Geschöpf des Wortes Gottes“ (*creatura Verbi Divini*) sei, im gleichen Masse formprägend geworden wie in der reformierten. Luther veränderte den Gottesdienst nach dem Prinzip, dass aus ihm das entfernt werden müsse, was der Bibel widerspricht; er konzipierte deshalb eine „Deutsche Messe“. Zwingli und Calvin dagegen nahmen von der Messe vollständig Abschied und gestalteten einen neuen Gottesdienststypus, der ganz von der Verkündigung des Gotteswortes her entworfen war. Es wurde deshalb auch schon gesagt, die Reformierten verkörperten die „konsequentere Reformation“.<sup>7</sup>

### Unterschiedliche Akzente: Zwingli und Calvin

Die beiden reformierten Reformatoren Zwingli und Calvin setzten dabei unterschiedliche Akzente. Huldrych Zwingli verbannte bekanntlich Orgel und Kirchengesang aus dem Gottesdienst, und das, obwohl er von allen Reformatoren der musikalischste war.<sup>8</sup> Zur Musik im Gottesdienst schrieb er: „Es ist gegen alle menschliche Vernunft, zu glauben, man könne in großem Getöse und Lärm gesammelt und andächtig sein.“ Man solle das Lärmen deshalb aus den Kirchen entfernen und stattdessen „gut ausgebildete Theologen anstellen, die das Gotteswort zuverlässig erschließen“.<sup>9</sup> „Gesammelt“ und „andächtig“, das sind die Schlüsselbegriffe für Zwinglis Gottesdienstverständnis. Der Zürcher Reformator wollte den Gottesdienst von allem befreien, was die Konzentration auf das Gotteswort und das persönliche Gebet behindern könnte. Oder in den Worten des reformierten Theologiegeschichtlers Matthias Freudenberg: „Zwingli legte auf eine radikale Reduktion im Gottesdienst Wert, damit das verkündigte Wort zur Geltung kommen und die innere Teilnahme am Gottesdienst erleichtert werden konnte.“<sup>10</sup>

Auch im Genf von Johannes Calvin wurden Bilder und Orgeln aus den Kirchen entfernt, denn auch für ihn waren Verkündigung und das persönliche Gebet die zentralen Elemente des Gottesdienstes. Auf dieser mit Zürich gemeinsamen Basis ging Calvin aber einen anderen Weg. Der Grund dafür war

<sup>7</sup> Beintker, *Reformation*, 117f.

<sup>8</sup> Begbie, *Resounding Truth*, 112–118.

<sup>9</sup> Zwingli, *Auslegung*, 400–402.

<sup>10</sup> Freudenberg, *Reformierte Theologie*, 271.

seine Auffassung des gottesdienstlichen Gebetes, zu dem er festhält: „Was nun die gemeinsamen Gebete angeht, so gibt es deren zwei: Die einen werden mit schlichten Worten vorgetragen, die andern mit Gesang.“<sup>11</sup> Im Unterschied zu Zwingli war Calvin überzeugt, dass das gesungene Gebet mit seiner emotionalen Kraft dazu geeignet ist, die Beziehung zu Gott zu beleben und zu vertiefen. Er ließ deshalb sämtliche Psalmen nachdichten und von namhaften zeitgenössischen Komponisten vertonen. Das Ergebnis war der Genfer Psalter, der bis heute das Herzstück des reformierten Kirchengesangs bildet. Und den man als wichtigsten Beitrag der Reformierten zur Spiritualität der Weltchristenheit und zur allgemeinen Kultur bezeichnen kann.<sup>12</sup>

### Zwölf Aspekte reformierter Spiritualität

Nun zur zweiten These, dass die Reformierten durchaus eine eigene Spiritualität haben. Schon die historische Rückblende macht es unwahrscheinlich, dass die Reformierten nichts dieser Art haben. Von Zwingli und Calvin nehmen wir die Einsicht mit, dass Reduktion nicht das Fehlen von Spiritualität auszudrücken braucht, sondern im Gegenteil eine reflektierte und gestaltete Spiritualität sein kann. Der Theologe Hans Jürgen Luibl sagt es deshalb so: „Die reformierte Nüchternheit ist kein Defizit an Spiritualität, sondern selber eine Form des Spirituellen.“<sup>13</sup> Und noch prägnanter der Berner Kirchenmusiker Andreas Marti: „Die Reformierten haben nicht eine karge Ästhetik, sondern eine Ästhetik der Kargheit.“<sup>14</sup> Schon bei Zwingli und Calvin ist deutlich geworden, die gottesdienstliche Gestalt ist durch und durch Ausdruck eines theologischen Gehalts. Diesen Zusammenhang gilt es zu verstehen, um der Eigenart reformierter Spiritualität auf die Spur zu kommen. Ich möchte dies in einem nächsten Schritt tun, indem ich zwölf Aspekte dieser reformierten Spiritualität entfalte:

1. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität der Andacht:* Dieser Dimension sind wir prominent bei Zwingli begegnet. Es war das zentrale Anliegen der Reformation, das Gottesbild ihrer Kirche von jenen Verzerrungen zu befreien, die ein vertrauensvolles, inniges Verhältnis zum biblischen Gott verunmöglichen. Deshalb ist es nur konsequent, wenn diese persönliche Gemeinschaft mit Gott auch in der Mitte des neu konzipierten Gottesdienstes steht. Der Weg zu diesem Gottesverhältnis ist die Auslegung der biblischen Botschaft, und der

<sup>11</sup> Jenny, *Luther – Zwingli – Calvin*, 275.

<sup>12</sup> Zur kulturgeschichtlichen Wirkung des Genfer Psalters vgl. Bernoulli / Furler, *Genfer Psalter*, passim.

<sup>13</sup> Luibl, *Spiritualität*, 9.

<sup>14</sup> Mündliche Mitteilung.

Ort, wo diese Gemeinschaft vollzogen, gelebt wird, ist das Gebet der einzelnen Christenmenschen. Diesem Gebet hat der Gottesdienst zu dienen. Aus dieser gottesdienstlichen Grundaufgabe ergibt sich ein zweiter Aspekt.

2. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität der Konzentration:* Was gerne als Nüchternheit beklagt wird, erweist sich nun nicht als etwas Negatives, das Fehlen von Sinnlichkeit und Vielfalt. Nüchternheit ist im Gegenteil Reduktion auf das Wesentliche, auf das, was allein notwendig ist für das persönliche Zusammensein mit Gott. Die Nüchternheit steht für spirituelle Konzentration, sie ist Zeichen spiritueller Dichte.

3. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität der Leere:* Reformierte Kirchenräume sind leere Räume, arm an Bildern und mit karger Symbolik. Diese ästhetische Schlichtheit mag man als Armut empfinden, man muss die Armut aber richtig verstehen. Denn die Leere des reformierten Kirchenraums will Raum lassen für die Präsenz Gottes. Eine Anwesenheit, die nicht sichtbar ist, eine geistige Präsenz. Die Reformierten lassen den Gottesdienstraum leer, damit Gott ihn fülle mit seinem Reichtum. Damit sind wir auch sofort bei einem weiteren, einem essentiellen Aspekt reformierter Spiritualität:

4. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität der Erwartung:* Nichts im reformierten Kirchenraum verfügt über eine gesteigerte Heiligkeit, nichts steht in herausgehobener Weise für Gottes Anwesenheit, beispielsweise mit dem Altar, dem Tabernakel oder einem Allerheiligsten. Theologisch ausgedrückt ist ein reformierter Gottesdienstraum durch und durch profan. Dies wird Gott freilich nicht daran hindern, je und je durch seinen Geist in der feiernden Gemeinde gegenwärtig zu werden. Wenn die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenkommt, weiß sie darum, dass Gott nicht in diesem Raum als Kirchenraum bereits anwesend ist. Umso mehr hofft und betet sie darum, dass es ihm gefallen möge, in ihrer Feier anwesend zu werden. Wo die reformierte Gottesdienstgemeinde zusammenkommt, tut sie dies in der Erwartung, dass Gott zu ihr komme. Das tut selbstverständlich jede christliche Gemeinde. Aber es sind in besonderer Weise die Reformierten, die dem Bewusstsein der unverfügbaren, nicht machbaren Anwesenheit Gottes in ihrer Spiritualität Raum geben. In den ersten vier Aspekten haben wir uns dem gewidmet, was im Vergleich mit anderen christlichen Traditionen in reformierter Spiritualität fehlt, wir haben dieses Fehlen aber positiv als Konzentration, Verdichtung und Erwartung gedeutet. In den folgenden Aspekten kommt nun zur Sprache, was sich in dieser Spiritualität tatsächlich vorfindet. Und es ist wenig überraschend, was dabei als erstes erwähnt wird:

5. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität des Wortes:* Die protestantische Vorrangstellung der Bibel wurde bereits erwähnt. Der reformierte Gottesdienst ist im Kern Lesung, Auslegung und Aneignung der Bibel. In ihren Liedern und

Gebeten antwortet die Gemeinde dankend und bittend auf das, was sie durch das biblische Wort gehört hat. Dabei möchte ich einem verbreiteten Missverständnis gleich vorbeugen. Spiritualität des Wortes will nicht heißen, dass im reformierten Gottesdienst vor allem geredet wird. Das kommt zwar leider vor,<sup>15</sup> ist aber nicht das, was mit dem Primat des Wortes gemeint ist. Spiritualität des Wortes ist die reformierte deshalb, weil sie vom Vertrauen lebt, dass Gott durch sein Wort Glauben, Liebe und Hoffnung und damit Gemeinschaft mit ihm begründet. Durch sein Wort zeigt Gott, wer er ist, durch sein Wort begegnet er uns, aus seinem Wort leben wir. Nichts Irdisches ist dieses Wort Gottes, weder die Predigt der Pfarrerin noch die Interpretation eines Theologen noch die Bibel selbst. Aber Gott nimmt all diese menschlichen Worte immer wieder dafür in Gebrauch, uns mit seinem Wort anzusprechen. Von diesem Vertrauen wird die reformierte Spiritualität getragen, deshalb steht die Bibel in ihrem Zentrum, und darum ist sie Spiritualität des Wortes. Man mag, wie schon mehrmals gesagt, die reformierte als eine arme Spiritualität sehen. Das Wort aber, das ist der große Reichtum dieser Spiritualität.

6. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität der Gemeinschaft*: Man mag die bisherigen Ausführungen als einseitig empfinden. Anfangs wurde zwar betont, dass mit dem Begriff der Spiritualität gerade das Individuelle, das Subjektbete am Religiösen unterstrichen werde – bisher habe ich aber fast nur vom Gottesdienst gesprochen. Der Gottesdienst ist tatsächlich die Mitte reformierter Spiritualität. Der Primat der gemeinsamen Feier ist wiederum theologisch begründet. Zu den *Propria* reformierter Theologie gehört, dass sie die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen früh schon im Modell des Bundes expliziert hat. Es war vor allem Karl Barth, der daraus die anthropologische Konsequenz gezogen und gezeigt hat, dass Gott den Menschen im Ansatz schon als gemeinschaftliches Wesen erschaffen hat.<sup>16</sup> Und dass es deshalb eine unzulässige Abstraktion wäre, den Menschen zunächst als Einzelwesen zu verstehen, das sich erst in einem zweiten Schritt dann auch vergemeinschaftet. Weil der Mensch Bundeswesen, Gemeinschaftswesen ist, darum hat auch seine Gemeinschaft mit Gott – seine Spiritualität – ihren ersten Ort in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Der Gottesdienst ist deshalb theologisch gesehen auch nicht eine Veranstaltung religiös interessierter Individuen, sondern die Feier einer christlichen Gemeinde. Vielleicht wirkt es selbstwidersprüchlich, wenn ich als nächsten Aspekt diesen anfüge:

<sup>15</sup> Besonders gravierend ist dabei die von Fulbert Steffensky zu Recht beklagte Domestizierung der Bibel durch ihre Auslegung: Nicht die Bibel dominiert, sondern die Pfarrerrinnen und Pfarrer mit ihrer Interpretation. Deshalb Steffenskys Fazit: „Die klerikalsten Gottesdienste, die ich kenne, sind die reformierten.“ Steffensky, *Replik*, 41–43, hier: 42.

<sup>16</sup> Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, 242–391.

7. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität des Individuums*: Allerdings brauche ich Ihnen kaum lange zu erklären, dass hier nur ein scheinbarer Gegensatz vorliegt. Gott hat uns zur Gemeinschaft bestimmt, er will uns in der Gemeinschaft aber immer auch als Einzelnen begegnen. Denn er meint uns mit seiner Zuwendung als Einzelne, jede und jeden in ihrer Eigenart. Das Individuelle ist eines der bekanntesten Merkmale der Reformierten. „Die Reformierten. Selber denken.“ war vor einigen Jahren der Slogan einer viel beachteten Plakatserie in der Schweiz. Und dass man sich von einer Kirchenleitung nichts vorschreiben lässt, gehört zur DNA jedes Reformierten. Bei aller Einseitigkeit, die diese Einstellung zuweilen annehmen kann, steckt darin eine wichtige Intuition. Nämlich die, dass es christlichen Glauben nur als mündigen, als angeeigneten und selbst verantworteten Glauben geben kann. Vor Gott stehe ich allein, ich werde von Gott als Einzelner und Einzelne gefragt und muss als solcher mit meinem Leben eine Antwort auf seine Frage geben. Vor Gott kann mich niemand vertreten. Im Bereich des Spirituellen drückt sich diese Individualität darin aus, dass es bei den Reformierten einen legitimen Raum für vielfältige Formen individueller Frömmigkeit gibt. Was aber tut man im Rahmen dieser Frömmigkeit? Dazu die nächsten drei Aspekte.

8. *Reformierte Spiritualität ist singende Spiritualität*: Dazu muss nicht mehr viel gesagt werden. Die Bedeutung des Singens, des Mitschwingens mit der Musik mit meinen Emotionen und sogar meinem Leib, mag nach dem vorher Gesagten nochmals plastischer geworden sein. Gott spricht uns als ganze Menschen an, nicht nur unser Hirn. Und er will auch unsere Antwort als ganze Menschen.

9. *Reformierte Spiritualität ist denkende Spiritualität*: Dem reformierten Gottesdienst wird zuweilen vorgeworfen, er sei gar sehr kopflastig und intellektuell. Ich nehme das – gegen die übliche Intention – als Kompliment. Denn dass reformierte Spiritualität auch eine denkende ist, ist heute vermutlich wichtiger als je. In der modernen Gesellschaft ist das Klischee verbreitet, dass Religion das schlechthin Unvernünftige oder gar Antivernünftige sei. Glaube gilt nicht nur als das Gegenteil des Wissens, sondern auch des Denkens. Es muss nicht gleich derart polemisch gesagt sein wie vom italienischen Mathematiker Piergiorgio Odifreddi, der in einem Buch schreibt: „Wer denkt, glaubt nicht, und wer glaubt, denkt nicht.“<sup>17</sup> Dass Religion und Rationalität einen Gegensatz bilden, ist den meisten Zeitgenossen eine Selbstverständlichkeit. Demgegenüber können Christenmenschen nicht genug betonen: Christlicher Glaube will auch verstehen, was er glaubt. Wer glaubt, hört nicht auf zu denken, er oder sie erhält durch den Glauben einen neuen Blick auf die Welt. Und wer an-

<sup>17</sup> Odifreddi, *Matematico impertinente*, 120.

ders sieht, denkt auch anders. Selbstverständlich werden Glaubende nie alles verstehen, was sie glauben, aber das Denken verhilft ihnen dazu, die Grenze zwischen Verständlichem und Unverständlichem begründet zu ziehen.<sup>18</sup> Gerade reformierte Menschen werden deshalb darauf insistieren, dass mindestens die christliche Religion nichts für Vernunftmüde ist, sondern dass das Denken integrierendes Element dieses Glaubens ist. Und deshalb auch integrierendes Element reformierter Spiritualität. Man kann übrigens auch diesen Aspekt damit begründen, dass Gott uns als ganze Menschen will. Auch die rationale Seite gehört zu einer „ganzheitlichen“ Spiritualität.

10. *Reformierte Spiritualität ist handelnde Spiritualität*: Auch dazu sind weitere Kommentare nicht nötig, jede und jeder weiß, dass Reformiertsein und ethisches Handeln sich reimen. Reformierte Spiritualität dringt auf Weltgestaltung. Ein Hinweis immerhin auf die theologischen Wurzeln dieser Weltgestaltung. Sie gründet in der Überzeugung, dass der auferstandene Christus der Herr der ganzen Welt ist und dass es deshalb keine Bereiche gibt, in denen seine Barmherzigkeit und sein Gebot nicht Gültigkeit haben.<sup>19</sup> In der theologischen Tradition ist diese Überzeugung unter dem Stichwort der „Königsherrschaft Christi“ einschlägig.<sup>20</sup> Diese universale Christologie ist der Grund, warum reformierten Christenmenschen die oft gehörte Behauptung, Aufgabe der Kirche sei Seelsorge und nicht Politik, schlicht absurd erscheint. Was für ein Gegensatz soll dies sein? Es kann keiner sein, wenn wahr ist, dass der Auferstandene die Welt in seinen Händen hält. Nur der Christus, der Herr der Welt ist, kann auch Herr unserer Seelen sein. Und wenn er nicht der Herr unserer Seelen ist, kann er auch nicht der Herr der Welt sein. Zum Abschluss noch zwei Aspekte, die weniger bekannt sind als die soeben genannten. Reformierte Spiritualität verstehen wir allerdings erst, wenn wir uns auch diese vor Augen geführt haben.

11. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität zur Ehre Gottes*: Im „Genfer Katechismus“ schreibt Calvin: „Welches ist die wahre und rechte Erkenntnis Gottes? Diejenige, bei welcher ihm die angemessene und geschuldete Ehre er-

<sup>18</sup> Vgl. Dalferth / Stoellger, *Religion*, 1–20, hier: 12: „Kultur- und religionsphilosophisch betrachtet sind Religionen soziale Dauerexperimente, gemeinsam auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren bzw. auf verfügbare Weise mit dem Unverfügbaren zu leben“.

<sup>19</sup> Exemplarisch Art. 2 Abs. 4 der *Verfassung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern* (1946): „Sie [die Kirche; MZ] bezeugt, dass das Wort Gottes für alle Bereiche des öffentlichen Lebens, wie Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gilt; sie bekämpft daher alles Unrecht sowie jede leibliche und geistige Not und ihre Ursachen.“ Vgl. [https://www.refbejuso.ch/fileadmin/user\\_upload/Downloads/KES\\_KIS/1/11-010\\_Kirchenverfassung\\_2015.pdf](https://www.refbejuso.ch/fileadmin/user_upload/Downloads/KES_KIS/1/11-010_Kirchenverfassung_2015.pdf) (online eingesehen am 29.8.2020).

<sup>20</sup> Vgl. Calvin, *Katechismus*, 41.

wiesen wird.<sup>21</sup> Was aber meint Reformator damit, Gott die rechte Ehre zu erweisen? Im Katechismus heißt es dazu: „Wenn wir all unser Vertrauen auf ihn setzen, wenn wir uns bemühen, ihm mit unserem ganzen Leben zu dienen, indem wir seinem Willen gehorchen, wenn wir ihn in allen Nöten anrufen und unser Heil bei ihm suchen.“<sup>22</sup> Gott zu ehren heißt schlicht, ihm in unserem Leben zu vertrauen, ihm zu danken und auf ihn zu hoffen. Man kann es auch anders ausdrücken: Gott die Ehre geben meint, von sich wegsehen auf diesen, der mein Leben erschaffen hat, der es begleitet und einst vollenden wird. Statt mich auf mich selbst und meine Gaben und Kräfte zu verlassen. Gott die Ehre zu geben, meint einen radikalen Perspektivenwechsel von der Anthropozentrik zur Theozentrik. Wir wissen, auch Spiritualität kann man anthropozentrisch verstehen, als geistige Vollendung unserer eigenen Projekte. Reformierte Spiritualität fragt grundsätzlich zuerst nach Gott und seiner Ehre. Im Wissen darum, dass dort, wo Gott geehrt wird, auch der Mensch zur höchsten Ehre kommt. Und zum Schluss der eschatologische Aspekt:

12. *Reformierte Spiritualität ist Spiritualität auf dem Weg*: Wir haben nun schon mehrmals die Nüchternheit, die Kargheit reformierter Spiritualität umkreist. Dabei ist uns auch aufgegangen, dass diese scheinbar so arme Spiritualität einen großen Reichtum in sich birgt. Trotzdem ist es wichtig, zum Schluss nochmals die Nüchternheit und die Kargheit zu unterstreichen. Denn nüchtern und karg bleibt diese Frömmigkeitstradition, und sie soll nicht das Gegenteil behaupten wollen. Damit erinnert sie jede Tradition daran, dass unser geistliches Tun letztlich arm bleiben muss angesichts dessen, was uns von Gott in seinem kommenden Reich verheißen ist. Der wirkliche und wahre Reichtum steht noch aus, und alle Frömmigkeit, noch die prächtigste, kann nicht mehr sein als ein bescheidener Hinweis darauf. Darum ist der bekannte Vers aus dem Hebräerbrief ein Grundsatz reformierter Spiritualität: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 13,14)<sup>23</sup>.

## Ökumenisch offene Spiritualität

Eine letzte These bleibt noch zu erläutern, das soll aber nun in aller Kürze geschehen. Sie erinnern sich daran: Reformierte Spiritualität ist von ihrem Ansatz her offen für andere Traditionen. Oder knapper: Sie ist ökumenisch offene Spiritualität.

<sup>21</sup> Ebd. 17.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Biblisches Zitat wurde der *Zürcher Bibel* entnommen.

Die reformierten Kirchen, oder vollständig: evangelisch-reformierten Kirchen beziehen sich mit ihrer Bezeichnung weder auf einen Ort noch auf eine Person. Anders als die römisch-katholische Kirche verstehen sie sich nicht etwa als Zürcher oder Genfer Kirche. Ebenso verhält es sich mit den Personen. Mit dem Namen Martin Luthers bezeichnet sich eine ganz Konfessionsfamilie. Reformierte nennen sich dagegen nicht Zwinglianer oder Calvinisten; wo dies geschah, wurde es ihnen von außen angehängt. Der große reformierte Theologe Eberhard Busch deutet dies wieder als einen Ausdruck von Bescheidenheit, von Relativierung alles Menschlichen. Es war der reformierten Kirche, so schreibt er, immer „genug, und es lag ihr alles daran, Kirche Jesu Christi zu sein“.<sup>24</sup> Reformiert zu sein heißt laut Busch deshalb „einfach: christliche Kirche“ zu sein.<sup>25</sup> So findet sich auch in der Selbstbezeichnung der Reformierten ihr Bewusstsein wieder, dass alle Ehre nicht den Menschen, sondern Gott bzw. Jesus Christus allein gehört.

Ein solches Bewusstsein muss auch ein bescheidenes Verhältnis zur eigenen Tradition ergeben. *Ecclesia reformata semper reformanda*, die reformierte Kirche muss immer reformiert werden – und zwar durch das Evangelium, durch Gottes Wort: eine so verstandene kirchliche Tradition ist grundsätzlich offen dafür, revidiert zu werden, wo man neue Ansprüche an die Verkündigung der Frohen Botschaft erkennt. Jürgen Moltmann sagt deshalb von sich: „Reformiert ist meine Herkunft, ökumenisch meine Zukunft.“<sup>26</sup> Weil das gemeinsame Entstehen der Kirchen für das Evangelium in der Welt einer der großen Imperative dieser Zeit ist. Die Traditionen unserer reformierten Kirchen – auch die gottesdienstlichen Traditionen – mögen uns wichtige Einsichten für unseren Auftrag mitgeben. Aber am Ende stehen auch diese Traditionen im Dienst der gemeinsamen Zukunft der einen Kirche.

Man kann es auch so sagen: Das Bewusstsein der eigenen Begrenztheit ist im reformierten Selbstbewusstsein mit eingebaut. Und deshalb auch das Wissen darum, dass jede Kirche die anderen Kirchen braucht. Das gilt selbstverständlich auch, wo es um die Verehrung Gottes geht, um den Gottesdienst, um die Spiritualität. Im Vertrauen darauf, dass der Heilige Geist auch in den anderen Kirchen am Werk ist, sind die Reformierten unermüdlich in anderen Traditionen auf der Suche nach Schätzen, Gott zu verehren. Nicht, um sie jemandem wegzunehmen, sondern um enger zusammenzuwachsen. Wir kennen dafür viele Beispiele aus den letzten Jahrzehnten: Kerzen im Gottesdienst

<sup>24</sup> Busch, *Reformiert*, 12.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> So in einem Interview von 2009. Vgl. <https://www.n-tv.de/wissen/Calvin-von-Kapitalisten-missbraucht-article405133.html> (online eingesehen am 26.8.2020).



(bei meinen Eltern noch undenkbar!), gemeinsames Psalmengebet oder liturgische und musikalische Elemente aus Taizé.

Auf diese Weise werden die Reformierten ihrer eigenen Tradition nicht untreu. Im Gegenteil, sie bleiben ihr gerade treu. Denn, ja sie dürfen stolz sein auf ihre spirituelle Tradition. Aber sie dürfen sich um Gottes willen nicht darauf versteifen. Es gehört zu ihrer Tradition, dass sie Ausschau halten nach Ergänzung und Bereicherung. Damit ihr Gotteslob immer mehr zum gemeinsamen Lob aller Christenmenschen werde.<sup>27</sup>

### Literaturverzeichnis

- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/2. Zürich 1948.
- Begbie, Jeremy, *Resounding Truth. Christian Wisdom in the World of Music*. Grand Rapids, Michigan 2007.
- Beintker, Michael, *Konsequentere Reformation*. In: Krieg, Matthias / Zangger-Derron, Gabrielle (Hrsg.), *Die Reformierten. Suchbilder einer Identität*. Zürich 2002.
- Bernoulli, Peter / Furler, Frieder (Hrsg.), *Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise*. Zürich 2001.
- Busch, Eberhard, *Reformiert. Profil einer Konfession*. Zürich 2007.
- Calvin, Johannes, *Katechismus der Genfer Kirche* [1545]. In: *Gestalt und Ordnung der Kirche* (= Calvin-Studienausgabe 2). Hg. von Eberhard Busch. Neukirchen-Vluyn 1997, 16–135.
- Freudenberg, Matthias, *Reformierte Theologie. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn 2011.
- Dalferth, Ingolf, *God First. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart*. Leipzig 2018.
- Dalferth, Ingolf / Stoellger, Philipp, *Religion zwischen Selbstverständlichkeit, Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit*. In: Dies. (Hrsg.), *Hermeneutik der Religion*. Tübingen 2007, 1–20.
- Etzelmüller, Gregor, *Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen*. Leipzig 2014.
- Jenny, Markus, *Luther – Zwingli – Calvin in ihren Liedern*. Zürich 1983.
- Luibl, Hans Jürgen, *Spiritualität – der Weg nach außen bleibt unbeschränkt*. In: *Annex – Das Magazin der Reformierten Presse*, 27 (2008).

<sup>27</sup> Gregor Etzelmüller kommt am Ende seiner Untersuchung christlicher Liturgiefamilien zum Schluss, dass diese als „unterschiedliche Wege gewürdigt werden“ können, „Glauben zu wecken, zu erhalten und zu stärken“. Die verschiedenen liturgischen Traditionen sind zu verstehen „als legitimer Ausdruck jener Vielfalt, [...] die der christlichen Kirche durch den biblischen Kanon vorgegeben sind“ Etzelmüller, *Gottesdienst*, 151f.

---

Odifreddi, Piergiorgio, *Il matematico impertinente*. Milano 2005.

Sallmann, Martin / Zeindler, Matthias (Hrsg.), *Dokumente der Berner Reformation: Disputationsthesen, Reformationsmandat, Synodus*. Zürich <sup>2</sup>2017.

Steffensky, Fulbert, *Replik: Das Charisma der Kargheit und der Vorrang der Bibel*. In: Berlis, Angela / Plüss, David / Walti, Christian (Hrsg.), *GottesdienstKunst*. Zürich 2021, 41–43.

Zwingli, Ulrich, *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel* (= Huldrych Zwingli Schriften 2). Hg. von Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz. Zürich 1995.



Transformationen:

Gebet in der Krise



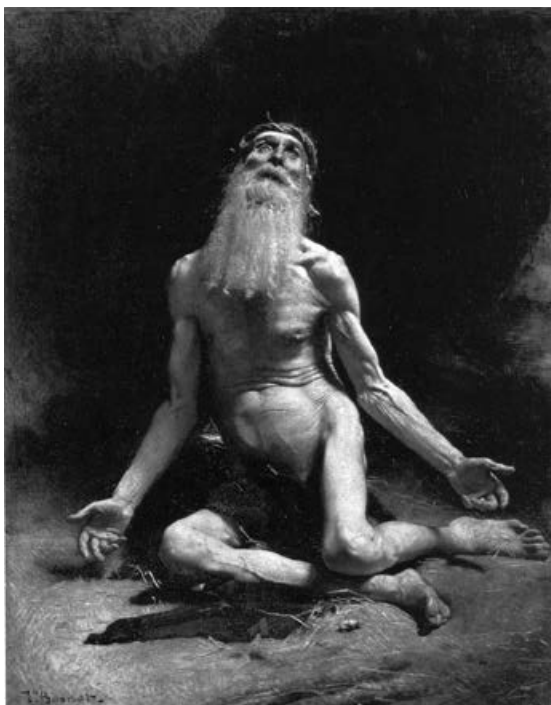
## Lob der Klage Beten mit Hiob

*Ralph Kunz*

### Betet Hiob?

Wie beten wir, wenn wir alleine beten? In welcher Intensität? Mit welchen Gesten? In welcher Haltung? Ich vermute, die meisten von uns beten still, sitzend und andächtig. Je nach Typ mehr oder weniger kontemplativ, je nach Stil mit oder ohne Kopfhörer, je nach Tradition eher rituell oder eher wortlastig. Auf jeden Fall anständig und kontrolliert. Wir sind höflich mit Gott. Schließlich verdanken wir seiner Freundlichkeit unser Leben. Also danken wir ihm für seine Gnade. Der Psalm 103 drückt diese Haltung aus: „Lobe den Herrn meine Seele und alles, was in mir ist, lobe den Namen des Herrn, vergiss nicht, was er Dir Gutes getan hat“ (Ps 103,1f)<sup>1</sup>.

Wenn Sie dieses Bild betrachten: Was denken Sie? Betet der Mann? Sie kennen ihn! Wir kennen ihn alle. Hiob ist sein Name, im Jahr 1880 gemalt vom französischen Maler Léon Bonnat (1833–1922). Bonnat war der Lehrer von Edvard Munch und Henri de Toulouse-Lautrec. Es ist ein ausdrucksstarkes Bild, im expressionistischen Stil gemalt, das die Verzweiflung Hiobs zeigt. Wir sehen die Haltung eines Menschen, der nicht aus noch ein weiß. Und noch et-



*Abb. Bonnat, Léon, Hiob (1880).*

<sup>1</sup> Biblische Zitate wurden der *Zürcher Bibel* entnommen.

was kommt zum Ausdruck. In der Verzweiflung ist auch ein Widerstand, in der Klage eine Anklage und in der Resignation eine Rebellion spürbar. Passt dieses implosiv-explosive Gefühlsgemisch noch zur Haltung eines Beters? Heißt den Beten nicht freundlich und dankbar sein? Natürlich – es geht auch den Frommen nicht immer gut. Aber ist der angemessene Ausdruck ihrer Not – wenn schon – nicht die Demut? Und müsste ihr Ringen dann nicht doch irgendwann zur Ergebung führen, die alles Anklagende und Rebellische hinter sich lässt? Sollten denn sie, die Jesus nachfolgen, nicht auch zum Schluss kommen, zu dem ihr Herr im Garten Getsemani gekommen ist? „Dein Wille geschehe ...“

Ich möchte diesen Fragen nachgehen und die Spur verfolgen, auf die uns Hiob leitet. Sie führt uns zu einer Auseinandersetzung mit der rebellischen Klage, zur Frage, wie weit wir gehen dürfen, was in unseren Äußerungen und unserem Ausdruck noch als Beten gelten kann und was das für unser Gottesverhältnis bedeuten könnte. Damit Sie eine Ahnung haben, worauf Sie sich mit dieser Lektüre einlassen, starte ich mit Provokationen.

### Provokationen

Ich bin überzeugt, dass wir vor Gott alles sagen dürfen, was uns bewegt, weil es keinen Winkel unserer Seele gibt, den wir vor Gott verstecken müssten. Denn Gott ist die alles durchschauende Liebe, die alles erleuchtet und heilt, was in uns ist. Solange wir mit Gott reden, auch wenn wir ihn nicht hören und solange wir Gott schauen, auch wenn wir ihn vermissen, beten wir zu diesem Gott. Also ist auch das Klagen zu Gott Beten, auch die Wut, der Zorn und die Verbitterung – das ganze Spektrum der Gefühle ist Teil unseres Gebetslebens. Wir können uns nicht verstecken. „Und nähmen wir Flügel der Morgenröte“ wir reden doch mit ihm.

Aber Gott kann sich verstecken. Oder uns (zu) lange warten lassen. Zumindest erscheint es uns jetzt so. Und das ist zugleich der tiefste Grund und Abgrund der Gebetsklage: dass Gott sich jetzt verborgen hält. Als ob er seine Schöpfung verlassen hätte. Das ist die Ur-klage: Wo bist Du Gott? Und warum soll dieser Vorwurf „Beten“ heißen? Weil in der Klage ein Appell ist an den, der sich „Ich-bin-da“ nennt und seine Gegenwart verspricht. Weil wir Gott, das Licht vom Licht, den unsterblichen Vater und den Urgrund des Alls vermissen und ersehnen – und weil schon die Sehnsucht nach ihm ein Gebet zu ihm ist. Das ist die These, von der ich ausgehe: *Die Verzweiflung derjenigen, die an Gottes Abwesenheit leiden, ist eine Form des Betens.* Wir müssen sie nicht pflegen. Wir sollen sie nicht üben, aber wir werden darin geübt. Wir dürfen sie als Gebet anerkennen und sollen verstehen, was mit uns passiert, wenn wir

als Angefochtene beten. Wir sollen lernen, nach dem Vorbild der biblischen Beter mit dieser Form des Betens umzugehen und uns erlauben wie sie, frank und frei auszusprechen, was uns bewegt. Vor allem aber sollen wir – wenn es uns selber gut geht – die Anklage unseres demoralisierten Mit-Menschen nicht moralisch verurteilen.

Paulus sagt es so. „Lacht mit den Lachenden und weint mit den Weinenden“ (Röm 12,15). Und das heißt doch auch: Klagt mit den Klagenden! Die Klage ist Gebet, ist das schwarze Loch der frommen Verzweiflung, in das nur der verzweifelte Fromme blicken kann. Der gleichgültige und kalte Mensch weiß davon nichts; das ist der mit der dicken Haut, der über Leichen geht. Und der brave, unbescholtene und unangefochtene religiöse Mensch, der sich und andere dauernd beobachtet und sich und andere verurteilt, wenn die Regung kommt, mit Gott zu hadern, er kennt sie auch nicht. Mit anderen Worten: der unmoralische Mensch und der Moralist haben keinen oder sehr beschränkten Zugang zu dieser Form des Betens, die „Klage“ heißt.

### Hiob hat nicht gelebt, aber er hat viel gelitten

Wenden wir uns also der Figur Hiobs zu. Das Buch Hiob bietet eine Auseinandersetzung mit religiösen Moralisten. Es will denen auf die Sprünge helfen, die sich (und anderen) das Klagen verbieten!

Hiob ist der Protagonist einer Erzählung, die in märchenhaften Zügen das Schicksal eines sagenhaft reichen, weisen und frommen Menschen erzählt. Das Unglück trifft ihn – Schlag auf Schlag verliert er alles, was zum guten Leben gehört. Biblisch gesprochen: Der Segen ist weg. Die letzte Prüfung ist eine schmerzende chronische Krankheit, die ihn quält und entstellt, aber nicht tötet. Der Hauptteil des Buches ist aber ein Gespräch. Hiob erhebt seine Stimme. Er klagt im Zwiegespräch mit Freunden über das eigene Leiden, über Gott und manchmal auch zu Gott. Die Reden sind zum Teil Debatten ähnlich, die vor Gericht geführt werden. Anderes ist der mit der Weisheitsliteratur und wieder anderes den Klagepsalmen verwandt. Und wer ist dieser Hiob? Hat es ihn gegeben? Elie Wiesel schreibt im Hiob-Kapitel seines Buches *Adam oder das Geheimnis des Anfangs*: „Die einen sagen, Hiob hat sehr wohl gelebt, nur sein Leiden ist eine literarische Erfindung. Dem halten andere entgegen: Hiob hat niemals gelebt, aber sehr wohl gelitten.“<sup>2</sup>

Beides stimmt! Hiob lebt. Aber er lebt, wie Lazarus lebte oder der barmherzige Samaritaner. Oder ein Psalmbeter, dessen Name wir nicht kennen, aber

---

<sup>2</sup> Wiesel, *Adam*, 211.



dessen Klage wir nachlesen können. Mit Hiob bekommt der leidende Mensch ein Gesicht und eine Geschichte. Er ist der auserwählte Mensch – allerdings eine negative Auserwählung – der zum Leiden bestimmte Mensch. Ein Prototyp. Der *Homo patiens*. Hiob ist große Literatur. Es ist ein ergreifendes und erschütterndes Zeugnis. Ich zitiere Verse aus dem dritten Kapitel – dem Anfang der Klage:

„Danach tat Hiob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag. Und Hiob begann und sprach: Getilgt sei der Tag, da ich geboren wurde, und die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen worden. Jener Tag werde Finsternis, Gott in der Höhe soll nicht nach ihm fragen, und kein Lichtstrahl soll auf ihn fallen. [...] Warum durfte ich nicht umkommen im Mutterschoß, aus dem Mutterleib kommen und sterben? Warum nahmen mich Knie entgegen, und wozu Brüste, dass ich trank? Ich läge jetzt schon und ruhte aus, ich schlief und hätte Ruhe [...]. Wovor mir angst war, das hat mich getroffen, und wovor mir graute, das kam über mich. Ich habe weder Frieden gefunden noch Rast noch Ruhe, nur Unruhe hat sich eingestellt“ (Hi 3,1ff)

Der Todeswunsch, den Hiob äußert, ist erschütternd. Warum durfte ich nicht umkommen im Mutterschoß, aus dem Mutterleib kommen und sterben? Man hört Worte aus einem anderen Psalm, merkt die Drehung: „Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleib. Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke“ (Ps 139,13). Erschütternd ist die Erkenntnis: „Wovor mir angst war, das hat mich getroffen, und wovor mir graute, das kam über mich. Ich habe weder Frieden gefunden noch Rast noch Ruhe, nur Unruhe hat sich eingestellt.“ Und hört wieder die Umkehrung von Worten aus einem anderen Psalm: „Ruhig bin ich in Dir, wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter“ (Ps 133,2). Wir lesen Hiobs Worte und realisieren: das ist kein Schuldbekenntnis! Hier geht es um unverschuldetes Leid. Hiob hat keine Gewissensbisse. Er bereut nichts, weil es nichts zu bereuen gibt. Und immer deutlicher wird, woran Hiob leidet: vor allem daran, dass er Gott nicht hört und nicht sieht – den Gott, auf den er vertraut hat, der ihn so reich gesegnet hat. Wo ist er? Ein anderer, dunkler und schrecklicher Gott ist an seine Stelle getreten. Er wird im Buch konsequent „El Schaddai“ genannt. Es ist der Name eines mächtigen und gewaltigen Gottes, der an die Stelle eines vertrauten Gottes getreten ist. Wo ein *Du* war, ist ein *Es* gekommen. Dieser unpersönliche Gott ist schrecklich. Er wird zur Bedrohung. „Die Pfeile Schaddais stecken in mir, mein Geist hat ihr Gift getrunken, die Schrecken Gottes greifen mich an“ (Hi 6,4). Hiob leidet an Gott. Wenn er sich Ruhe wünscht, macht Gott ihn unruhig. Gott, der doch weiß, dass Hiob am Ende seiner Kräfte ist. „Ist denn meine Kraft die Kraft von Steinen, und ist mein Fleisch aus Erz?

Abb. Von Wächter, Eberhard, Hiob und seine Freunde (1797–1824). Hiobs Freunde Eliphas von Theman, Bildad von Suah und Zophar von Naema verbringen schweigend sieben Tage und Nächte mit ihm (vgl. Hiob 2,13).



Ich selbst kann mir nicht helfen, und Rettung ist fern von mir“ (Hi 6,12). Hiob leidet nicht nur an Gott, der ihn quält; er leidet auch an seinen Freunden, die sein Leiden nicht verstehen: „Der Verzweifelte verdient das Mitleid seines Freundes, auch wenn er Schaddai nicht mehr fürchtet. Meine Brüder sind trügerisch wie ein Bach, wie Wasserläufe, die versickern. Wollt ihr euch jetzt nicht zu mir wenden?“ (Hi 6,14f.).

Nein, das wollen sie nicht und können sie nicht. Dabei sind es durchaus ehrbare und einfühlsame Leute. Sie schweigen tagelang mit ihrem Freund. Sie leiden eine Zeitlang mit. Aber ihnen geht die Geduld aus. Sie haben irgendwann genug von den Tiraden Hiobs. Weil sie fromm sind. Sie denken, wenn doch Hiob, der seine Unschuld beteuert, nur einsehen würde, dass er selber die Ursache sein muss für das Unheil. Wenn er doch nur ein wenig nachgiebiger, ja gnädiger mit Gott rechten und etwas weniger selbstgerecht auftreten würde. Ist am Ende das seine Sünde? Dass er nicht einsehen will, dass kein Mensch – selbst ein Hiob nicht – unschuldig sein kann? Dass es eine Schuld geben muss – und sei sie unbewusst? Nein, die Freunde wollen und können Hiob nicht Recht geben. Zu ungeheuerlich ist das, was er von Gott zu Gott sagt, zu groß die Konsequenzen für die eigene Gottesbeziehung. Ist es denn nicht so, dass Gott gerecht ist und jedem nach seinem Tun vergilt? Gottes Gerechtigkeit ist doch das Fundament des Gesetzes! Das gilt doch: Segen denen, die die Thora befolgen. Sie sind wie Bäume gepflanzt an Wasserbächen. Und Fluch den Toren, die Gott leugnen. Sie werden verderben (vgl. Ps 1,1ff). Wie soll es anders sein?

Nein, diese Freunde sind keine Unmenschen. Sie sind wie Hiob literarische Figuren, Spiegelbilder für uns, die nachlesen, was sich abspielt zwischen dem Kläger und seinen Freunden. Sie sind Typen des *Homo religiosus*. Sie stehen für das betende Israel. Sie sind schwer in Ordnung und sie verteidigen eine Ordnung, die die Welt zusammenhält. Aber je hartnäckiger sie Hiob dieses Gewicht entgegenhalten, desto rabiat, rebellischer und roher wird dessen Klage. Er wendet sich an Gott:

Mein Leib ist gekleidet in Maden und Schorf, meine Haut ist verharscht und eitert. [...] Darum will auch ich meinen Mund nicht zügeln, will reden in der Not meines Herzens, will klagen im bitteren Leid meiner Seele. [...] Wenn ich dachte: Mein Bett soll mich trösten, mein Lager soll meine Verzweiflung lindern, so erschrecktest du mich mit Träumen und überfielst mich mit Gesichtern, so dass ich lieber ersticken wollte, der Tod mir lieber war als dieser Körper. Ich gebe auf, ich will nicht ewig weiterleben. Lass ab von mir, denn nur ein Hauch sind meine Tage. Was ist der Mensch, dass du ihn wichtig nimmst und auf ihn achtest, dass du ihn jeden Morgen prüfst, ihn jeden Augenblick erprobst? Wann endlich blickst du weg von mir, lässt mich in Ruhe, nur für einen Atemzug? Wenn ich gesündigt habe, was schadet es dir, du Hüter der Menschen? Warum hast du mich zu deiner Zielscheibe gemacht, dass ich mir selbst eine Last bin? Und warum vergibst du nicht mein Vergehen und verzeihst nicht meine Schuld? Nun werde ich mich in den Staub legen, und wenn du mich suchst, so bin ich nicht mehr da“ (Hi 7,5ff).

Immer mehr wandelt sich Gott in einen Quälgeist, immer mehr schwindet der Glaube an den Befreier und das Gesicht des Erlösers Israels zeigt sich nicht. Das heißt – eigentlich taucht dieses Gesicht gar nie auf. Im ganzen Buch Hiob ist davon nicht (oder nur *in absentia*) die Rede. Da ist keine Erinnerung an den Segen Abrahams, kein Exodus und kein Sinai, nur eine leer gefegte Heilsgeschichte, nur das nackte Drama eines Menschen, der an seinem Gott verzweifelt und das Dunkle einer übermächtigen Macht verspürt, nur *Deus absconditus* und kein *Deus revelatus* – selbst dann, als Gott endlich, endlich sein Schweigen bricht und drei Kapitel lang aus den Wolken donnert (Hi 39–41). Doch auch im Machtwort spricht Gott nicht mit Hiob, sagt ihm nicht, was los ist, lässt ihn im Dunkeln über seine Absichten und Pläne. Was wird hier gespielt?

### Die Rechtfertigung der Klage

Ich habe mich ja schon auf die Seite Hiobs gestellt und habe sein Klagen als eine Form des Gebets – als Reden vor Gott zu Gott – identifiziert. Ich denke, es ist die Pointe des Dramas. Gott selbst kommt nämlich zu diesem Schluss. Am Ende nimmt Gott Stellung. In Hiob 42,7 wendet er sich Freunden zu und sagt: „Ihr habt nicht die Wahrheit geredet wie mein Knecht Hiob.“ Dass Gott Hiobs Klage beglaubigt ist eigentlich unerhört. Wie kommt Gott dazu, Hiob Recht zu geben? Schließlich macht Hiob ihm happige Vorwürfe! Hiob klagt ihn an, schreit ihn an, verlangt Gehör, nennt ihn einen Feind, streitet und stampft wider ihn. Und trotzdem sagt Gott: „Mein Knecht hat recht geredet.“ Und die anderen, die frommen Verteidiger der Ordnung, die die nicht klagen und Gott

vor den Angriffen des Klägers schützen wollen, sie haben nicht recht geredet. Warum? Weil sie eine Gottesvorstellung, ein Konzept und einen Mechanismus verteidigt haben, aber nicht den Ur-Lebendigen, dem Alles-Gebenden und Immer-Schaffenden Braus, der vor dem Kosmos war und am Ende der Zeiten sein wird. Hiob hat recht geredet von Gott und zu Gott. Er hat gebetet. Was wäre die Alternative? Die Alternative wäre das Verstummen und das Verleugnen. Wenn er dem Rat seiner Freunde gefolgt wäre, hätte er sich verleugnet, hätte das falsche Spiel mitgespielt. Wenn er dem Rat seiner Frau gefolgt wäre, hätte er Gott verflucht und ihm abgeschworen. Aber er hat sich anders entschieden. Er wählt den Weg der Klage. Er, der an Gott leidet, gibt Gott nicht auf. Er hält die Erinnerung an den gerechten, segnenden und barmherzigen Gott wach. Das schmerzt. Es ist der Schmerz des Verlassenen. Der Schmerz der enttäuschten Liebe. Auf diesen Gott zeigt die Klage und ihn bezeugt sie. Die Klage hält dem dunklen Gott seine helle Seite vor. Das ist ihre Energie! In der Klage lodert das Feuer eines Frommen, der an der Fremdheit Gottes irre wird, eine Fremdheit, die ihn immer wieder fragen lässt: „Wo bist Du? Was hast Du mit mir vor? Sprich!“ Und Gott spricht zu ihm – über ihn: Hiob hat recht geredet.



Abb. Giaquinto, Corrado, Satan vor dem Herrn (um 1750).

Das ist der Schlüssel zur Theologie der Klage. Um sie ganz zu verstehen, muss man die Vorgeschichte wissen, von der Hiob nie erfährt. Nur wir Leserinnen und Leser werden eingeweiht. Das Hiob-Buch beginnt mit einer Schau in den Himmel, die uns ins Bild setzt, ein Bild, das Hiob und seine Freunde nicht sehen. Es ist als ob wir auf der Hinterbühne des Dramas stehen – ein literarischer Kunstgriff, der es uns erlaubt, Gott in die Karten zu blicken. Vorbild dieser Vorschau sind die Schöpfungs- und Urgeschichten. Was uns die Himmelsszenen sehen lassen, ist starker Tobak. Wir befinden uns im Rat der Götter. Gott ist sozusagen der CEO, aber er hat Subalterne in seinem Hof.

Wir belauschen ein innerhimmlisches Zwiegespräch. Es sind zwei Typen, die miteinander verhandeln. Eine dunkle und eine helle Gestalt. Die dunkle Gestalt heißt Satan und vertritt einen Standpunkt des Verdachts, die hellere ist Gott und vertritt den Standpunkt der Treue. Objekt des Streits ist ein frommer Mensch: Hiob. Satan verdächtigt ihn und streut Zweifel an seiner Treue. Er fordert Gott heraus mit einer Wette: Sein Verdacht gegen Hiob steht gegen Gottes Vertrauen in seinen Knecht. Es geht bei dieser Wette also um das Gott-Mensch-Verhältnis. Für Gott basiert dieses Verhältnis auf einem Bund der Freundschaft. Die Grundlage ist eine freie Entscheidung des Einen für den Anderen, ein Bund und ein Band. Hiob will Gott treu sein und Gott will Hiob treu sein. Der Satan hinterfragt die Grundlage der Verbindung. Er hält Gott, wenn man so will, für zu vertrauensselig. Der wahre Grund für die Frömmigkeit Hiobs, so der Verdacht, sei der Segen, mit dem Gott Hiob beschenkt. Kein Wunder ist Hiob fromm. Und so geht die Wette: „Unterbrich den Barak-Kreislauf und das Band zerbricht. Nimm ihm den Segen und Hiob verleugnet dich oder verstummt. Lass ihn mich schlagen und er wird zerbrechen.“ Und Gott lässt sich auf das Spiel ein.

Es gibt mindestens zwei Lesarten dieses ungeheuerlichen Deals. Die erste: Gott lässt sich versuchen und liefert seinen geliebten Hiob dem Satan aus. Das wäre Verrat! Die zweite Lesart: So sehr hat Gott seinem Menschen vertraut, dass er die Belastungsprobe der Beziehung wagt. Er vertraut seinem Knecht, glaubt an Hiobs Treue. Ich ziehe die zweite Lesart der ersten vor, weil sie das Schloss zur Theologie des Klagegebets ist. Die Interpretation hat allerdings einen Haken. Sie funktioniert nur, wenn Gott die Wette gewinnt und die Testperson beim Experiment nicht versagt. Mit dem Rückzug des Segens und der Verhüllung seiner Güte unterzieht Gott diese Beziehung einem Stresstest. Er riskiert einen Reputationsschaden. Am Ende könnte der Mensch, der leidet, in Gott etwas Böses sehen und den guten Schöpfer mit der Gestalt verwechseln, die ihn schlägt. Wie hoch das Risiko ist und wie nahe sich Hiob am Abgrund bewegt, lässt sich an seiner Verzweiflung ablesen. Riskiert Gott zu viel?

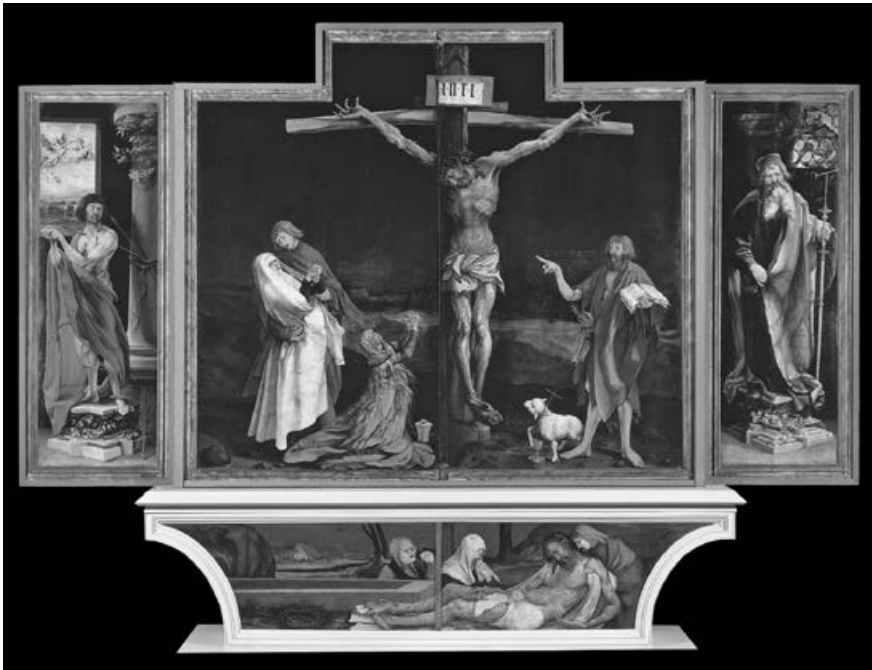
## Das christliche Klagegebet

Zurück zur Ausgangsfrage: Ist Klagen Beten und dürfen Beter sich bei Gott beklagen? Ist es legitim, Gott anzuklagen? Das Hiob-Buch hat eine überraschende Antwort und eine unbequeme Wahrheit zu bieten. Gott ist komplizierter als es den Anschein macht und die dunkle Gotteserfahrung, die Hiob macht, strapaziert seine Treue bis zum Zerreißen. Der klassische Vorwurf der Religionskritiker, dass Religion Opium sei, ist in diesem Lichte besehen, absurd. Das Gegenteil ist der Fall! Die Religion ist ein Gift, das den Schmerz wachhält. Und die Klage ist der Ausdruck dieser geistlichen Schmerzen. Der Religionskritiker könnte natürlich einwerfen: „Wäre es denn nicht besser, wenn es keinen Schöpfer geben würde?“ Hiob müsste sich nicht mit seinen Freunden und schon gar nicht mit seinem Feind Gott herumschlagen.

Es gibt nicht wenige Zeitgenossen, die eine solche Variante der „Kontingenzbewältigung“ der abgründigen Theologie, die das Hiob-Drama entfaltet, vorziehen. Diese Position hat ein Problem: Die Klage ist nicht aus der Welt. Aber sie geht ins Leere. Sie hat keinen Adressaten. Nur das Nichts. Nur das Dunkel. Nur das Es. Die gebetsfreie Klage erwartet nichts mehr. Sie verstummt. Die biblische Variante der Leidsbewältigung ist darum gewagter. Das Klagegebet hält den Schmerz und die Hoffnung am Leben. Sie ist kämpferischer und ringt mit dem Zweifel. Ist Gott vertrauenswürdig? Kommen unsere Gebete nicht an?

Die Antwort an Hiob bleibt zwiespältig. Obwohl er am Schluss ins Recht gesetzt wird, lässt ihn Gott lange Zeit – zu lange – zappeln. Wir sind aber Christen und keine „Hiobisten“ oder „Hiobianer“. Ist Jesus Christus die Antwort auf das Leiden des Hiob? Können wir dem Zwiespalt entgehen, der uns im Hiob-Buch begegnet? Ich meine Ja. Allerdings wird das Problem, das mit der Figur Hiobs aufgerufen wird, nicht einfach „gelöst“. Auch Christen erleben Anfechtung, werden erprobt. Auch wer an Christus glaubt, kann Gottverlassenheit erfahren. Und der Ort, an dem das offensichtlich wird, ist und bleibt das Gebet. Vergleicht man die Hiobsgeschichte mit dem Evangelium, fallen gleichwohl Unterschiede auf, die die Sicht auf Leid, Klage und Erlösung – und damit auch die Rolle des Gebets, die den guten Gott anruft – in einen neuen Horizont stellen. Die entscheidende Differenz ist meines Erachtens die: Das Drama, das der Klage zugrunde liegt, die Gottverlassenheit, wird im Evangelium sozusagen in den Innenraum Gottes hineingeschoben. Sie bleibt nicht beim Menschen. Im Hiob-Buch lässt Gott dem Satan die Macht, Hiob zu schlagen und er lässt den Hiob zappeln. Dann tritt er auf und spricht ein Machtwort. Das Evangelium ist eine ganz andere Geschichte.

An die Stelle Hiobs rückt Jesus. Er betet bis zum bitteren Ende. Er ist die personifizierte Treue. Auch er wird erprobt vom Teufel. Auch ihm traut Gott.



*Abb. Grünewald, Matthias, Die Kreuzigung Jesu (1506–1515).  
Altarbild des Isenheimer Altars.*

Aber anders aber als Hiob war Jesus Mensch wie wir, geboren und nicht erfunden. Jesus ist keine literarische Figur. Er hat gelebt und er hat gelitten für uns. Die Frage des leidenden Menschen, der schuldlos ins Unglück stürzt, wird zur Frage dieses Menschen, von dem wir glauben, er sei der Messias. Es ist Jesus Christus, der an Gott leidet. Es ist Jesus, der Christus, der im Garten Getsemani mit den Worten des Klagepsalms betet: „Warum, warum hast Du mich verlassen?“ (Ps 22,2). Es ist Jesus, der Christus, der uns durch seine Treue Gottes Treue glaubwürdig macht. Jesus Christus ist der glaubwürdige und wahrhaftige Zeuge für Gottes Treue, weil sich in seinem Leiden an Gott etwas zeigt, das uns trösten kann. Was ist es?

Wir können in der Passion unser größtes Leiden wiedererkennen, weil er es für uns und mit uns teilt. Jesus erfährt für uns Gottferne. Hiob leidet nicht für uns. Jesus aber, weil er Gottmensch ist und Gott *ihm* so nahe ist, dass er ihn seinen *Sohn* nennt, leidet als Gottmensch. Das Göttliche in Jesus leidet mit und – das ist wesentlich – verwandelt seine Verzweiflung in unsere Erlösung.

Seine Passion ist stellvertretendes Leiden für uns und wird hell, erweist sich als Licht, wird – biblisch gesprochen – verherrlicht. Darum glauben wir an Jesus Christus. Weil er Gott so nahe ist, zieht er Gott mit in die ultimative Entfernung und Separierung des Todes hinein. Jesu Treue lässt Gott nicht unbewegt. Denn ist das Vertrauen des Menschen in die Treue Gottes. Gottes *Es*-Anteile werden in *Du*-Teile verwandelt. Alles Undurchschaubare wird offenbart, alles Unpersönliche entdämonisiert. Jesus ist durch die Hölle gegangen, damit der Himmel zur Erde findet. Gott schlägt sich auf die Seite des Menschen.

### Die Verwandlung der Klage

Könnte es sein, dass die Abschiedsreden im Johannesevangelium eine Antwort sind auf die satanischen Verse im Prolog des Hiob? Der Christus offenbart seinen Jüngern sein Herz und spricht zugleich mit dem himmlischen Vater. Wir werden eingeweiht. Was Christus zu seinem Gott sagt, soll die Freunde auf das vorbereiten, was bald kommt: Verhaftung, Folter, Verhör und Kreuzigung. Die johanneische Interpretation der Getsemani-Klage ist die unerhört kühne Hoffnung, dass Gott in der schwärzesten Nacht verherrlicht wird und das, was wie ein Sieg der finsternen Mächte aussieht, in Wahrheit ein Sieg Gottes ist.

„Solches redete Jesus und hob seine Augen auf zum Himmel und sprach: Vater, die Stunde ist gekommen: Verherrliche deinen Sohn, auf dass der Sohn dich verherrliche; so wie du ihm Macht gegeben hast über alle Menschen, auf dass er ihnen alles gebe, was du ihm gegeben hast: das ewige Leben. Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen. [...] Und alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein; und ich bin in ihnen verherrlicht. Und ich bin nicht mehr in der Welt; sie aber sind in der Welt, und ich komme zu dir. Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, dass sie eins seien wie wir. [...] Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, auf dass sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst. Vater, ich will, dass, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet war. Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; ich aber kenne dich, und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebst, in ihnen sei und ich in ihnen“ (Joh 17,1ff; das sogenannte „hohepriesterliche Gebet“ aus der Abschiedsrede Jesu).



Über dem Christus, der hier betet und zugleich seine Freunde tröstet, scheint schon der Morgenglanz der Ewigkeit, das Licht der Auferstehung. Im Hiob-Buch *dealt* Gott mit einem Mitglied des himmlischen Rates. Der Satan holt sich eine Erlaubnis, Hiob zu prüfen. Er darf ihn schlagen. Dabei verdunkelt er Gott. Im Evangelium ist Satan schon „gebodigt“. Er hat schon verloren. Sein Wille geschehe und ist schon vollbracht!

Es ist exegetisch gewagt, den Vergleich zu ziehen, aber wagen wir es. Bekanntlich bieten die Evangelisten unterschiedliche Interpretationen der Passion Jesu. Am Umgang mit Psalm 22 lässt sich die Differenz zeigen und besser verstehen, was mit der Verwandlung der Klage gemeint ist. Im Markusevangelium betet Jesus den Anfang des Psalms. Die ersten Worte sind überliefert: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2; vgl. Mk 15,34). Lesen wir ein paar Verse weiter. Dieser Psalm beschreibt das Leiden eines Menschen, der an Gott leidet, weil er sich an seine Treue erinnert.

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meiner Rettung, den Worten meiner Klage? Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du antwortest nicht, bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe. Du aber, Heiliger, thronst auf den Lobgesängen Israels. Auf dich vertrauten unsere Vorfahren, sie vertrauten, und du hast sie befreit. Zu dir schrien sie, und sie wurden gerettet, auf dich vertrauten sie, und sie wurden nicht zuschanden. Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott und verachtet vom Volk. Alle, die mich sehen, verspotten mich, verziehen den Mund und schütteln den Kopf: Wälze es auf den Herrn. Der rette ihn, er befreie ihn, er hat ja Gefallen an ihm. Du bist es, der mich aus dem Mutterschoß zog, der mich sicher barg an der Brust meiner Mutter. Auf dich bin ich geworfen vom Mutterleib an, von meiner Mutter Schoss an bist du mein Gott. Sei nicht fern von mir, denn die Not ist nahe; keiner ist da, der hilft“ (Ps 22,2–32).

Dieser Beter ist mutterseelenallein. Im Johannesevangelium betet Jesus am Kreuz den Schluss desselben Psalms. Als ob ein anderer Beter beten würde. Als ob die Klage sich in einen Freudentanz gewandelt hat. Als ob der Beter in einer kühnen Vision die Erfüllung sieht. Das letzte Wort Jesu ist das Schlusswort des Psalms: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30; vgl. Ps 22,32). Lesen wir ein paar Verse davor. Der Psalm beschreibt die Hoffnung des messianischen Menschen, dass Gott seine Heilsversprechen einlöst:

„Die Elenden essen und werden satt, es loben den Herrn, die ihn suchen. Aufleben soll euer Herz für immer. Alle Enden der Erde werden dessen gedenken und umkehren zum Herrn, und vor ihm werden sich niederwerfen alle Sippen der Natio-

nen. Denn des Herrn ist das Reich, und er herrscht über die Nationen. Vor ihm werfen sich nieder alle Mächtigen der Erde, vor ihm beugen sich alle, die in den Staub sinken. Erzählen wird man vom Herrn der Generation, die noch kommt, und verkünden seine Gerechtigkeit dem Volk, das noch geboren wird. Er hat es vollbracht“ (Ps 22,27–32).

## Urbild der Kirche

Verändert dieses Glaubenswissen unsere Klage? Können wir unsere Gottverlassenheit besser aushalten, wenn wir uns an ihn halten, der für uns klagt und mit ihm mitgehen und bleiben, bis er für uns hofft? Ich meine Ja, aber möchte eine Sackgasse vermeiden, die uns Christen droht.

Wir könnten auf die Idee kommen, auf die auch die frommen Freunde Hiobs kommen würden, wenn sie Christen wären und ihnen ein christlicher Hiob begegnete. Sie könnten dasselbe religiöse Spiel wieder spielen. Warum sollen Christen noch klagen? Sie haben ja einen Mittler, der Ihnen das Leiden an Gott abnimmt. Also könnten die christlichen Freunde sagen: „Warum ist Dir das nicht genug? Warum hilft Dir das nicht? Hast Du am Ende noch eine Rechnung offen? Bist Du noch nicht erlöst? Traust Du Deinem Retter und Heiland Jesus nicht ganz über den Weg? Bist Du nicht bereit, Dein Kreuz auf Dich zu nehmen?“ So könnten sie reden und würden der Schwester oder dem Bruder einen moralischen Strick aus ihrem (mangelnden) Glauben drehen. Sie würden sie mit dem religiösen Besitz drangsalieren, dass der Glaubensgemeinschaft zur Verfügung steht und so nur noch tiefer ins Elend stürzen. Denn einem solchermaßen seelsorglich behandelten Menschen wird zu seinem Elend noch die Last des religiösen Gewissens aufgeladen, der Vorwurf, dass sie oder er nicht glauben will. Und manchmal sind wir uns selbst gegenüber falsch-fromme Freunde, reden mit uns und beratschlagen uns, als ob wir an allem Schuld wären,

Meine Antwort auf diese Not ist radikal einfach und radikal biblisch. Christus erlaubt uns die Klage, Christus ist unsere Klagemauer! Er übernimmt unser Elend, erträgt es, duldet es und verwandelt es. Er vermag das. Aber nicht allein er. Auch die Freunde, die nicht verurteilen, sind wichtig. Denn die Gemeinschaft der Freunde bildet den Leib. Jesus lenkt die Klage in den Leib hinein, zur Gemeinschaft hin, die einander in Liebe erträgt. Die Glieder dieses Leibes heißen darum „Schwester“ und „Bruder“. Sie sind gerufen, den Unglauben zu ertragen, mitzutragen und auszuhalten. Sie sind aufgerufen, nicht davonzurennen, auszuharren und zu bleiben, wie Maria, die Mutter, die Tante und die Freundin und Johannes der Freund beim Kreuz geblieben sind.

„Beim Kreuz Jesu aber standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria von Magdala. Als nun Jesus die Mutter und den Jünger, den er liebte, neben ihr stehen sieht, sagt er zur Mutter: Frau, da ist dein Sohn. Dann sagt er zum Jünger: Da ist deine Mutter. Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie zu sich“ (Joh 19,25–27).

Die Szene ist auf der vielleicht bekanntesten Darstellung der Kreuzigung zu sehen. Ich wage wieder den Vergleich mit Hiob: Seine Freunde werden getadelt. Sie haben nicht recht geredet und sind schuldig geworden an Hiob. Auch einige der Freunde Jesu verstummen und verleugnen ihn. Und wer hätte das nie erlebt, dass selbst Freunde davonlaufen. Aber nicht alle. Drei Frauen und sein engster Freund unter den Jüngern harren aus. Sie halten durch.

Es ist das schmerzliche und doch so tröstliche Urbild der Kirche, das im Johannesevangelium gezeichnet wird, seine Botschaft. Wir sind nicht allein im Glauben. Neben uns und mit uns ist der Christus und neben dem Gekreuzigten harren die Frauen und der Jünger aus, stellvertretend für die Gemeinde, die weiterlebt. Jeder und jede von uns kann in eine Situation hineinschlittern, in der selbst die Christusgeschichte stumm bleibt. Es gibt das Leid, das uns auf den Boden wirft. Dann wollen wir nicht mütterseelenallein sein. Darum sollen wir jetzt üben, was es heißt, füreinander und miteinander Christus zu sein. Nein, es ist nicht selbstverständlich, dass denen, die zerschlagenen Herzens sind, Freunde beistehen. Aber ist nicht das, was nicht selbstverständlich ist, die Quintessenz des Evangeliums? Dass wir in unseren Gemeinden einander Christus sind, klagen mit den Klagenden, lachen mit den Lachenden? Dass wir das Böse überwinden? Dass zwischen uns nicht eine Leere herrscht, die wir füllen könnten, sondern ein Reich des Erbarmens, das wir als Töchter und Söhne Gottes geerbt haben? Darauf hoffe ich. Denn ich brauche den Christus der Anderen, der größer ist, als der Christus in mir. Darauf verlasse ich mich. Auf den Christus, der im Mitmenschen lebt und für mich bittet, wenn ich nur noch klagen kann. Daran halte ich mich fest. Am Christus, der dem Anderen den Halt gibt, meinen Unglauben auszuhalten. Vielleicht ist es die übernächste Schwester, die für mich glaubt und hofft und nicht der nächste Bruder, der mir ausweicht. Ich will ihm vergeben, wie er mir vergibt. Wie viele Male bin ich ausgewichen?

Ja, wir sind schwach. Dennoch bilden wir, wir zusammen mit den Engeln jene Gemeinschaft der Heiligen, der Christus seinen Beistand verheißen hat. Weil wir schwach sind, weiß ich, dass der Gott, den ich in meinem Elend vom anderen bekomme, kein perfekter Gott ist, der über alles erhaben ist. Und das ist gut so. Denn das, was meine Schwester oder mein Bruder mir geben kann und was ich ihnen geben kann, ist nicht der Gott, der vom Himmel donnert. Der Gott, den ich von der Schwester bekomme und den ich ihr gebe, ist auch

nicht nur ohnmächtig oder nur schwach oder nur leidend. Es ist der Gekreuzigte, den Gott auferweckt hat, der nahe und sich erbarmende Gott, der die Nacht zum Tag macht, der da ist, auch wenn ich ihn nicht sehe, der mich am Ende der Zeiten empfängt und meine Klage verwandelt. Dass es im Vorletzten Leid gibt, das kaum zu ertragen ist, können und wollen wir nicht verschweigen. Darum beten wir, wenn es sein muss, Gott sei's geklagt! Gott gebe, dass wir uns in den dunklen Stunden an den erinnern, der für uns geklagt hat und dem Recht gegeben wurde, weil er bis zum Ende gebetet hat.<sup>3</sup> Christus würde jetzt sagen. „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30) – Hiob würde jetzt sagen: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt“ (Hi 1,21).

### Literaturverzeichnis

Wiesel, Elie, *Adam oder das Geheimnis des Anfangs*. Freiburg i.Br. 1980.

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch die Beiträge von Peter Zimmerling in diesem Band, S. XX–XY; ZZ—ZY.

## „Durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Gott sich sehen“ Nachterfahrungen, eine Chance den Glauben zu vertiefen?

*Peter Zimmerling*

Martin Luther und sein Zeitgenosse Johannes vom Kreuz betonen, dass Nachterfahrungen die Voraussetzung dafür sind, um die beglückende Nähe Gottes zu erfahren. Nachterfahrungen haben die Aufgabe, Menschen von der Fixierung auf sich selbst und das irdische Leben mit seinen zerstörerischen Verlockungen zu lösen, um ein Sensorium für das eigene Geschaffensein, für Gott und die unsichtbare Welt des Himmels zu entwickeln. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die Erfahrung der Nachtseite des Glaubens von der heute herrschenden Tyrannei des gelingenden Lebens freimacht. Schwierigkeiten, Misserfolge und Leiden bieten die Chance, umzukehren und die Selbstverständlichkeiten des Lebens zu hinterfragen, in denen sich bekanntlich, wie der Philosoph Karl Jaspers sagte, die größten Irrtümer verbergen. Dadurch wird der Weg frei, aufzubrechen in das Land hinter dem Horizont. Wir hören plötzlich, wie jemand die tief in uns unter Verschluss gehaltene Bitte zum Ausdruck bringt: „Es muss doch mehr als alles geben!“<sup>1</sup>

## „Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens“

Die heutige Gesellschaft lässt sich gleichermaßen als Leistungs- und als Erlebnisgesellschaft charakterisieren. Sie betrachtet Schwierigkeiten und Misserfolge, Leiden und Krankheit als lästige Störungen, die möglichst schnell zu beseitigen bzw. zu überwinden sind. Grenzen des Lebens wie der Tod, natürliche Begrenzungen aller Art, sind im allgemeinen Bewusstsein nicht länger integraler Bestandteil des Lebens. In der Konsequenz herrscht der Wunsch, Schwäche und Leiden, Krankheit und Tod und alle Formen von Einschränkung der Leistungs- und Erlebnisfähigkeit zu verdrängen. Viele Zeitgenossen leben so, als ob es sie nicht gäbe und stecken solange wie möglich den Kopf in den Sand, um diese Realitäten nicht wahrnehmen zu müssen. Der leistungs- und erlebnisorientierte Mensch will Leid vermeiden, um dadurch Zeit zu sparen und das Leben voll auszukosten.<sup>2</sup> Er hat das Sensorium für den Wert von Endlichkeit und Verzicht, von Bejahung der eigenen Grenzen und Selbstbegrenzung

---

<sup>1</sup> So der gleichnamige Titel eines Buches von Dorothee Sölle.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Gronemeyer, *Leben*, 122.

weithin verloren. Schon vor einigen Jahren prangerte meine frühere Leipziger Kollegin Gunda Schneider-Flume die „Tyrannei des gelingenden Lebens“ an. Sie schreibt in ihrem gleichnamigen Buch: „Die Forderung nach gelingendem Leben verkennt Leben und zerstört Lebenschancen, weil sie Leben auf den Bereich der Machbarkeit einschränkt und unter Bedingungen stellt.“<sup>3</sup> Nach dem Motto: Nur der uneingeschränkt leistungs- und genussfähige Mensch führt ein wirklich lebenswertes Leben. Die Tyrannei des gelingenden Lebens hat dazu geführt, dass den meisten Menschen die Fähigkeit abhandengekommen ist, mit Erfahrungen wie Krankheit und Verzicht, die unausweichlich früher oder später zu jedem menschlichen Leben dazugehören, schöpferisch umzugehen.

Ich erinnere mich noch gut, als ich – noch ziemlich jung – im Vikariat zum ersten Mal in meinem Leben ernstlich erkrankte. Buchstäblich von heute auf morgen ging nichts mehr. Ich hatte das Gefühl, dass mir der Boden unter den Füßen weggezogen worden war. Ich ging zur Ärztin, die mir persönlich noch unbekannt war, mit der festen Überzeugung, dass sie mir eine oder mehrere aufbauende Spritzen geben würde und ich danach wieder voll leistungsfähig wäre. Was für eine innere Erschütterung, als sie mir klarmachte, dass es mit einer Spritze nicht getan sei. Ich fühlte mich wie vor den Kopf geschlagen! Die Ärztin nahm sich viel Zeit für das Gespräch mit mir. Ich müsse meine Lebensgewohnheiten radikal ändern: Für ein gesundes Leben sei das Wechselspiel von Anspannung und Entspannung grundlegend. Zum Schluss gab sie mir noch einige Aufbauspritzen. Heute denke ich, dass sie das darum tat, um mich nicht zu abrupt in der Realität meines Lebens aufprallen zu lassen. Bis heute ist der Prozess des Umdenkens, der damals begann, nicht abgeschlossen. Nicht zuletzt deshalb, weil er in den vergangenen Jahrzehnten durch die Übermacht beruflicher Anforderungen immer wieder unterbrochen wurde. Immer noch möchte ich lernen – mit Erich Fromm gesprochen –, in meinem Leben vom Modus des Habens in den Modus des Seins umzuschalten. Wie kann die Abhängigkeit vom Immer mehr, Immer größer, Immer schneller verwandelt werden in die Fähigkeit, zu sich selber zu kommen, Erlebtes wirklich wahrzunehmen, zu verkosten, ein erfülltes Leben zu führen?<sup>4</sup> Ich denke mittlerweile, dass diese Umkehr vom Haben zum Sein nicht nur für mich persönlich, sondern für die Menschheit insgesamt eine Überlebensfrage darstellt.

<sup>3</sup> Schneider-Flume, *Tyrannei*, 11.

<sup>4</sup> Der bekannte Soziologe Hartmut Rosa fasst das von mir Intendierte unter dem Stichwort „Resonanz“ zusammen. Vgl. Rosa, *Resonanz*, passim.

## Leiden und Schwierigkeiten als Auszeichnung Gottes?

Die ersten Christen sind Schwierigkeiten und Problemen, Leiden und Krankheit und äußeren Einschränkungen anders begegnet als die meisten Menschen heute. Der Apostel Paulus schreibt an vielen Stellen in seinen Briefen, dass er krank ist und in seinem Leben eine Fülle von Misserfolgen zu erleiden hat. In 2 Kor 12 kommt er erstaunlicherweise zu dem Schluss, dass der Grund seines äußerlich elenden Lebens die besonderen geistlichen Erfahrungen sind, die Gott ihm zuteilwerden ließ: Dass er entrückt wurde bis in den dritten Himmel und dort Worte hörte, die unaussprechlich waren – Leiden und Schwierigkeiten als Auszeichnung Gottes? Das hört sich nach finsterstem Mittelalter an, wo Mönche und Nonnen durch selbst hinzugefügte Leiden und übertriebene Askese Gottes Wohlgefallen zu erlangen suchten. Die Überzeugung des Paulus sollte nicht mit solchen Fehlformen des Glaubens in einen Topf geworfen werden. Der Apostel hat seine Leiden weder gesucht noch sich selbst zugefügt. Sie sind ihm von außen gegen seinen Willen widerfahren. Indem er sie als von Gott geschickt interpretiert, eröffnet sich für ihn ein schöpferischer Umgang mit ihnen. Trotz seiner unheilbaren Krankheit verbittert er nicht. Dass seine Krankheit von Gott kommt, gibt ihm die Kraft, sie zu ertragen. Offensichtlich ist es selbst Paulus nicht leichtgefallen, zu dieser Sicht zu gelangen. Er hat sich zunächst gegen seine Krankheit aufgelehnt. Ausdrücklich schreibt er, dass er Jesus Christus dreimal gebeten habe, ihn von ihr zu heilen. Erst beim dritten Mal wird ihm klar, dass die Krankheit der Weg Gottes mit seiner Seele ist. Dass sie für ihn einen Sinn besitzt.

Bei Besuchen von Gemeindegliedern, die im Krankenhaus lagen, wurde ich schon als Vikar mit folgender Reaktion der Erkrankten konfrontiert: „Herr Pfarrer, was muss ich doch für ein böser Mensch sein, dass Gott mich derart straft!“ Krankheit als Strafe Gottes? Die Krankheit des Apostels Paulus macht ein für alle Mal für die weitere Geschichte der Christenheit klar: Diese Gleichung geht nicht auf! Das Schicksal des Apostels ist der Beweis dafür, dass selbst eine unheilbare Krankheit kein Zeichen für eine besonders schwere Sünde oder für den vermeintlichen Unglauben des Erkrankten ist. Paulus fehlt weder der Glaube noch belastet ihn eine nicht vergebene Sünde. Vielmehr erkennt er, dass seine Krankheit Gottes Wille ist und eine positive Funktion in seinem Leben erfüllt: Sie soll ihn davor bewahren, aufgrund seiner besonderen Gotteserfahrungen zu hoch von sich zu denken, am Ende ein stolzer Heiliger zu werden. Die Krankheit wird zum Merkmal apostolischer, ja christlicher Existenz überhaupt! Paulus geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er auch die anderen Schwierigkeiten seines Lebens als notwendige Kennzeichen der Nachfolge Jesu Christi interpretiert. Indem der Apostel Schwachheit,

Misshandlungen, Nöte, Verfolgungen und Ängste als Zeichen seiner Berufung versteht (vgl. z.B. 2 Kor 4,7–18), vollzieht er einen grundlegenden Perspektivwechsel. Die Folge war eine positive Einstellung zu seinen Leiden. Weil Paulus sie als Christi eigene Leiden verstand, wurde er fähig, sich mit ihnen auszu-söhnen. Seine Leiden ließen den Apostel christusähnlich werden. Dass Paulus Leiden, Krankheit und Misserfolge um Christi und um seiner Mitchristen willen ertrug, nahm ihnen ihre Sinnlosigkeit. So konnten sie ihre schöpferische Kraft entfalten: für ihn selber und für die christliche Gemeinde. Seine Leiden und Misserfolge bewahrten ihn davor, Missionserfolge als Frucht eigener Leistung zu verstehen. Genauso war dadurch klar, dass es nicht an der Faszination seiner Persönlichkeit lag, dass Menschen, die seine Predigt hörten, Christen wurden. Ihr Glaube war nicht von seinem Glauben abhängig. Vielmehr erhielten die jungen Christen von Anfang an einen Freiraum, um zu mündigen Söhnen und Töchtern Gottes heranzureifen. Auch sie konnten am Ende sagen: „Darum bin ich guten Mutes in Schwachheit, in Misshandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ (2 Kor 12,10)<sup>5</sup>. Paulus will durch seine Deutung von Leiden, Krankheit und Misserfolg auch uns heute zu einem humanen, ja, einem schöpferischen Umgang mit ihnen verhelfen.

Der englische Literaturwissenschaftler C. S. Lewis hat die Erkenntnis des Apostels in einem einprägsamen Bild zum Ausdruck gebracht: „Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind Sein Megafon, eine taube Welt aufzuwecken.“<sup>6</sup> Schwierigkeiten beinhalten die Chance zur Reifung, zur Vertiefung, sogar zur Erneuerung unseres Lebens und Glaubens. Krankheiten und Misserfolge lassen sich als Aufforderung verstehen, die bisherigen Prioritäten des Lebens zu verändern. Vor vielen Jahren hatte ich an der Kasse in einem Einzelhandelsgeschäft meiner hessischen Heimatstadt ein interessantes Gespräch mit der Besitzerin. Sie war gerade von einer schweren Krebserkrankung genesen und erzählte mir, dass sie dadurch ihr Leben mit völlig neuen Augen sehen würde. Nicht nur, dass sie zum Glauben an Jesus Christus gefunden habe. Es sei ihr darüber hinaus klar geworden, dass Geschäft und Geldverdienen nicht länger ihr ganzes Tun und Lassen bestimmen durften.

---

<sup>5</sup> Biblische Zitate wurden der *Lutherbibel* 2017 entnommen.

<sup>6</sup> Lewis, Schmerz, 93.



„Durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Gott sich sehen“

Der Apostel Paulus hat durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder eine im Glauben müde gewordene und resignierte Christenheit inspiriert und erneuert. Das gilt auch im Hinblick auf die Reformation im 16. Jahrhundert. Martin Luther entwickelte seine Theologie und Spiritualität vor allem im Gespräch mit Paulus. Bei ihm lernte er, dass ausgerechnet Schwierigkeiten und Nöte – Luther spricht von Anfechtungen – die Voraussetzung dafür sind, um die beglückende Nähe Gottes zu erfahren:

„Siehe, Er steht hinter der Wand und sieht durch die Fenster. Das ist so viel wie: Unter den Leiden, die uns gleich von Ihm scheiden wie eine Wand, ja eine Mauer, steht Er verborgen und sieht doch auf mich und lässt mich nicht. Denn Er steht und ist bereit zu helfen in Gnaden und durch die Fenster des dunklen Glaubens lässt Er sich sehen.“<sup>7</sup>

Luther war überzeugt, dass Gott sich eine Maske aufsetzt, seine wahren Absichten und Gefühle verbirgt, mit dem Menschen Versteck spielt, wenn er ihm nahekomen will. Leiden – was es auch sei: Nöte, Schwierigkeiten, unüberwindbare Sünde – scheinen uns von Gott zu trennen. Sie stellen den Glauben an Gottes Liebe und Menschenfreundlichkeit radikal in Frage. In Wirklichkeit sind sie jedoch sein Mittel, um uns zu begegnen. Gerade dann, wenn wir meinen, dass Gott sich von uns abgewandt habe, ist er uns besonders nahe.

Viele Menschen werden das aus eigener Erfahrung bestätigen können: Wenn im Leben alles gut geht, alles wie am Schnürchen läuft, wird der Glaube leicht zur Routine, das Gebet zur lästigen Pflichterfüllung bzw. schläft ganz ein. Völlig anders, wenn nichts mehr gelingen will. Wenn sich alles gegen uns verschworen zu haben scheint. Wenn eine Hiobsbotschaft auf die nächste folgt. Erst die Anfechtung macht uns bereit, auf zu Gott hören. Luther sagt deshalb drastisch: „Keine Anfechtung haben ist die schwerste Anfechtung!“<sup>8</sup> Ohne Anfechtung kann niemand die Bibel verstehen. „Anfechtung, die ist der Prüfstein, die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süße, wie lieblich, wie mächtig Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit.“<sup>9</sup> Die Anfechtung vertieft unseren Glauben, lässt unser Vertrauen auf Gott wachsen. Auch Schwierigkeiten und Nöte müssen Gottes Liebe nicht in Frage stellen. Diese Erkenntnis erlaubt es Luther, die gesamte Lebenswirk-

---

<sup>7</sup> Luther, *Schriften*, 206.

<sup>8</sup> Luther, *Psalmenvorlesung*, 420.

<sup>9</sup> Ebd.

lichkeit in die Spiritualität zu integrieren. Der seelsorgerliche Gewinn für den Glauben ist enorm: Jeder Christ kann in der Gewissheit leben, es immer und überall mit Gott zu tun zu haben – was auch immer ihm widerfährt.

### „Die dunkle Nacht der Seele“: Gott lieben um seiner selbst willen

Ein jüngerer, katholischer Zeitgenosse Luthers war der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz. Die Rede von der Nachtseite des Glaubens ist vor allem durch sein Buch *Die dunkle Nacht*<sup>10</sup> auch unter evangelischen Christen in den vergangenen Jahren populär geworden. Für den spanischen Mystiker bildet die Erfahrung der dunklen Nacht die Voraussetzung dafür, Gott um seiner selbst willen lieben zu lernen. Schon der berühmte deutsche Mystiker Meister Eckhart stellte fest, dass viele Menschen lediglich einen Kuh-Glauben haben. Gott ist für sie eine Kuh! Sie glauben an Gott, weil er sie wie eine Kuh mit allem zum Leben Notwendigen versorgen soll. Johannes vom Kreuz ist überzeugt, dass gerade Nachterfahrungen des Glaubens helfen, Gott in anderer Weise zu erkennen. Gott will nicht als Kuh, sondern um seiner selbst willen geliebt werden. In einer so geprägten Spiritualität steht Gott selbst und nicht mehr die Befriedigung der materiellen oder spirituellen Wünsche des eigenen Ichs im Vordergrund. Auch beglückende Glaubenserfahrungen müssen deshalb im Glaubensalltag in das Nichtfühlen hinein überschritten werden. Der evangelische Theologe Ralf Stolina aus Münster schreibt:

„In der Erfahrungserkenntnis Gottes geht es also nicht etwa um den geistlichen Genuss des Menschen, schon gar nicht um die Vereinnahmung Gottes zur Erfüllung der je eigenen Lebenswünsche, sondern radikal um Gott selbst, um seiner selbst willen. Jede geistliche Genusssucht oder gar äußerliche Vorteile intendierende Haltung muss auf dem Weg der Erfahrungserkenntnis Gottes losgelassen werden, damit sich der Mensch Gott wirklich unbedingt, ohne Bedingungen zu stellen, überlässt, mithin unter Preisgabe aller Erfahrungserwartungen und Erkenntniserwartungen in Hinsicht auf Gott und seine Gnade.“<sup>11</sup>

Die Erfahrung der dunklen Nacht beinhaltet Verzicht und Gewinn. Zur Verzichtseite gehört, die Erfüllung sinnlicher Wünsche und Begierden zurückstellen, aber auch liebgewordene geistige Vorstellungen von Gott aufzugeben zu müssen. Zur Gewinnseite der Nachterfahrung des Glaubens gehört eine un-

<sup>10</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz, *Dunkle Nacht*, passim.

<sup>11</sup> Stolina, *Erfahrungserkenntnis Gottes*, 97.

vergleichliche Freiheit: die Befreiung von existenzieller Gebundenheit und Abhängigkeit genauso wie von einengenden und angstmachenden Gottesbildern.

Die Erfahrung der dunklen Nacht führt zur Verwandlung des Ichs. Es geht darum, frei zu werden von der Fixierung auf die irdischen Wünsche, auf das Habenwollen. Nur so kann sich ein Sensorium für die Wirklichkeit Gottes entwickeln, die den Grund und die Tiefendimension unserer alltäglichen sichtbaren Welt darstellt. Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit der Welt zu erfahren, relativiert die Verabsolutierung des eigenen Ich und setzt unerschlossene Potenziale an Kreativität und Liebesfähigkeit frei. Der Prozess der Verwandlung und Umformung des Ichs umfasst die Erfahrung „des Loslassens und Sterbens, des Wachsens und Erwachsenwerdens, des Lernens und Reifens“.<sup>12</sup> Der durch Nachterfahrungen vertiefte Glaube ermöglicht es uns, dunkle Wirklichkeitsbereiche wahrzunehmen und im Licht der Gnade Gottes in Augenschein zu nehmen. Die Erfahrung der dunklen Nacht hilft uns, unter Verschluss gehaltene Lebensräume zu betreten. Ein solcher Glaube hat auch das Potenzial, uns ganz neue Lebensbereiche aufzuschließen. Viel zu häufig wurde der Glaube in der Vergangenheit mit der Reduktion von Wirklichkeit oder gar mit dem Eintrittsverbot in bestimmte Lebensbereiche gleichgesetzt. Der durch Nachterfahrungen befreite Glaube schenkt den Mut, eigene oder fremde Festlegungen hinter sich zu lassen und neue Lebensmöglichkeiten zu erkunden.

## Ausblick

Vielen Christinnen und Christen fällt es schwer, die Nachtseite des Glaubens zu akzeptieren. Noch weniger sind sie bereit, sie für sich als Chance zu entdecken.<sup>13</sup> Ich habe schon angedeutet, dass es in der Christenheit tatsächlich immer wieder einen problematischen Umgang mit Verzicht und Leiden gegeben hat. Man wollte nicht wahrhaben, dass Menschen angesichts von auferlegtem Verzicht auch verstummen, isoliert und zerstört werden können. Es gibt eine Reihe von Beispielen eines beschädigten Glaubens. Gelegentlich wurden Verzicht und Leiden auch in unguter Weise regelrecht herbeigewünscht und gesucht. Selbst Teresa von Ávila, die wohl größte christliche Mystikerin, war nicht frei von diesem Denken. Als ich vor einigen Jahren ihre Klosterzelle in Ávila besichtigte, wurde uns ein großer Holzklötz gezeigt, der ihr beim Schlafen als Kissen diente.

<sup>12</sup> So Michael Plattig in Aufnahme von Überlegungen des Johannes vom Kreuz. Vgl. Plattig, *Jakob*, 50.

<sup>13</sup> Zu diesem Thema vgl. den Beitrag von Ralph Kunz in diesem Band, S. XX–XY

Faszinierend ist und bleibt das Motiv, aus dem sich die Bejahung von Verzicht und Leiden in ihrem Glauben speiste: Dahinter stand die Erfahrung einer glutvollen Gottes- bzw. Christusliebe. Zusammen mit anderen Mystikerinnen und Mystikern entdeckte Teresa von Ávila das neutestamentliche Gottesbild vom nahen und liebenden Gott wieder. An dieser Liebe hielt sie fest, von dieser Liebe fühlte sie sich getragen, selbst wenn es das eigene Leben kosten sollte. Im Johannesevangelium wird der Begriff der „Freundschaft“ gebraucht, um die intime Beziehung zwischen Christus und seinen Jüngern zu beschreiben: „Ihr seid meine Freunde“, sagt Jesus zu ihnen (Joh 15,14). Im Gefolge davon hat sich der Begriff der „Gottesfreundschaft“ herausgebildet, um das Wesen mystisch geprägten Glaubens zu beschreiben. Er bringt zum Ausdruck, dass es darin um ein liebendes Gegenüber und Ineinander, jedoch um keine Identität zwischen Gott und Mensch geht.

Dorothee Sölle schrieb: „Die Mystiker haben versucht, alles begegnende Leiden zu einem Geburtsleiden zu machen und alle Sinnlosigkeit aufzuheben.“<sup>14</sup> Die Erfahrung, von Gott geliebt zu sein und ihn wieder lieben zu können, hat den Mystikerinnen und Mystikern einen schöpferischen Umgang mit dem Leiden ermöglicht. Dieses Bewusstsein verlieh ihnen die Stärke, Verzicht und Leiden, ja sogar Sterben anzunehmen. Indem sie lernten, es zu bejahen, verwandelte es sich.

## Literaturverzeichnis

- Gronemeyer, Marianne, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt 1996.
- Johannes vom Kreuz, *Dunkle Nacht*. Hg. und eingeleitet von Reinhard Körner. Leipzig 1985.
- Lewis, Clive Staples, *Über den Schmerz*. Gießen 1988.
- Luther, Martin, *Psalmenvorlesung 1513/15 (Ps 1–84)* (= Kritische Gesamtausgabe; WA 3) Weimar 1885.
- , *Schriften 1519/1520 (einschließlich Predigten, Disputationen)* (= Kritische Gesamtausgabe; WA 6). Weimar 1888.
- Plattig, Michael, „Jakob hinkte an seiner Hüfte“ (Gen 32,32). *Die Begegnung mit Gott ist nicht harmlos*. In: Langner, Dietlind / Sorace, Marco / Zimmerling, Peter (Hrsg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 9). Fribourg 2008, 41–53.
- Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a.M. 2016.

<sup>14</sup> Sölle, *Leiden*, 120.

Schneider-Flume, Gunda, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*. Göttingen 2002.

Sölle, Dorothee, *Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott*. München 1995.

—, *Leiden*. Freiburg i.Br. 1993.

Stolina, Ralf, *Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik*. In: Schilling, Johannes (Hrsg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?* Leipzig 2003, 89–115.

# Selbstübergabe an Gott im Leben und Sterben

## Zu einer Anthropologie beziehungskonstituierter Ganzheit

*Ursula Schumacher*

„Halt auf freier Strecke“ – mit dieser Wendung ließe sich vielleicht ein wenig das Lebensgefühl umreißen, das herrschte, als im März 2020 die Pandemie Mitteleuropa erreichte. Aus Routinen, aus dem laufenden System des Alltags herausgerissen zu werden, eröffnet naturgemäß stets neue Perspektiven und Fragestellungen. In dem Frühjahr, in dem die gesamte Welt plötzlich mit der Bedrohung durch das neuartige Coronavirus konfrontiert war, dürften das für viele Menschen Fragen gewesen sein, die mit der Fragilität menschlicher Sicherheiten und mit der Endlichkeit menschlicher Existenz zusammenhängen. Grund und Anlass genug, sich auch theologisch erneut der Frage nach dem Ende zuzuwenden und dabei näherhin Aspekte einer philosophisch-theologischen Thanatologie in eine Theologie der Gottesbeziehung und konkret des Gebetes zu integrieren.

Der folgende Argumentationsgang soll unter dem Leitmotiv der – gegebenen, schwindenden, fehlenden oder wiederzugewinnenden – Integration von Tod und Sterben in ein Sinn- und (damit zusammenhängend) Beziehungsnetz wie folgt verlaufen: Der moderne Mensch hat eine starke Neigung und eine breite Palette von Strategien, das eigene Sterbenmüssen zu verdrängen und so aus seiner Lebenswirklichkeit gewissermaßen abzuspalten (1), ohne dass er damit freilich – folgt man der Ansicht einer philosophischen Phänomenologie – das Bewusstsein des eigenen Sterbenmüssens wirklich loszuwerden vermöchte (2). Damit lässt sich die neuere Entwicklung von Wahrnehmung und Deutung des Todes nun aber insofern als ein als Prozess von Kommunikationsverlust und Desintegration deuten, als das Streben nach Einordnung des Sterbenmüssens in ein Sinn Ganzes menschlicher Existenz immer weniger erfüllbar erscheint (3). Aus theologischer Sicht nun kann der skizzierte Prozess als das Zutagetreten einer sündenbedingten Beziehungslosigkeit (4), die vertrauende Selbstübergabe an Gott im Tod, Quintessenz einer das Leben begleitenden Gebetsbeziehung, hingegen als zu erhoffende Frucht einer von Gott ermöglichten Überwindung von Desintegration und Beziehungsstörung gedeutet werden (5).

## Der verdrängte Tod

Bei einem Blick auf das Thema Tod und Sterben kann in der geisteswissenschaftlichen Reflexion der vergangenen Jahrzehnte eine wichtige und viel reflektierte Beobachtung ausgemacht werden: Der Tod ist den meisten Menschen fremd und fern geworden. Der Gedanke an die eigene Sterblichkeit und ein Bewusstsein des Todes gehören heute kaum mehr zur thematischen Lebensrealität der Menschen. Und das ist kein Zufall, sondern – folgt man einer intensiv diskutierten These<sup>1</sup> – Konsequenz eines systematischen und, so ist argumentiert worden, unter den Bedingungen der Moderne auch durchaus sachlogischen Verdrängungsprozesses,<sup>2</sup> an dem selbst die seit den 1960er Jahren zu beobachtende intensive wissenschaftliche *Renaissance* der Befassung mit dem Tod wenig geändert hat.<sup>3</sup> Die unausweichliche Gewissheit des eigenen Sterbenmüssens war für Menschen immer schon eine grundlegende Herausforderung, vielleicht die grundlegendste aller Herausforderungen. In modernen, hochentwickelten Gesellschaften wurde es dem Menschen aber – erstmals in seiner Geschichte<sup>4</sup> – möglich, sich dieses Themas mehr oder weniger zu entledigen, wenigstens für eine gewisse Zeit. Eine zentrale Voraussetzung dafür war die signifikante Verlängerung der statistischen Lebenserwartung durch medizinischen Fortschritt und gehobenen Lebensstandard; ein unmittelbar erlebter Todesfall im engeren Familienkreis ist in einer Wohlstandsgesellschaft des 21. Jahrhunderts damit im Normalfall zu einem seltenen Widerfahrnis geworden, was zu einer „Mediatisierung“<sup>5</sup> des Todes geführt hat und dazu, dass sich das Leben jahrzehntelang im Gefühl der Sicherheit noch verbleibender

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch schon Scheler, *Tod*, 27–32. Die systematisch entfaltete soziologische Grundlage zu dieser Diskussion: Nassehi / Weber, *Tod*. Weitere Literaturhinweise: Rolfes, *Ars moriendi*, 15, Anm. 2. Dass die Verdrängungsthese inzwischen auch wieder infrage gestellt und eine „neue Sichtbarkeit“ des Todes konstatiert wird, notiert u.a. Feldmann, *Verdrängung*, 86, mit Anm. 20–25. Mit Feldmann können diese Einschätzungen jedoch als „überzogen“ qualifiziert werden, vgl. ebd.

<sup>2</sup> Zum Folgenden vgl. besonders: Nassehi / Weber, *Tod*, bes. 199–207; 277–325; Feldmann, *Verdrängung*, passim; Ders., *Sterben*, bes. 24–74; Eibach, *Tod*, v.a. 139–146; Joachim-Meyer, *Sinnbilder*, 28–32; 76–79; 101–103; Jüchen, *Tabu*, bes. 9–53; 123–135.

<sup>3</sup> Vgl. Sopata, *Theologie*, 18f.

<sup>4</sup> Auf der Basis einer Erhebung des statistischen Sterbealters (vgl. Imhof, *Lebenserwartungen*, passim) konstatiert Imhof eine signifikante Verlängerung der durchschnittlichen Lebensdauer in den 1920er Jahren – und folglich: „Die relative Sicherheit menschlichen Lebens bis hoch in die Siebziger, Achtziger, ja Neunziger hinein, wie sie heute die meisten von uns schon für selbstverständlich halten, ist ein sehr neuer Sachverhalt – so neu und dabei so einmalig und erstmalig, daß wir uns noch gar nicht richtig daran gewöhnt haben“, Imhof, *Ars moriendi*, 160.

<sup>5</sup> Feldmann, *Verdrängung*, 79.

Lebenszeit und -möglichkeiten vollzieht. Verstärkt wird dieser Effekt noch dadurch, dass der Tod, wenn er geschieht, mehrheitlich nicht mehr an den Orten eintritt, an denen das Leben sich abspielt. Die Begleitung von Krankheit und Tod wird in die Hände professioneller Dienstleister ausgelagert, es geschieht ein „Abdrängen der Kranken in die Personlosigkeit der öffentlichen Krankenhäuser“,<sup>6</sup> wie Karl Rahner es bereits 1978 formuliert hat, eine Delegation der Begleitung auf dem letzten Teil des Lebenswegs an das Personal von Altersheimen und Hospizen, eine „Medikalisierung“<sup>7</sup> und „Hospitalisierung des Todes“.<sup>8</sup> Aber die Verdrängung des Todes ist nicht nur kontingente Begleiterscheinung der Vorzüge eines modernen und erfolgreichen Gesundheitswesens, es ist vielmehr argumentiert worden, dass sie einer inneren Logik der Realitäten und wirklichkeitskonstituierenden Semantiken moderner Gesellschaften folgt. Denn die früheren, im Wesentlichen religiös ausgestalteten Systeme kollektiv akzeptierter Todesdeutungen verlieren mehr und mehr ihre selbstverständliche Plausibilität; da andererseits aber prinzipiell gilt, dass „eine Sinnggebung des Todes nicht in die ‚Zuständigkeit‘ technischer Produktion und bürokratischer Verwaltung fällt, muß der Tod aus dem öffentlichen Geschehen der Moderne *abgedrängt* werden.“<sup>9</sup> Oder noch einmal anders formuliert: „Zu der technisch-zivilisatorischen Eroberung und Beherrschung von Natur und Gesellschaft [...] gehört die Abschattung des Todesproblems in der Öffentlichkeit als auszeichnendes Merkmal des Zeitgeistes hinzu.“<sup>10</sup>

Dieses beobachtbare Faktum, dass das Wissen um die eigene Sterblichkeit nicht mehr als selbstverständlicher und ständig präsenter Teil des Lebensvollzugs erfahren wird, wie es in früheren Phasen der Geistesgeschichte stärker der Fall war, ist nun gar nicht ausschließlich kritisch zu bewerten, ist es doch – wie gesehen – in gewisser Hinsicht schlicht Ausdruck gestiegenen Wohlstandes und einer verlängerten Lebensdauer. Aber es wird doch um den hohen Preis einer vernachlässigten bis unterbleibenden Auseinandersetzung mit dem Sterben und einer oft entsprechend defizitären Vorbereitung auf den Tod erkaufte, und so lohnt es, den Mechanismus der Verdrängung, der hier greift, und die daraus resultierenden Probleme noch einmal ins Bewusstsein zu rufen. Feldmann spricht treffend von einem „Vermeidungskreislauf“<sup>11</sup>: Je weniger Begegnung Menschen im Durchschnitt mit dem Tod haben, desto stärker neigen sie diesbezüglich zur Verdrängung, und je mehr die Endlichkeit menschlichen

<sup>6</sup> Rahner, *Sterben*, 278.

<sup>7</sup> Ariès, *Geschichte*, 720.

<sup>8</sup> Nassehi / Weber, *Tod*, 157; 231–245.

<sup>9</sup> Ebd. 202. Vgl. Ferber, *Aspekte*, 344f.

<sup>10</sup> Ebd. 345.

<sup>11</sup> Feldmann, *Sterben*, 34.



Lebens aus den Lebenswelten der Lebenden ausgegrenzt und ausgelagert wird, desto stärker wird wiederum die Berührungsangst gegenüber allem, was mit Krankheit und Gebrechlichkeit, Sterben und Tod zusammenhängt. Die Kehrseite der Medaille ist eine Verherrlichung von Jugend und Schönheit oder – weiter gefasst – von Kraft, Selbständigkeit und Autonomie, Kontrolle und Gestaltungsmacht. Gegenüber Schwäche und Verfall, Krankheit und Behinderung, Gebrechen und Grenzen, dem Gedanken an ein Ende von Lebensspielräumen und -möglichkeiten, oder auf ein Wort gebracht: dem Tod gegenüber ist die Haltung einer klammernden Verankerung im Hier und Heute hingegen zunehmend sprach- und ratlos.

Selbst während der Corona-Pandemie blieb der skizzierte Verdrängungs- bzw. Ausgrenzungsmechanismus aktiv; vielleicht ließ er sich in diesen Wochen und Monaten sogar besonders gut beobachten: Der Tod brach mit den schrecklichen Nachrichten und – viel wirkungsvoller noch – mit den Bildern aus Norditalien, aus New York und China auf eine ungeahnte und ganz und gar ungemütliche Weise in ein vermeidend gegenwartsbezogenes und oft wohl sehr weitgehend von den je aktuellen Fragen des Alltags bestimmtes Leben ein, konfrontierte radikal mit der Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz. Kaum ein paar Monate später jedoch hatte man die Situation gewissermaßen wieder in Ordnung gebracht, den Gedanken an den Tod in betriebsamer Aktivität wieder zurückgedrängt – und zwar so sehr, dass im medialen Diskurs mehrere Stimmen sich des Themas der „unsichtbaren“ oder „vergessenen Corona-Toten“ annehmen zu müssen glaubten. Die Neigung dazu, sich gegenüber dem Gedanken an Tod und Sterblichkeit abzuschotten, hat ganz offenbar eine sehr starke Macht.

Aber dennoch, aller ausgefeilten und hochgezüchteten Strategien zur Vermeidung des Kontingenzzwahrhabens zum Trotz, eines bleibt sicher: der Tod. *Mors certa, hora incerta*; „der Tod ist gewiss, nur die Stunde nicht“, so formuliert es eine sprichwörtlich gewordene Wendung. Und es gab Zeiten in der Menschheitsgeschichte, das ausgehende Mittelalter insbesondere, in denen hatte das *memento mori*, der Gedanke an die eigene Sterblichkeit also, den Stellenwert eines Lebensgefühls und war eine – nicht zuletzt in Philosophie und Theologie, in Frömmigkeit und Spiritualität – intensiv betriebene Denk- und Besinnungsaufgabe.<sup>12</sup> „Für ganze Generationen Vorfahren war es selbstverständlich, daß Sterben und Tod zu jeder Zeit eintreffen konnten. Und was

<sup>12</sup> Das Standardwerk zur Entwicklung des Todesverständnisses in der abendländischen Geistesgeschichte: Ariès, *Geschichte*, passim. Vgl. zudem etwa Ohler, *Sterben*, passim sowie die in Anm. 14 zu den Themen *ars moriendi* und Totentanz angegebene Literatur.

taten sie? Sie *lernten* sterben.“<sup>13</sup> Künstlerisch-literarische Gattungen wie der Totentanz oder die *ars moriendi* geben beredtes und beeindruckendes Zeugnis davon.<sup>14</sup> Im Blick auf das Spätmittelalter hat Johan Huizinga die sich darin manifestierende Geisteshaltung in die eindrücklichen und häufig zitierten Worte gefasst: „Keine Zeit hat je mit solcher Eindringlichkeit jedermann fort und fort den Todesgedanken eingeprägt wie das fünfzehnte Jahrhundert. Unaufhörlich hallt durch das Leben der Ruf des *memento mori*“.<sup>15</sup>

Dabei war das Todesgedenken zu jener Zeit nicht nur von dem Bewusstsein begleitet, dass das Lebensende nicht erst im hohen Alter eine ernstzunehmende Möglichkeit war, sondern es herrschte zudem auch eine erdrückende Angst vor dem „zweiten Tod“, der Verwerfung im eschatologischen Gericht – eine Sorge, die in einer mitteleuropäischen Gesellschaft des 15. Jahrhunderts den wenigsten Menschen schlaflose Nächte bereiten dürfte. Aber diesen umso ungemütlicheren Gedanken an das unausweichliche Ende hielt sich das ausgehende Mittelalter dennoch stets vor Augen, immer wieder neu. Der Tod sollte zum Begleiter des Lebens werden – religiös betrachtet in der Hoffnung, dass ein kontinuierlich auf das Ende ausgerichtetes und vom Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit durchtränktes Leben anders geformt sei, demütiger und weniger selbst- bzw. diesseitszentriert sei, und dass es irgendwann, in der betreffenden Stunde, mit Gottes Gnade leichter enden möge.

### Das Wesen, das weiß, dass es stirbt

Diese im Mittelalter weit verbreitete Grundidee, dass es stets galt, das Leben im Licht des Endes zu sehen, ist inzwischen – so könnte man formulieren – gewissermaßen ins Gegenteil umgeschlagen. Aber lässt sich das Bewusstsein der Endlichkeit wirklich erledigen durch einen jetzt-bezogenen Aktivismus, durch die nicht wenigen zur Verfügung stehenden Ablenkungsstrategien, kurz, durch unsere ganze, aufwändige „Langeweilebewirtschaftung“,<sup>16</sup> wie es der Soziologe Armin Nassehi in einem Interview zur Reflexion der coronabedingten Ausgangsbeschränkungen mit durchaus ambivalenter Bewertung formuliert hat?

<sup>13</sup> Imhof, *Ars moriendi*, 12.

<sup>14</sup> Dazu vgl. u.a. Rolfes, *Ars moriendi*, passim; Rudolf, *Ars Moriendi*, passim; Imhof, *Ars moriendi*, passim; Haas, *Todesbilder*, passim; Rosenberger, *Leben*, passim, sowie verschiedene Beiträge in dem breit angelegten Sammelband Jansen, *Tod*, passim.

<sup>15</sup> Huizinga, *Herbst*, 190.

<sup>16</sup> Zum Interview vom 26. März 2020, in dem der Begriff verwendet wird, vgl. <https://www.derstandard.at/story/2000116158197/soziologe-nassehi-zerstreuung-ist-zivilisatorische-erlungenschaft> (online eingesehen am 3.1.2021).

Stimmt es also, dass für uns heute der „Spruch ‚Mitten wir im Leben / sind vom Tod umgeben‘ ... ganz einfach nicht mehr zu[trifft]“?<sup>17</sup>

Folgt man den zentralen thanatologischen Entwürfen in der Philosophie, Soziologie und Theologie des 20. Jahrhunderts, so wäre diese Frage – wenigstens in gewisser Hinsicht – rundweg zu verneinen. Max Scheler hat in seiner phänomenologischen Anthropologie die These vertreten, dass das Leben notwendig und aus sich selbst heraus geprägt ist durch die „fortwährend in unserm Bewußtsein gegenwärtige *intuitive Tatsache*, daß uns der Tod gewiß ist“.<sup>18</sup> Nach Scheler bräuchte ich als Mensch daher nicht einmal die empirische Erfahrung des Sterbens anderer, um mich selbst sterblich zu wissen;<sup>19</sup> die Signatur der Endlichkeit ist vielmehr unhintergebar und unentrinnbar eine prägende Dimension menschlicher Selbst- und Weltwahrnehmung.<sup>20</sup> Sie ist dies freilich in einer zunächst unthematischen, also vorbewussten Gegebenheitsweise, die der Mensch zudem durch seine „Geschäftigkeit“<sup>21</sup> durchaus zurückzudrängen und zu überdecken vermag. Andererseits ist sie aber – ganz unabhängig davon, wie man auf einer bewussten Ebene damit umgeht – zu sehr Phänomen der *conditio humana* selbst, als dass der Mensch sie gänzlich loszuwerden vermöchte.

Auch in Martin Heideggers Anthropologie spielt der Gedanke eine zentrale Rolle, dass das menschliche Leben vom Bewusstsein der eigenen Endlichkeit, der Unentrinnbarkeit seines Sterben-Müssens geprägt ist; er greift aber noch tiefer als Scheler.<sup>22</sup> In *Sein und Zeit* deutet Heidegger das Dasein grundlegend als „Sein zum Tode“. Der Tod – hier gemeint im Sinne eines Wissens um die eigene Endlichkeit – ist insofern ein Phänomen des Lebens: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“;<sup>23</sup> oder anders: „Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert“.<sup>24</sup> Insofern es überhaupt nur existieren kann, indem es seiner Wirklichkeit auf seine Möglichkeiten hin vorausläuft und so sich selbst stets vorweg und stets unabgeschlossen ist, ist der Tod als letzte Möglichkeit und äußerster Bevorstand zugleich das bestimmende Maß

<sup>17</sup> Imhof, *Ars moriendi*, 15. Imhof formuliert dies mit Blick auf die Seltenheit der Konfrontation mit Todesfällen – und mit dieser Aussageabsicht hat die zitierte Frage selbstredend ihre Berechtigung.

<sup>18</sup> Scheler, *Tod*, 15. Zur Ausfaltung dieser These dann ebd., bes. 16–26.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 16.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 22f.

<sup>21</sup> Ebd. 30.

<sup>22</sup> Zu Heideggers früher Thanatologie, die hier primär im Blick sein soll, vgl. insbesondere das Kapitel: *Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode* in Heidegger, *Sein und Zeit*, 235–267. Erläuternd etwa: Demske, *Sein*, passim; Enders, *Tod*, passim; Luckner, *Heidegger*, 103–113; Hügli / Han, *Todesanalyse*, passim; Birkenstock, *Philosophieren*, 86–170.

<sup>23</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, 245.

<sup>24</sup> Ebd. 251; vgl. ebd. 259.

des Lebens – das, worin allein die Ganzheit des Daseins konstituiert und erfasst werden kann.<sup>25</sup> In ein treffendes Bild übersetzt: Der Tod „ist nicht der Protagonist des Heideggerschen ‚Dramas‘ – dieser ist zunächst das Dasein und schließlich das Sein selbst; er ist aber der nicht wegzudenkende Antagonist, ohne den die Handlungen des Protagonisten unmöglich wären.“<sup>26</sup> Und diese Grundverfasstheit des Daseins wird nach Heidegger selbst dann nicht abgemildert oder aufgehoben, sondern vielmehr sogar erst voll zum phänomenalen Vorschein gebracht, wenn das Dasein sich ständig dem verdeckenden Ausweichen vor der Todesangst ausliefert,<sup>27</sup> wenn es „die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags“<sup>28</sup> vor die Todesgewissheit treten lässt, den Tod damit zu einem ausstehenden und die Existenz gegenwärtig noch nicht bestimmenden Einzelereignis verharmlost und sich so in der fremdbestimmten Uneigentlichkeit verliert, statt den Mut zur Todeskonfrontation, den „Mut zur Angst vor dem Tode“<sup>29</sup> aufzubringen; oder anders formuliert: wenn der Mensch alles Menschenmögliche unternimmt, um dem Tod auszuweichen und den Gedanken an seine Unentrinnbarkeit zu überdecken. Unausweichlich ist eine solche Form der Todesflucht, des „Verfallens“<sup>30</sup> und der Auslieferung an das entfremdende „Man“ nach Heidegger jedoch nicht – auch die „Eigentlichkeit“ des „Vorlaufens in den Tod“ ist eine Möglichkeit des Daseins, genauer: sogar die Form, in der sich das ureigenste Seinkönnen und Ganzseinkönnen des Daseins erschließt.<sup>31</sup> „Erst im und durch das Bewusstsein des eigenen Todeschicksals werde dem Dasein sein Seinkönnen und damit sein Sein [...] bewusst und ihm damit zugleich ein eigentliches, ein selbstbewusstes und -bestimmtes, ein der Selbstentfremdung durch das Man entrissenes Existieren ermöglicht.“<sup>32</sup> Die Übernahme der Todesangst entschärft nicht den Stachel des Todes. Aber sie erschließt nach Heidegger eine (rein immanent konstituierte und rekonstruierte) Ganzheit, Integrität menschlicher Existenz.

Es mag hier dieser kursorische Blick auf zwei Meilensteine der Thanatologie des 20. Jahrhunderts genügen, um die philosophische Auffassung zu belegen, dass der Mensch das Wesen ist, das weiß, dass es stirbt – in jeder Sekunde seines Daseins und ganz unabhängig davon, wie aufwändig es auch versucht,

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 249–252. Dazu Demske, *Sein*, 29f.

<sup>26</sup> Ebd. 12.

<sup>27</sup> Dazu vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, bes. 252–254.

<sup>28</sup> Ebd. 258.

<sup>29</sup> Ebd. 254.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. 259–266.

<sup>32</sup> Enders, *Tod*, 58.

dieses Wissen loszuwerden. Die philosophische Anthropologie stützt so eine soziologische Feststellung, die Jean Ziegler wie folgt formuliert:

„Das sichere und durch keinerlei statistische Schwankungen zu erschütternde Wissen, daß mein Leben endet, [...] bestimmt auf entscheidende Weise alle wesentlichen Handlungen meiner Existenz“ – und daher „gibt es keine Haltung, keine Norm, keine Institution und keine individuelle oder kollektive Hervorbringung des Menschen, seines Körpers, seines Denkens oder Träumens, die nicht auf die eine oder andere Art von der Erfahrung des Todes bestimmt, geformt oder angelegt wäre. Der Tod wirft seinen Schatten auf alles und auf jeden.“<sup>33</sup>

### Der desintegrierte Tod

Der Blick auf die Entwicklung der Todeswahrnehmung in der Geistesgeschichte legt nun aber, folgt man der Analyse von Armin Nassehi und Georg Weber, eine seit der Neuzeit, insbesondere seit dem 19. Jh. immer intensiver sich manifestierende Tendenz offen, nämlich eine zunehmende Individualisierung und Herauslösung aus Beziehungs- und Sinnkontexten, also eine Desintegrationstendenz – was sich durchaus auch auf das konkrete Erleben des Todes beziehen kann, insbesondere (und für die Argumentation hier von hauptsächlichem Interesse) aber Verständnis und Betrachtungsweise des Todes meint. „Tod und Sterben [...] sind bis zum Unaussprechlichen individualisiert; an die jedem auferlegte Auseinandersetzung mit dem Tode reicht kein verbindliches Wort aus der Gesellschaft heran.“<sup>34</sup> Im Hintergrund dieses Befundes steht ein wachsender Plausibilitätsverlust der vertrauenden Hoffnung auf ein eschatologisches Fortleben, die einst die Möglichkeit einer Integration der Todeswahrnehmung in ein Sinnganzes verbürgte – übrigens eine Entwicklung, die sich mit Scheler in einen Zusammenhang mit dem vorher skizzierten Prozess der Todesverdrängung bringen lässt.<sup>35</sup> Damit wird in der Deutung des Todesgeschehens aber zunehmend jede als heteronom wahrgenommene Deutekate-

<sup>33</sup> Ziegler, *Lebenden*, 24.

<sup>34</sup> Ferber, *Aspekte*, 358.

<sup>35</sup> „Der moderne Mensch glaubt in dem Maße und so weit nicht mehr an ein Fortleben und an eine Überwindung des Todes im Fortleben, als er seinen Tod nicht mehr anschaulich vor sich sieht – als er nicht mehr ‚angesichts des Todes lebt‘; oder schärfer gesagt, als er die fortwährend in unserm Bewußtsein gegenwärtige *intuitive Tatsache*, daß uns der Tod gewiß ist, durch seine Lebensweise und Beschäftigungsart aus der klaren Zone seines Bewußtseins *zurückdrängt*, bis nur ein bloßes *urteilsmäßiges Wissen*, er werde sterben, zurückbleibt“, Scheler, *Tod*, 15 (Herv. im Original).

gorie ausgeschlossen; indem schließlich nur noch der Horizont der eigenen Existenz als Deutungsmaßstab Geltung beanspruchen kann, folgt in letzter, radikaler Konsequenz, dass gegen jede Sinngebung des Todes überhaupt ein grundlegender Einspruch erhoben werden muss.<sup>36</sup>

Auf der Linie von Heideggers Thanatologie ist eine christliche Auferstehungshoffnung wohl bereits als eine aus der phänomenologischen Analyse selbst nicht zu begründende Annahme zu bewerten, die daher – wenigstens potentiell – entfremdend, die Übernahme der Todesangst und damit den Schritt in die Eigentlichkeit des Daseins verhindernd zu wirken vermag.<sup>37</sup> Der Weg zu einer integrativen Sinngebung im Blick auf das Todesgeschehen kann also nicht mehr im Rekurs auf religiös-metaphysische Deutungsansätze erfolgen, sondern nur noch beim todverfallenen Individuum selbst ansetzen. Als solcher ist er für Heidegger jedoch wenigstens insofern noch gangbar, als der Tod wie skizziert das „Ganzseinkönnen“ endlichen Daseins konstituiert und erschließt.

Nun stellt es aber bekanntlich ein schwieriges Kunststück dar, sich beim eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Ohne hier ein Verdikt über die Stringenz von Heideggers Thanatologie fällen zu wollen, kann es somit in gewisser Weise immerhin als nachvollziehbar betrachtet werden, wenn Sartre in seiner Heideggerkritik noch einen Schritt weitergeht: „Während dieser [sc. Heidegger] noch versucht, den Tod im Modell der eigentlichen Selbstwahl als das Äußerste und Fremdeste zu integrieren und damit aushaltbar zu machen, ist für Sartre eine Integration angesichts der Unausweichlichkeit und Absurdität des Todes unmöglich geworden.“<sup>38</sup> Damit ist zugleich aber auch der skizzierte Prozess der Vereinzelung, der Vereinsamung des Individuums angesichts des Todes bzw. der konzeptionellen Desintegration des Todesgeschehens vollendet: Selbst die letzte Form der sinnstiftenden Bezüglichkeit, die bei Heidegger noch in der Einordnung des Todes in eine Existenztotalität des Daseins, in seiner Bestimmung als „Ganzheitsexistenzial“<sup>39</sup> liegt, wird hier gekappt. Der Tod erscheint nun als „sinnwidriges Faktum, welches dem menschlichen Leben sogar jede Bedeutung nimmt“,<sup>40</sup> insofern er bei einer konsequent existenzialistischen Betrachtung das Leben proleptisch dessen beraubt, was allein seinen Sinn ausmachen kann, nämlich die Erwartung von Ausstehendem. In dieser Sicht muss auch eine Betrachtung des Lebens *sub specie mortis* als verfehlt erscheinen. Ein ins Leben hineinragender Tod vernichtet Sinn, es bleibt daher nur die Todes-

<sup>36</sup> Vgl. zu diesem geistesgeschichtlichen Prozess Nassehi / Weber, *Tod*, 113–155.

<sup>37</sup> Vgl. etwa Choron, *Tod*, 246.

<sup>38</sup> Nassehi / Weber, *Tod*, 143.

<sup>39</sup> Demske, *Sein*, 13.

<sup>40</sup> Enders, *Tod*, 72.

verdrängung<sup>41</sup> – und damit letztlich die totale Kommunikations- und Beziehungslosigkeit angesichts des Todes.<sup>42</sup>

Gerade diese Todesverdrängung impliziert aber, folgt man wiederum Schellers unter Rekurs auf Rilke („O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod“) vorgetragenen Reflexionen über den modernen Menschen, dass der „neue Typ“ Mensch nicht mehr seinen eigenen (also einen integrierten) Tod stirbt, sondern im Sterben nur noch ein empirischer Fall des Faktums, dass „man stirbt“, für andere Menschen ist<sup>43</sup> – dass er seinen Tod also auch sich selbst gegenüber entfremdet bzw. desintegriert erfährt. Die hier nur andeutungsweise skizzierte Desintegriertheit des Todes manifestiert sich damit nicht nur auf einer inter-personalen und konzeptionellen, sondern auch auf einer individuellen Ebene.

### Theologie des Todes I: Der desintegrierte Tod als Sündenfolge

Wie lassen sich diese kursorisch skizzierten Zentralaussagen einer philosophisch-soziologischen Thanatologie nun aus theologischer Sicht einordnen und deuten? Eine Antwort auf diese Frage soll in Auseinandersetzung mit grundlegenden Aspekten von Karl Rahners Thanatologie versucht werden.

Rahner, der bei Martin Heidegger studiert hat, teilt zunächst die phänomenologische Einschätzung, derzufolge der Tod „nicht ein Einzelvorkommnis im Leben da und dort, sondern eine alles durchherrschende Grundgestimmtheit“<sup>44</sup> ist. Als „Urkontradiktion“ fällt die Signatur der Endlichkeit letztlich mit dem Dasein des Menschen insgesamt zusammen:<sup>45</sup> Das Wissen um den Tod ist „axiologische Gegenwart im Ganzen des menschlichen Lebens“.<sup>46</sup>

Über die phänomenologische oder existenzialphilosophische Thanatologie geht der theologische Zugriff jedoch spätestens dort hinaus, wo er den Tod und die Sterblichkeit des Menschen *sub ratione Dei*, also theo-logisch betrachtet. Und in dieser Perspektive bringt ein grundlegender und auch von Rahner reflektierter theologischer Topos die Macht des Todes insbesondere in Verbindung mit der Herrschaft gottwidriger Gegebenheiten, bewertet den Tod näherhin als „Folge der Sünde“. Was genau bedeutet dies aber? Ein klassischer Strom der Theologie hat diese Aussage so verstanden, dass der Tod erst als Folge (genauer: als Straffolge) der Ursünde das Dasein der Menschen zu

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 79.

<sup>42</sup> Zu gesellschaftlichen Folgen dieser „Abschattung“ des Todes vgl. Ferber, *Aspekte*, 357–360.

<sup>43</sup> Vgl. Scheller, *Tod*, 31.

<sup>44</sup> Rahner, *Sterben*, 274.

<sup>45</sup> Vgl. Rahner, *Zu einer Theologie*, 193.

<sup>46</sup> Rahner, *Zur Theologie*, 41.

prägen begann, dass der Mensch also im paradiesischen Urstand nicht hätte sterben müssen – wohlgemerkt aufgrund einer präternaturalen göttlichen Gnadengabe, nicht seiner biologischen Beschaffenheit wegen. Die Vorstellung eines unendlich währenden Lebens erscheint bei näherem Hinsehen jedoch problematisch, und zwar ganz unabhängig von der (exegetisch inzwischen eher negierten) Frage, ob die klassische Auslegung der Sündenfallerzählung (vgl. Gen 2,17; 3,19) dafür als Grundlage aufgerufen werden kann: Der Tod ist als seine innere Grenze gewissermaßen unhintergebar Integral des Lebens, dessen Fehlen, wie Rahner betont, nur um den Preis einer totalen Beliebigkeit menschlicher Freiheitsentscheidungen zu haben wäre.<sup>47</sup> In einem unendlich währenden irdischen Leben wäre kein Augenblick, keine Entscheidung, keine Handlung mehr letztlich wertvoll; vielmehr bestünde ein solches Leben aus einer unendlichen Kette von „Augenblicken, von denen jeder gleich bedeutsam und, weil grundsätzlich revidierbar, in gleicher Weise gleichgültig“,<sup>48</sup> also durch die auf ihn noch folgenden weiteren Augenblicke bis zur völligen Belanglosigkeit relativiert wäre. Erst die Gegebenheit des Todes gibt also dem Leben Gewicht – und zwar ein ewiges Gewicht. Folglich wäre auch eine nie von der Sünde beeinträchtigte Gestalt wandlungsfähigen und zeitunterworfenen Lebens wenigstens auf einen Moment des Todes im uneigentlichen Sinne, d.h. auf einen Moment der Verewigung alles Gewordenen hinausgelaufen. Der Tod selbst, die Endlichkeit biologischen Lebens ist also ganz unabhängig von der Sünde eine wertvolle und notwendige Dimension menschlicher Existenz; „nicht alles an unserem Tod [kann] einfach nicht-sein-sollende Folge der Schuld sein“.<sup>49</sup>

Gilt es mithin, die traditionelle Rede vom Tod als Folge der Sünde umstandslos zu verabschieden? Rahner will ganz im Gegenteil an dieser Glaubensaussage festhalten und betont auch, dass mit diesem klassischen Topos „selbstverständlich nicht gesagt [ist], daß der paradiesische Mensch einfach ins Endlose sein diesseitiges vitales Leben weitergelebt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte.“<sup>50</sup> Adams Tod wäre nach Rahners Überzeugung in diesem Fall jedoch ein „Tod‘ ohne Tod, wäre reine offenbare tätige Vollendung des ganzen Menschen von innen her gewesen“.<sup>51</sup> Damit eröffnet sich die für die Suche nach dem bleibenden Kerngehalt der klassischen Aussage relevante Feststellung, dass nicht das Faktum der Endlichkeit biologisch-irdischen Lebens an sich, wohl aber die Art und Weise, *wie* der Mensch seinen Tod erlebt und die

<sup>47</sup> Vgl. dazu etwa Rahner, *Sterben*, 287–290; Ders., *Tod* (SM), 921.

<sup>48</sup> Rahner, *Zur Theologie*, 27.

<sup>49</sup> Ebd. 33.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd.



unausweichliche Endlichkeit seines Lebens wahrnimmt, eine Sündenfolge ist. Rahner spricht diesbezüglich von der „Verhülltheit des Todes“:<sup>52</sup> Die für die auf den Tod zugehenden Menschen unaufhebbare Dialektik des Todes als „Einheit von Tat und Schicksal, Ende und Vollendung, gewolltem und erlittenem Tod, als Fülle und Leere zumal“<sup>53</sup> impliziert, dass sich schlechterdings keine Aussage darüber treffen lässt, ob der Tod eines Menschen nun Heilsereignis oder im Gegensatz Kulminationspunkt von Gottferne ist. Daraus resultiert aber, dass ein guter Tod nur in der Annahme dieser Verhülltheit, und das heißt: in der vorbehaltlosen Selbstüberantwortung an Gott geschehen kann.<sup>54</sup> Wo dies unterbleibt, wo der Tod geprägt ist vom „Willen zur Autonomie des Sterbens“,<sup>55</sup> dort verdichtet, ja ereignet sich die Beziehungs- und Kommunikationslosigkeit des Sünders in radikalster Weise, sodass ein so gestorbener Tod „zum Höhepunkt der Sünde, zur endgültigen Tod-Sünde“<sup>56</sup> gewissermaßen, wird. So ist der Tod also darin zuhächst Folge der Sünde, dass er Ausdruck von fehlender Annahme der eigenen Kontingenz und von einer beziehungsstörenden, desintegrierenden „Absonderung“<sup>57</sup> werden kann, die gewissermaßen das Wasserzeichen eines erbsündlich vorsituierten und auch durch personale Sünde geprägten menschlichen Lebens ist.

Man könnte es in stärker personalen Denkkategorien vielleicht auch so formulieren: Die Sünde als eine Macht, die eine Vergiftung von Beziehungen wirkt und trennend, entfremdend zwischen Gott und Mensch tritt, verändert den Blick auf den Tod. Der Tod trifft den Menschen nicht mehr in einer unversehrten Gottesbeziehung, sondern als ein Gott (was impliziert: als ein sich selbst und den Mitmenschen) entfremdetes Wesen. Und das bedeutet, dass das Sterben nicht mehr als ein vertrauensvolles Sich-Hineinfallen-Lassen in die liebevollen Hände des Vaters wahrgenommen werden kann, als Heimgang, sondern dass es vielmehr als sinnloser Abbruch erlebt wird, als endgültiges Ende und endgültiges Versagen menschlichen „Machenwollens“, und das heißt letztlich: menschlichen Selbsterlösungsstrebens.<sup>58</sup> Erst die Trennung von Gott macht den Tod schließlich zu der Katastrophe, als die er von Menschen wahrgenommen wird.

Das bisher Gesagte lenkt den Blick nun aber noch einmal zurück zu den vorher skizzierten philosophischen und soziologischen Reflexionen zum Tod

<sup>52</sup> Vgl. dazu ebd. 38–40; Rahner, *Sterben*, 295.

<sup>53</sup> Rahner, *Zur Theologie*, 38.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 41.

<sup>55</sup> Ebd., 41.

<sup>56</sup> Rahner, Art. *Tod* (SM), 926, vgl. Rahner, *Zur Theologie*, 40f.

<sup>57</sup> Lotz, *Tod*, 93.

<sup>58</sup> Vgl. Nocke, *Eschatologie*, 452f; Lotz, *Tod*, 92f.

und zur Todesdeutung: Wie in Umrissen dargestellt, kam es im Verlauf der abendländischen Geistesgeschichte zu einer immer stärkeren Sprach- und Beziehungslosigkeit angesichts des Todes, zur Desintegration des Sterbens selbst wie auch seiner Wahrnehmung durch den Menschen. In gewisser Hinsicht könnte in diesem Prozess nun das Zutagetreten der von der Macht der Sünde geprägten Situiertheit des Menschen im *status naturae lapsae* gesehen werden. Damit ist freilich nicht die Aussage intendiert, dass die Geschichte des Abendlandes eine Verfallsgeschichte in eine sündenbeherrschte Moderne (im Gegensatz etwa zu einer besseren, weniger belasteten früheren Zeit) darstellen würde. Wohl aber kann vielleicht formuliert werden, dass die skizzierte Entwicklung hin zu einem desintegrierten Tod(esverständnis) eine Grunddimension der *conditio humana* offenlegt, die immer schon gegeben war, solange es Menschen gibt – die in einer stark von der Glaubensannahme einer Überwindung des Todes durch die Auferstehung geprägten Zeit aber gewissermaßen im Modus der Hoffnung (wenigstens partiell) überdeckt war, selbst wenn der Tod wohl nie wirklich als „gezähmt“ gelten konnte. Der benannten Entwicklung könnte so von theologischer Warte aus paradoxerweise das Verdienst zugeschrieben werden, in aller Illusionslosigkeit offenzulegen und erfahrbar zu machen, wie es um ein unter Ausklammerung des Gottesgedankens gedeutetes Leben letzten Endes bestellt sein muss.

### Theologie des Todes II: Selbstübergabe in die Hände des Vaters als Gipfelpunkt einer Gottesbeziehung im Leben

Aus der vorher skizzierten Deutung eines desintegrierten Todeserlebens als Ausdruck der Trennung von Gott folgt natürlich nicht zwingend der Umkehrschluss, dass für einen ganz aus der Gottesbeziehung lebenden Menschen der Tod immer und unbedingt leicht und sanft, einfach, frei von Angst, Schmerz und Seelennot wäre; auch eine christliche Todesdeutung braucht sich, wie Rahner schreibt, „die trostlose Absurdität des Todes nicht zu verbergen“.<sup>59</sup> Aber es folgt daraus durchaus, dass der Tod für den Menschen, dessen Herz ganz im Diesseits hängt, eine ungleich größere Katastrophe und Sinnwidrigkeit darstellt. Und es folgt wohl zudem, dass durch die verwandelnde Kraft einer im Leben geschenkten Gottesbeziehung auch der Tod verwandelt werden kann.

Eine weitere Konkretisierung dieses letzten Gedankens sei erneut am Blick auf Rahners Thanatologie gewonnen. Rahner sieht im Tod eine „Tat“, „personale Selbstverwirklichung“ und „tätige Vollendung von innen, ein aktives

<sup>59</sup> Rahner, *Zu einer Theologie*, 191.

Sich-zur-Vollendung-Bringen“.<sup>60</sup> Bezeichnet ist damit der Gedanke, dass der Tod die Vollendung der menschlichen Freiheitgeschichte darstellt, und dieses Ende deutet der Jesuit durchaus als Krönung, gewissermaßen als Ratifikation der gesamten vorhergehenden Geschichte eines menschlichen Lebens. Anders formuliert: Im Sterben zieht der Mensch einen Summenstrich unter seine Lebensentscheidungen und verewigt sie damit. Er bringt seine eigene Geschichte aktiv zu Ende, so denkt es Rahner. Man könnte auch formulieren: Der sterbende Mensch übergibt sich selbst und das, was er im Leben geworden ist, final an Gott. Und so kommt es mit dem Tod zur „Endgültigkeit und Unmittelbarkeit-vor-Gott des *hier* in Freiheit ein für allemal getanen Lebens“.<sup>61</sup>

„Tod als Tat“: Man hat Rahner vorgehalten, dass dieses Konzept in problematischer Weise Selbstermächtigung und Kontrollwahn impliziert, nicht aber Raum lässt für den Gedanken des Ausgeliefertseins im Todesmoment – und freilich: Wenn man im Kontext weiterliest, stellt man fest, dass Rahner den Tod zugleich auch als Moment höchster Passivität, als „das Ereignis der radikals-ten Entmächtigung des Menschen“<sup>62</sup> sieht, als den Moment, „wo für uns die Möglichkeit, selber zu handeln, wirklich an ein Ende kommt, [...] wo wir die restlos Ausgelieferten sind“.<sup>63</sup> Das Anliegen eines Einwands, der es als eine Verkürzung ansähe, den Tod *ausschließlich* als „Tat“ zu sehen, könnte Rahner sich daher wohl problemlos zu eigen machen – auch wenn er bewusst an der besagten aktiven Dimension des Sterbevorgangs festhält. Aber sind gegenüber einer Rede vom „Tod als Tat“ nicht dennoch gerade angesichts der statistisch wohl gar nicht seltenen Fälle Zweifel geboten, in denen Menschen die letzten Tage und Stunden verdunkelt, voll Schmerz, vielleicht in einem palliativmedizinisch herbeigeführten Dämmer oder Persönlichkeitsschwund durchleben oder sich vor dem Moment des Sterbens schon länger in einem Schattenreich zwischen Leben und Tod befinden? Gewiss ein gewichtiger Einwand – und doch: Der Tod selbst bleibt eine unverfügbare, eine nie von außen zu bewertende Größe, die auch durch Nahtoderfahrungen nicht vorweggenommen oder vorwegverfahren und dann berichtet werden kann – auch nicht ansatzweise. Wer von uns Lebenden weiß denn schon, was im Moment des Todes geschieht, welche Bewusstseinsprozesse noch möglich sind – vielleicht in einer ganz anderen Form von Bewusstsein als es die uns vertraute Art des Reflektierens ist, in der unsere

<sup>60</sup> Rahner, Art. *Tod* (LThK), 224. Vgl. Ders., *Tod* (SM), 923; Ders., *Zur Theologie*, 29f; 37f.

<sup>61</sup> Rahner, *Zu einer Theologie*, 186.

<sup>62</sup> Rahner, Art. *Tod* (LThK), 224; Ders., *Tod* (SM), 923. Vgl. Rahner, *Zu einer Theologie*, 192.

<sup>63</sup> Ebd. 193f. Es wurde beobachtet, dass sich in Rahners Thanatologie eine Entwicklung von einer stärkeren Betonung der aktiven Dimension des Todes in den frühen Schriften hin zu einem Fokus auf die Passivität des Todesgeschehens im Spätwerk vollzieht. Vgl. Sopata, *Theologie*, 272f.

Aufmerksamkeit (selektiv) immer nur auf *einen* bestimmten Inhalt gerichtet ist und (diskursiv) vom einen zum anderen Gegenstand springt? Und, für den immerhin ja denkbaren Fall eines bewussten Sterbens: Ist dies nicht ein wertvolles (wenngleich auch dunkles und vielleicht ängstigendes) Gedankenspiel – sich zu überlegen, wie es wäre, wenn es gelingen könnte, sich mit dem letzten Atemzug und als letzter bewusster Akt von Willensausübung und Selbstverfügung in diesem Leben ganz Gott anzuvertrauen, sich Gott ganz zu überantworten – in dem Gefühl, gar nicht tiefer fallen zu können als in seine Hände? Gewiss: Rahners Rede vom „Tod als Tat“ meint mehr als nur die Frage, welche bewussten Gedanken die letzten Momente eines Menschenlebens beherrschen. Aber wie es im Rahmen einer *ars moriendi* anempfohlen wurde, das eigene Sterben gezielt imaginativ zu antizipieren, so lohnt dieses Gedankenspiel vielleicht doch: Wie könnte dieser Moment, wie könnte ein solches letztes, bewusstes Gebet aussehen, mit dem man sich im Augenblick des Sterbens an Gott übergeben würde? „Vater, hier bin ich“ – mehr braucht es wohl gar nicht.

Niemand weiß, ob eine solche Art zu gehen gelingen mag – eventuell ist schon die Hoffnung darauf vermessen. Aber wenn sie gelingen sollte: dann vielleicht am ehesten als der letzte, reife Akt eines Lebens aus dem Gebet. Eines Lebens, das sich mit jeder Faser als verdankt empfindet und das sich im Letzten getragen weiß. Das auch in dem Gefühl von Dunkelheit und Einsamkeit noch immer vor allem das Schweigen von jemandem sieht, der eigentlich da ist. Eines Lebens, das vom Gebet durchzogen ist und das im Gebet immer wieder neu – wenn auch mit allen menschentypischen Grenzen, Halbherzigkeiten, Bequemlichkeiten und Selbstbezogenheiten – die Haltung des Vertrauens auf Gott einübt, sie betend immer wieder vertieft und festigt. Eines Lebens, das schon zutiefst von der Beziehung zu Gott geprägt ist und das insofern die unausdenklich intensivere, größere, tiefere Gottesbeziehung im Jenseits ansatzweise vorwegnimmt.

Das Sterben wäre so gewissermaßen die Quintessenz des Lebens. Auch Karl Rahners Rede vom „Tod als Tat“ ist so zu verstehen. „Wir sollen jetzt schon unser Leben, Tag für Tag, auf der Waage des Todes wiegen“,<sup>64</sup> so formuliert es Rahner. Es geht darum, „die innere Heiterkeit dessen zu lernen, der dem Tod gelassen entgegengehen kann, nicht weil er zynisch verzweifelt ist, sondern weil er bereit ist, das Geheimnis des Todes als Geheimnis unbegreiflichen Sinnes anzunehmen“.<sup>65</sup> Es geht also um einen Lernprozess, der zwar das Ende betrifft, aber nicht erst am Ende erfolgen kann.<sup>66</sup> Es geht um das „Sterben-Können“ als tiefs-

---

<sup>64</sup> Rahner, *Ärgernis*, 142.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. Sill, *Kunst*, 12.

ter, letzter Ausdruck eines Vertrauens in Gott, wie es sich bereits in einer steten Gebethaltung im Leben eines Menschen manifestiert. Diese von Gott eröffnete und von einem Menschen angenommene Vertrauensrelation vermag die vorher skizzierte Desintegriertheit des Todes aufzubrechen: Die Gottesbeziehung und die darin erschlossene Hoffnung auf ein den Tod überdauerndes Getragensein durch Gott unterfängt das Faktum des Sterbenmüssens und integriert es in ein sinnbewährtes Ganzes. Und insofern der Mensch sich – wie gesehen – geradezu als das Wesen verstehen lässt, das weiß, dass es stirbt, eröffnet eine solche durch die Gottesbeziehung integrierte Sicht auf den Tod die Möglichkeit der Versöhnung mit der herausforderndsten Grundbestimmtheit menschlichen Daseins überhaupt. Die vereinsamende Macht der Sünde verliert nicht einfach ihren Einfluss auf menschliches Leben. Aber ihre desintegrierende Wirkung endet an der beziehungsstiftenden Macht Gottes, wo immer der Mensch sich von ihr erfassen lässt. Und in der Kraft und im Licht dieser Beziehung wird nicht nur der kleine Moment des Gottvertrauens im Hier und Jetzt, sondern vielleicht – gewissermaßen als Summe der vielen unvollkommenen und vorletzten Selbstübergaben an Gott im Leben – auch eine Selbstübergabe an Gott im Sterben möglich: als letzte, höchste, endgültige und vollkommene Reifeform eines Lebens, das seine Ganzheit in der Gottesbeziehung gefunden hat.

### Literaturverzeichnis

- Ariès, Philippe, *Geschichte des Todes*. München 1980.
- Birkenstock, Eva, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*. Freiburg i.Br. 1997.
- Choron, Jacques, *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart 1967.
- Demske, James M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*. Freiburg i.Br. 1963.
- Eibach, Ulrich, *Der verdrängte Tod. Ein gesellschaftliches, ethisches und theologisches Problem*. In: *Theologische Beiträge* 6 (1975), 139–166.
- Enders, Markus, *Tod und Sein zum Tode. Rekonstruktion und Kritik des Verständnisses des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre*. In: Koslowski, Peter / Hermann, Friedrich (Hrsg.), *Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie* (= Endangst und Erlösung 1). München 2009, 51–80.
- Feldmann, Klaus, *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*. Opladen 1997.
- , *Verdrängung, Medikalisierung und Ökonomisierung von Sterben und Tod*. In: Lederhiller, Severin J., *Des Menschen Leben ist wie Gras. Tabu Lebensende*. 14. Ökumeni-

- sche Sommerakademie Kremsmünster 2012 (= Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 27). Frankfurt a.M. 2013, 77–90.
- Ferber, Christian von, *Soziologische Aspekte des Todes*. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 7 (1963), 338–360.
- Haas, Alois, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*. Darmstadt 1989.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen <sup>7</sup>1953.
- Hügli, Anton / Han, Byung Chul, *Heideggers Todesanalyse*. In: Rentsch, Thomas (Hrsg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit* 2001, 125–140.
- Huizinga, Johan, *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1961.
- Imhof, Arthur E., *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute* (= Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 22). Wien 1991.
- , *Lebenserwartungen in Deutschland vom 17. bis 19. Jahrhundert*. Weinheim 1990.
- Jansen, Hans H. (Hrsg.), *Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst*. Darmstadt <sup>2</sup>1989.
- Joachim-Meyer, Sandra, *Sinnbilder von Leben und Tod: Die Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft*. Marburg 2004.
- Jüchen, Aurel von, *Das Tabu des Todes und der Sinn des Sterbens*. Stuttgart 1984.
- Lotz, Johannes B., *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens*. Frankfurt a.M. 1976.
- Luckner, Andreas, *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar*. Paderborn <sup>2</sup>2001.
- Nassehi, Armin / Weber, Georg, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen 1989.
- Nocke, Franz-Josef, *Eschatologie*. In: Schneider, Theodor / Sattler, Dorothea (Hrsg.): *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. Düsseldorf 2000, 377–480.
- Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter*. München 1993.
- Rahner, Karl, Art. *Tod*. In: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4. Freiburg i.Br. 920–927.
- , Art. *Tod*. IV. Theologisch. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. 10. Freiburg i.Br. 1965, 221–226.
- , *Das Ärgernis des Todes*. In: Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. 7. Einsiedeln 1966, 141–144.
- , *Das christliche Sterben*. In: Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. 13. Einsiedeln 1978, 269–304.
- , *Zu einer Theologie des Todes*. In: Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10. Einsiedeln 1972, 181–199.
- , *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (= Quaestiones Disputatae 2). Freiburg i.Br. 1958.
- Rolfes, Helmuth, *Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*. In: Wagner, Harald / Kruse, Torsten (Hrsg.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (= Quaestiones Disputatae 118). Freiburg i.Br. 1989, 15–44.

- Rosenberger, Michael, *End-lich leben. Christliche Sterbekunst heute*. In: Lederhilger, Severin J. (Hrsg.), *Des Menschen Leben ist wie Gras. Tabu Lebensende*. 14. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2012 (= Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 27). Frankfurt a.M. 2013, 145–161.
- Rudolf, Rainer, *Ars Moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens* (= Forschungen zur Volkskunde 39). Köln 1957.
- Scheler, Max, *Tod und Fortleben*. In: Ders., *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (= Schriften aus dem Nachlass 1). Hg. von Maria Scheler. Bern <sup>2</sup>1957.
- Sill, Bernhard, *Die Kunst des Sterbens*. Kvelaer 2009.
- Sopata, Marian, *Zur Theologie des Todes*. Frankfurt a.M. 1993.
- Ziegler, Jean, *Die Lebenden und der Tod*. Darmstadt 1977.

Ressourcen:

Zu den Quellen christlicher Spiritualität





# „Komm, folge mir nach!“ Zu den Wurzeln christlicher Spiritualität

Gregor Emmenegger

Was ist Spiritualität? Duden definiert diesen Begriff folgendermaßen: „Geistigkeit, inneres Leben, geistiges Wesen“. Diese nebulöse Definition trifft die Sache exakt: Spiritualität ist heute ein Sammelsurium verschiedener diffuser und schwammiger Vorstellungen über eine Art höhere Frömmigkeit und bedeutsamer Lebensweise. Das war nicht immer so. Der Begriff „Spiritualität“ leitet sich vom lateinischen Adjektiv „spiritalis“<sup>1</sup> her, welches „luftig“, „geistig“ oder „geistlich“ bedeutet. Das Wort übersetzt den griechischen Begriff „πνευματικός [pneumatikos]“, den Paulus in seinem Brief an die Korinther verwendet (1 Kor 3,1):

„Κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς  
ἀλλ' ὡς σαρκίνους, ὡς νηπίους ἐν Χριστῷ.

*Et ego fratres non potui vobis loqui quasi spiritalibus  
sed quasi carnalibus tamquam parvulis in Christo.*

Und ich, Brüder, konnte nicht zu euch reden wie zu geistlichen [Menschen], sondern wie zu fleischlichen, wie zu Kleinkindern in Christus“ (1 Kor 3,1)<sup>2</sup>.

„Πνευματικός [pneumatikos]“, geistlich, ist also das Gegenteil von „σάρκινος [sarkinos]“, fleischlich, und in Anlehnung an 1 Kor 3,1 wird der Ausdruck „geistliche Menschen“ schon in ältesten christlichen Texten als Gegenpart zu nichtchristlichen Weltleuten verwendet.<sup>3</sup> Die lateinische Entsprechung „spiritalis“ ist eine christliche Wortschöpfung, die bei Tertullian und in den ersten lateinischen Bibelübersetzungen aufkommt. Das Substantiv davon, „spiritualitas“ breitet sich ab dem 5. Jahrhundert aus, hat ein variables Bedeutungsspek-

---

<sup>1</sup> Meist wird „spiritalis“, seltener „spiritualis“ geschrieben. Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Sp. 4473.

<sup>2</sup> Biblische Zitate wurden nach folgenden Ausgaben zitiert: Griechisch nach Nestlé-Aland 27 (1993), Lateinisch nach der *Vulgata* (Weber, 1983) und Deutsch nach der *Einheitsübersetzung* 2016.

<sup>3</sup> Irenäus von Lyon schreibt Ende des zweiten Jahrhunderts: „Alle, die Gott fürchten und an die Ankunft seines Sohnes glauben und durch den Glauben den Geist Gottes einlassen in ihre Herzen, die werden mit Recht Menschen genannt werden, die rein und pneumatisch sind und für Gott leben, weil sie den Geist des Vaters haben, der den Menschen reinigt und zum Leben Gottes emporhebt.“ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 5,9,2, hier: 76f.

trum und erlangt keine größere Bedeutung.<sup>4</sup> Erst Jahrhunderte später, nach dem Ersten Weltkrieg verhelfen französische Katholiken wie Auguste Soudreau und Pierre Pourrat dem Wort zum Durchbruch.<sup>5</sup> Sie bezeichnen mit „Spiritualité“ einheitlich die Lehre vom geistlichen Leben, das Askese und Mystik umfasse.<sup>6</sup> Ab diesem Zeitpunkt machte der Begriff eine steile Karriere. Er wird in andere europäische Sprachen übernommen und löst sich schließlich von seinem christlichen Kontext, so dass heute von islamischer, buddhistischer oder atheistischer Spiritualität geredet wird. Selbst in Verbindung mit Kapitalismus, Sport und Konsum ist das Wort anzutreffen.

Wie aber kommt es, dass die Christenheit für 19 Jahrhunderte kaum Bedarf für das Wort Spiritualität hat? Die Antwort liegt auf der Hand: Es gibt andere, präzisere Begriffe, die besser skizzieren, wie ein christliches Leben aussehen soll. Schließlich haben ein Christ, eine Christin, die mit ihrem Glauben ernst machen wollen und nach einer Art „höheren Frömmigkeit“ suchen, klare Anweisung von Christus erhalten, was zu tun sei:

„Und siehe, einer trat zu ihm und fragte: Meister, was soll ich Gutes tun, damit ich das ewige Leben habe? Er aber sprach zu ihm: Was fragst du mich nach dem, was gut ist? Gut ist nur Einer. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Da fragte er ihn: Welche? Jesus aber sprach: Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugnis geben; ehre Vater und Mutter [vgl. Ex 20,12–16]; und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [vgl. Lev 19,18]. Da sprach der Jüngling zu ihm: Das habe ich alles gehalten; was fehlt mir noch? Jesus antwortete ihm: Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach“ (Mt 19,16–21).

Jesus unterscheidet hier zwischen einer auferlegten Pflicht (die zehn Gebote, das Liebesgebot) und einer freien Wahl für jene, die mehr tun wollen. Diese freiwillige Vollkommenheit besteht aus zwei Elementen: zuerst in der Absa-

<sup>4</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. Solignac, *Spiritualité* (DSp), Sp. 1142–1160; Peng-Keller, *Herkunft des Spiritualitätsbegriffs*, 36–47.

<sup>5</sup> Vgl. das an ein breites Publikum adressierte *Manuel de spiritualité* von Auguste Soudreau (1917) oder die vierbändige Darstellung *La spiritualité chrétienne* (1918–1928) von Pierre Pourrat sowie die Zeitschrift *La Vie spirituelle, ascétique et mystique* (erschieden von 1919–2014). 1928 schließlich fassten die Jesuiten den Entschluss zur Erstellung des monumentalen *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, der von 1932–1995 in 45 Bänden mit insgesamt über 60'000 Seiten erschienen ist.

<sup>6</sup> Pierre Pourrat definiert ganz zu Beginn seines Werkes die Spiritualität so: „La spiritualité est cette partie de la théologie qui traite de la perfection chrétienne et de voies qui y conduisent.“ Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, VII.

ge an die Welt um des Himmelreiches willen („verkaufe, was du hast“), und zweitens in der konkreten Nachfolge Christi. Das zweite Element (die Nachfolge) bedingt das erste (den Verzicht), und der Verzicht macht nur im Hinblick auf die Nachfolge Sinn: Wer über die ethischen Grundanforderungen hinaus Christus nachfolgen will, muss bereit sein, die zurückhaltenden weltlichen Verstrickungen und Sicherheiten zu lösen.<sup>7</sup> Die beiden Aspekte möchte ich im Folgenden entfalten. Wir werden sehen, dass sich der Verzicht zur sogenannten „Askese“, die Nachfolge zur „Mystik“ entwickeln wird.<sup>8</sup>

### Leben und Sterben wie Christus

Die Nachfolge spielt in den Texten des Neuen Testaments und in den ersten Jahrhunderten eine zentrale Rolle. Um einerseits die Konsequenzen einer Christusunachfolge in jener Zeit und andererseits den weiteren Verlauf der Spiritualitätsgeschichte zu verstehen, skizziere ich kurz den geschichtlichen Kontext. Das Christentum begann als eine jüdische Splittergruppe, die schnell von den Behörden als „gesellschaftsgefährdend“ eingestuft wurde. Bis zum Mailänder Verkommen im Jahr 313, als das Christentum den Status einer „erlaubten Religion“ erhielt, war die Mitgliedschaft verboten. In unzähligen regionalen und zwei reichsweiten Verfolgungswellen ging man gegen diesen „Aberglauben“ vor. Tertullian, ein nordafrikanischer Christ, bringt um das Jahr 180 das Lebensgefühl seiner Glaubensgefährten und -gefährten so zum Ausdruck:

„Wenn der Tiber die Mauern überflutet,  
wenn der Nil die Felder nicht überflutet,  
wenn der Himmel steht,  
wenn die Erde sich bewegt,  
wenn eine Hungersnot, wenn eine Seuche wütet,  
gleich schreit man: Die Christen vor den Löwen!  
So viele [Christen] vor einen einzigen [Löwen]?“<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Mt 10,37–39; 19,29; Mk 10,29–30; Lk 14,26.

<sup>8</sup> Die beiden Standardwerke zur Geschichte der christlichen Spiritualität stammen vom Schweizer Altgermanisten Kurt Ruh und vom amerikanischen Kirchenhistoriker Bernard McGinn. Die zwar in vielem etwas veraltete Überblicksdarstellung von Marcel Viller, die Karl Rahner ins Deutsche übersetzte, bietet nach wie vor eine leicht zugängliche Einführung ins Thema. Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, passim; McGinn, *Presence of God*, passim (Deutsch: Ders., *Mystik im Abendland*, passim). Viller, *Spiritualité*, passim (Deutsch: Rahner, *Askese und Mystik*, passim).

<sup>9</sup> Tertullian, *Apologeticum* 40, hier: 244f.

Das Bewusstsein, dass ihre Christusunachfolge lebensgefährlich ist, prägte die frühen Christinnen und Christen. Jesus selbst war am Kreuz hingerichtet worden. Ihm nachzufolgen bedeutete folglich, für ihn ebenfalls bis in den Tod zu gehen. Die enge Verbindung von Martyrium und Nachfolge ist Gegenstand zahlreicher Stellen im Neuen Testament:

„Simon Petrus sagte zu ihm: Herr, wohin willst du gehen? Jesus antwortete: Wohin ich gehe, dorthin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen. Petrus sagte zu ihm: Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Mein Leben will ich für dich hingeben. Jesus entgegnete: Du willst für mich dein Leben hingeben? Amen, amen, das sage ich dir: Noch bevor der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen“ (Joh 13,36–38).

Die Gewissheit, dass die Nachfolge Christi bis zum Tod führen kann, prägte auch die Weise, wie in christlichen Gemeinschaften die Bibel verstanden wurde. Ausdrücke wie „das Leben hingeben“, „Zeuge sein“ usw. wurden unmittelbar auf das Martyrium bezogen. „Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage“ (Joh 15,12–14). Ein wahrer Freund Christi ist jemand, der für ihn sein Leben hingibt. Deshalb bezeichnet das griechische Wort „μάρτυς [*martyrs*]“, Zeuge eben nicht irgendeinen Glaubenszeugen, sondern nur den vollkommenen Nachfolger Jesu, den Blutzeugen.

Aufgrund der oft missbräuchlichen Verwendung des Begriffs „Märtyrer“ ist es wichtig, hier kurz zu definieren, was mit dem Ausdruck gemeint ist. Ein christlicher Märtyrer ist jemand, der unverschuldet und einzig wegen seines Glaubens getötet wird. Ein Kreuzritter, der mit gespaltenem Schädel in Palästina verblutet, ist kein Märtyrer. Ein sozialistischer Arbeiterpriester, der vom politischen Gegner gelyncht wird, ist auch kein Märtyrer. Das gilt auch für eine Missionarin, die trotz Warnungen zu einem gewaltbereiten Stamm reist und dort erschlagen wird. Ein asketischer Mönch, der vierzig Tage fastet, und dann verdurstet, ist ebenfalls kein Märtyrer. Eine lebensmüde Christin, die sich selbst anzeigt, ist keine Märtyrerin, sondern eine Selbstmörderin. Das gilt ebenso für jemanden, der anstelle des geforderten Kaiseropfers die Götterstatue umstößt oder Gewalt gegen die Polizei anwendet. Nur wer ohne andere Vergehen einzig wegen ihrer Liebe zu Christus getötet wird, kann eine wahrhafte Zeugin sein.<sup>10</sup> Der Umstand, dass das Christsein an sich bereits lebensgefährlich war,

<sup>10</sup> In der Antike werden mehrere Punkte diskutiert, z.B. ob eine Flucht oder ein Loskauf erlaubt sei, oder ob man sich im Gefängnis selbst töten darf, um zu verhindern, dass unter Folter Na-

förderte die Einsicht, dass vollkommene Nachfolge bis zum Tod gehen müsse. Das Martyrium nahm einen zentralen Platz in der theologischen Diskussion ein.<sup>11</sup> Es wurde erörtert, was genau geschieht, wenn jemand für Christus stirbt. Nach 1 Petr 4,1 werden Märtyrern die Sünden vergeben, woraus die Lehre der Bluttaufe entwickelt wurde: Ein ungetaufter Märtyrer wird mit seinem eigenen Blut getauft. Da er ohne Sünde stirbt, geht er direkt ein ins Paradies, was man durch Offb 6,9 bestätigt sah. Nach Mt 10,17–23 verheißt Jesus, dass Märtyrer keine Verteidigungsrede vorzubereiten brauchen, da der Heilige Geist durch sie sprechen werde. Sie sind folglich geistbegabte Charismatiker, denen Visionen und Prophetien zuteilwerden.

Zwei weitere Argumente hatten in der Folge weitreichende Bedeutung. Die Apostelgeschichte berichtet, wie der Heilige Geist durch Stephanus wirkt. Kurz vor seinem Tod hat der erste Märtyrer eine „Visio Dei“, eine Schau Gottes:

„Er aber, voll heiligen Geistes, sah auf zum Himmel und sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes und sprach: Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen. Sie schrien aber laut und hielten sich ihre Ohren zu und stürmten einmütig auf ihn ein, stießen ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn“ (Apg 7,55–58).

Wer also für Christus stirbt, ist nicht nur voll des Heiligen Geistes, er sieht Gott selbst. Das zweite Argument geht hier noch weiter. Es baut auf Stellen wie Gal 2,20 („nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir“), Eph 3,17 („Christus wohne in eurem Herzen“) und Joh 14,20 („An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch“) auf. Für Christinnen und Christen der ersten Jahrhunderte war klar, dass mit „jenem Tag“ nicht irgendein Tag gemeint sein kann. Sie bezogen diesen Vers auf das Martyrium und schlossen daraus, dass im Tod eines Märtyrers eine „Unio“, ein Einswerden mit Christus, zustande komme.

Diese beiden Elemente, die *Visio Dei* und die *Unio* spielen in den erhaltenen Märtyrerakten eine zentrale Rolle. So berichtet die Märtyrerakte von Perpetua und Felicitas über die Verurteilung und Hinrichtung einer Gruppe von

---

men von Mitgläubigen preisgegeben werden. Unbestritten ist, dass Kriegsdienstverweigerer aus Glaubensgründen oder Frauen, die eine Zwangsheirat mit einem Heiden ablehnen und hingerichtet werden, als Märtyrer gelten. Zur Definition vgl. Gregor von Nazianz, *In laudem basilii* 6; Wendebourg, *Martyrium*, 295–320; Van Henten, *Martyrium* (RAC), Sp. 300–325.

<sup>11</sup> Zur Märtyrertheologie vgl. von Campenhausen, *Idee des Martyriums*, passim; Baumeister, *Theologie des Martyriums*, passim.

Christinnen und Christen in Nordafrika zu Beginn des dritten Jahrhunderts.<sup>12</sup> Der Text schildert nicht nur ausführlich die Visionen und Prophetien, die den beiden Märtyrerinnen zuteilwurden. Es wird darüber hinaus erzählt, wie die zum Tod verurteilte Felicitas im Gefängnis ein Kind zur Welt bringt. Ein Wächter macht sich lustig über die Gebärende: Wie wird sie später in der Arena brüllen, wenn sie jetzt schon in den Wehen so schreit! Sie entgegnet dem Kerkermeister: „Jetzt leide ich, was ich leide, dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leide.“<sup>13</sup> Die hier zum Ausdruck kommende *Unio* nimmt der Text am Ende wieder auf, wenn die eindrücklich realistisch geschilderte Hinrichtungsszene damit beginnt, dass Perpetua „als Gattin Christi, wie Gottes Liebste“<sup>14</sup> die zur Hinrichtungsstätte umfunktionierte Arena im Amphitheater von Karthago betritt.

Damit ist die Grundhaltung urchristlicher Spiritualität skizziert: Es geht um eine gelebte Nachfolge Christi, über den leiblichen Tod hinaus. Wer Christ oder Christin werden will, muss bereit sein, dafür mit dem Leben zu bezahlen. Wer jedoch für den Herrn stirbt, geht ein ins Paradies, wird Gott schauen, ja wird sogar in seiner Nachfolge zu Christus selbst. Von der Märtyrerin Blandina, die 177 in Lyon an einem Pfahl hingerichtet wurde, heißt es: Ihre Mitgläubigen sahen „in der Schwester den, der für sie gekreuzigt wurde. So überzeugte sie die Gläubigen, dass jeder, der um der Herrlichkeit Christi willen leidet, für immer die Einheit mit dem lebendigen Gott hat.“<sup>15</sup> Tertullian bringt das auf eine pointierte Formel: „Dein eigenes Blut ist der Schlüssel zum Paradies.“<sup>16</sup> Eine Märtyrerin wie Perpetua oder Blandina stellte deshalb die perfekte Christin dar, die erreichte, wozu alle berufen sind: eine vollkommene Nachfolge. Dies erklärt auch die große Bedeutung der Märtyrer in Kunst und Liturgie.

Doch was ist mit denjenigen, die nicht im Martyrium umkommen? Schnell setzt sich die Erkenntnis durch, dass die Nachfolge ein lebenslanger Prozess sei. Es geht nicht darum für Christus das Leben zu verlieren, sondern vielmehr darum, für ihn zu leben. Es kann nicht Ziel sein, als Märtyrer zu sterben, viel eher soll man wie einer leben: bereit, in der Nachfolge Christi für ihn alle Sicherheiten dieser Welt aufzugeben, auch das eigene Leben. Im Hebräerbrief wird dafür ein Bild gebraucht, dass Christinnen und Christen jener Zeit teuer war und große Bedeutung erlangte:

<sup>12</sup> Der Text ist unter dem Titel *Martyrium der Perpetua und Felicitas* in der Bibliothek der Kirchenväter zu finden: <https://bkv.unifr.ch/works/216/versions/237>.

<sup>13</sup> Habermehl, *Martyrium der Perpetua und Felicitas*, 15, hier: 20f.

<sup>14</sup> Ebd. 18, hier: 22f.

<sup>15</sup> Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte*, 5,1,41, hier: 17 (Eigene Übersetzung).

<sup>16</sup> Tertullian, *Über die Seele*, 55, hier: 173.



Abb. 1. Die römischen Märtyrerinnen Eulalia, Agnes, Agatha und Pelagia vor Christus. Ausschnitt aus dem Mosaik von Sant Apollinare Nuovo in Ravenna, um das Jahr 480. Die Märtyrerinnen tragen als Zeichen ihrer Vereinigung mit Christus ein goldgelbes Hochzeitsgewand. In ihren Händen halten sie den Siegeskranz. (Foto: Manuela Studer)

„Weil wir eine solche Wolke von Märtyrern<sup>17</sup> um uns haben, lasst uns ablegen alles, was uns beschwert, und die Sünde, die uns ständig umstrickt, und lasst uns laufen mit Geduld in dem Wettkampf, der uns bestimmt ist, und aufsehen zu Jesus, dem Anfänger und Vollender des Glaubens. Er hat angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen, ohne auf die Schande zu achten, und sich zur Rechten von Gottes Thron gesetzt“ (Hebr 12,1).

Der Autor nimmt uns mit in ein römisches Amphitheater: Es ist der Schauplatz sportlicher Wettkämpfe, aber auch Ort der Hinrichtungen. Doch diesmal sitzen die Märtyrer oben in den Rängen als jubelnde Zuschauer und wir Lebenden sind unten in der Arena. Es findet ein Wettlauf statt. Zunächst müssen wir alles ablegen, was uns am Rennen hindert – Sport wird in der Antike nackt betrieben. Dann sprintet Christus vorne weg, wir alle laufen ihm hinterher. Sportbilder sind im frühen Christentum beliebt. Auch die Märtyrerin Perpetua hat vor ihrem Tod eine Vision von einem Boxwettkampf mit dem Teufel. Mit

<sup>17</sup> Es steht das Wort „μάρτυς [martyrs]“, das in den meisten deutschen Bibelausgaben mit „Zeuge“ übersetzt wird. In den Augen der frühen Christenheit können damit nur die Blutzeugen, also Märtyrer gemeint sein.



zielsicheren Fausthieben streckt sie den Widersacher zu Boden und bekommt vom Schiedsrichter Christus schließlich als Siegestrophäe einen Lorbeerkranz überreicht.<sup>18</sup> Bereits Paulus schrieb an die Korinther:

„Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber dass nur einer den Siegespreis gewinnt? Lauft so, dass ihr ihn gewinnt! Jeder Wettkämpfer lebt aber völlig enthaltsam; jene tun dies, um einen vergänglichen, wir aber, um einen unvergänglichen Siegeskranz zu gewinnen. Darum laufe ich nicht wie einer, der ziellos läuft, und kämpfe mit der Faust nicht wie einer, der in die Luft schlägt; vielmehr züchtige und unterwerfe ich meinen Leib“ (1Kor 9, 24–27).

Dieser Kranz, die Goldmedaille der Antike, wird so oft erwähnt, dass er in der christlichen Kunst generell zum Attribut der Märtyrer wird.<sup>19</sup>

Aus dem Sport kommt eine weitere dominierende Metapher: Wer wie die Märtyrer Christus nachfolgen und den Siegeskranz erringen will, muss tun, was Sportler tun, wenn sie gewinnen wollen: Trainieren! Das griechische Wort für Trainieren lautet „ἀσκέω [*askeo*]“, und jemand, der trainiert, ist ein „Asket“. Mit Hungerübungen hat das nichts zu tun, aber mit Züchtigen und Unterwerfen des Leibes, wie Paulus oben sagte. Denn Nachfolge muss eingeübt werden, und wir sollen ablegen, was uns unnötig beschwert.

Nach dem Ende der Christenverfolgungen im Römischen Reich wird wieder klarer hervorgehoben, dass es zwei Disziplinen sind, welche die Nachfolge umfasst: Auf der einen Seite gibt es das geistliche Training, die Askese. Sie wird auch „Praktike“ („Praktische Disziplin“, von „πρᾶξις [*praxis*]“ = Tat, Praktik) genannt. Ziel ist es, den Menschen für die Kommunikation mit Gott vorzubereiten: Der Mensch soll an sich arbeiten, damit er beten kann, wie es Gott gebührt. Die *Praktike* umfasst darum die ganze „praktische“ Seite der Nachfolge Christi. Im Vordergrund der angestrebten Lebensführung steht nicht so sehr der Verzicht, sondern das positive Streben nach den Tugenden. Auf der anderen Seite gibt es die Schau, die „Theoretike“ („Schauende Disziplin“, von „θεωρία [*theoria*]“ = Schau) oder Kontemplation (von „contemplatio“ = Richten des Blickes nach etwas, Betrachten). Sie beginnt mit dem Schauen auf Christus, den Anfänger und Vollender des Glaubens (vgl. Hebr 12,1), also Bibellesen und Beten – und kann bis zur gnadenhaften Gottesschau eines Märty-

<sup>18</sup> Vgl. Habermehl, *Martyrium der Perpetua und Felicitas* 10, hier: 14–17.

<sup>19</sup> Ursprünglich entsprach die Darstellung des Märtyrerkranzes (lat. *Corona martyrii*) der profanen Formgebung – wie in Ravenna (vgl. Abb. 1). Später wandelte sie sich allmählich zur heute gebräuchlichen Märtyrerkrone.

ners wie Stephanus gehen (vgl. Apg 7,56). Ab dem 17. Jahrhundert bürgert sich dafür der Begriff „Mystik“ ein (von „μυστήριον [*mysterion*]“ = Geheimnis).<sup>20</sup>

### Entschiedene Nachfolge für alle: das Mönchtum

Die Praxis des christlichen Trainings entwickelte sich im ersten und zweiten Jahrhundert und bereitete im dritten Jahrhundert das Mönchtum vor, das sich ab 250 in Ägypten ausbreitet. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Geschichte des Mönchtums einzugehen.<sup>21</sup> Doch ein grundsätzliches Missverständnis muss ich ansprechen: Das Mönchtum des dritten und vierten Jahrhunderts hat wenig mit einem mittelalterlichen Kloster zu tun. Regel, Kutte und Klausur sind noch nicht erfunden, und eine Trennung zwischen Mönchen und Laien entwickelt sich erst später. Es handelt sich vielmehr um eine Erweckungsbewegung, die Christen unabhängig von Geschlecht, Stand oder Bildung zu einer entschiedenen Nachfolge aufruft. Eine große Rolle spielte dabei die Feststellung, dass wenn innerhalb der römischen Gesellschaft ein christliches Leben unmöglich sei, man aussteigen und es außerhalb verwirklichen müsse. Politische und gesellschaftliche Faktoren führten dazu, dass zahlreiche vor allem junge Männer ihre Dorfgemeinschaften verließen und zuerst in der ägyptischen Wüste, dann in Wäldern, auf Inseln oder anderen abgelegenen Orten eine Art christliche Gegengesellschaft gründeten – daher der Name „Wüstenväter“. Frei von gesellschaftlichen Zwängen (Steuern, Militärdienst, Ämterzwang, Familie, u.a.m.) sollte einzig das Evangelium Basis für ihr Zusammenleben sein. Dies konnte jeder auf seine Weise umsetzen, da es eine Laienbewegung war und erst später Regeln entstanden. Kurzum: Das Mönchtum der Spätantike ist eine kunterbunte Jugendbewegung, die vielmehr an die Hippies des Jahres 1968 als an ein wohlgeordnetes Benediktinerkloster erinnert.

Über die geistlichen Einsichten dieser Bewegung sind wir durch die sogenannten *Apophthegmata Patrum* („Sprüche der Väter“) gut unterrichtet. Die Wüstenväter gingen davon aus, dass Jesus keine allgemein gültige Lehre vom christlichen Leben gegeben hat, sondern jeden und jede individuell instruierte.<sup>22</sup> So sind von Christus in den Evangelien Sprüche, Dialoge und Gleichnisse

<sup>20</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. Deblaere / Adnés, *Mystique* (DSp), Sp. 1902–1939.

<sup>21</sup> Zur Geschichte des Mönchtums gibt es Literatur in beträchtlicher Fülle. Einen Überblick bietet Rubenson, *Mönchtum* (RAC), Sp. 1009–1064. Eine gute populärwissenschaftliche Einführung stammt von Zander, *Religion*, passim. Vgl. auch Katharina Heydens Beitrag in diesem Band, S. XX–XY.

<sup>22</sup> Wie er beispielsweise – wie weiter oben erwähnt – in Mt 19,16–21 den reichen Jüngling instruiert.

an spezifische Adressaten überliefert, aber keine Abhandlungen. Die *Apophthegmata* sind analog aufgebaut: Es handelt sich um eine Sammlung von erbaulichen Sprüchen, Dialogen und Geschichten von unzähligen Wüstenvätern und -müttern, die zunächst einzeln mündlich tradiert und später gesammelt und verschriftlicht wurden. Die einzelnen Stücke sind auch hier stark individuell vom Adressaten geprägt. Dies erklärt, warum gelegentlich auf dieselbe Frage mit unterschiedlichen, manchmal sogar konträren Anweisungen geantwortet werden kann. Die überlieferte Sammlung der *Apophthegmata* beginnt mit folgender Geschichte:

„Der heilige Abbas Antonios saß einst in der Wüste und geriet in Überdruß und große Düsternis der Gedanken (*logismoi*). Und er sprach zu Gott: Herr ich will gerettet werden, aber die Gedanken lassen mich nicht. Was soll ich in meiner Bedrängnis tun? Wie werde ich gerettet? Und er ging ein wenig nach draußen. Da sah Antonios einen wie sich selbst sitzen und arbeiten, dann stand der von der Arbeit auf und betete, dann setzte der sich (wieder) und flocht am Seil. Hernach stand der wieder zum Gebet auf. Das war aber der Engel des Herrn, gesandt zur Aufrichtung und Stärkung des Antonios. Und er hörte den Engel sprechen: Tu so, und du wirst gerettet. Der aber hörte das, erlangte große Freude und Mut. Und als er so tat, wurde er gerettet.“<sup>23</sup>

Die Bedeutung des ersten *Apophthegmas* ist kaum zu überschätzen.<sup>24</sup> Es handelt sich um eine Berufungsvision, die der Sammlung gleichsam wie ein *Abstract* vorangestellt wurde. Ob diese Geschichte tatsächlich historisch ist, spielt eine untergeordnete Rolle. Zentral ist, dass hier alle wichtigen Themen angesprochen sind, die in der Sammlung entfaltet werden.

Antonius, der erste Mönch und Begründer der Bewegung sitzt mit düsteren Gedanken in der Wüste. Er stellt die zentrale Frage: „Wie kann ich gerettet werden?“ Schon diese Ausgangslage ist bedeutsam: Geistliches Leben ist Dialog, weshalb jeder und jede einen geistlichen Vater oder eine geistliche Mutter braucht. Diese übernehmen die Rolle von Christus im Evangelium, weshalb ihre Verbundenheit mit Gott von großer Bedeutung ist: Ein guter geistlicher Vater geht ins Gebet, bevor er seinem Schüler antwortet. Da Antonius als erster Wüstenvater aber alleine in der Wüste sitzt, sendet Gott ihm einen Engel, der ihn unterrichtet. Die Antwort auf die Frage des Antonius besteht in einer Vision. Er sieht sich, wie er betet und arbeitet. *Ora et labora* („bete und arbeite“)

<sup>23</sup> Apophthegma, *Alphabetikon Alpha*, 1 (Antonius 1). Zit. n. Schweitzer, *Apophthegmata Patrum*, 21.

<sup>24</sup> Vgl. Schulz / Ziemer, *Gespräch*, 52f.

ist nicht nur das Motto der Benediktiner, sondern generell aller Mönche. Dabei soll das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden: „Ein Wüstenvater und sein Schüler arbeiten an einem Seil. Da fragt der Schüler: ‚Abba, was muss man tun, um gerettet zu werden?‘ – ‚Du siehst es gerade.‘“<sup>25</sup> Beten und arbeiten sind beide existenziell, denn sie sichern das körperliche und geistige Leben in der Wüste. Ihr Wechsel strukturiert den Tag und gibt der Lebensweise einen sinnvollen Rhythmus, den man sich entweder selbst geben kann oder von anderen übernimmt. Ohne Rhythmus aber sind Geist und Körper in Gefahr. Ein letztes grundlegendes Element ist mit dem Verb „sitzen“ angezeigt. Damit ist in den *Apophthegmata* nicht nur die Körperhaltung gemeint. Vielmehr bezieht sich „das Sitzen in der Wüste“ auf ein Bleiben und Verweilen in der Lebensweise als Mönch, getreu seiner von Gott erhaltenen Berufung.<sup>26</sup> Folgender Dialog spielt mit den verschiedenen Aspekten dieses Wortes und bringt sie so zum Ausdruck: „Was sitztest du hier?“ – ‚Ich sitze nicht, ich gehe.‘ – ‚Wohin gehst du?‘ – ‚Zu Gott.‘“<sup>27</sup> Auf Deutsch würde man anstelle von „Sitzen“ eher von „Stehen“ bzw. von „Standhaftigkeit“ oder „Ausdauer“ sprechen. Antonius „sitzt in der Wüste“, aber er ringt damit. Schließlich steht er auf, geht – und erhält die Vision. Der geoffenbarte Rhythmus von Arbeiten und Beten dient ihm dazu, seiner Berufung treu zu bleiben. Diese Standhaftigkeit in der als richtig erkannten Lebensweise ist wichtiger als das Beten und Arbeiten:

„Ein Bruder sagte zu einem Altvater: ‚Meine Gedanken quälen mich, indem sie mir sagen: Du kannst nicht fasten und auch nicht arbeiten, so besuche wenigstens die Kranken; denn auch das ist Liebe.‘ Der Greis aber, der den Samen der Dämonen kannte, sagte zu ihm: ‚Geh und iss, trinke, schlafe und arbeite nicht, nur verlass deine Zelle nicht!‘“<sup>28</sup>

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schlossen sich einige hochgebildete Männer dem Mönchtum an. Sie nahmen die Lehre der Wüstenväter auf und systematisierten sie vor dem Hintergrund der damaligen Philosophie. Besonders die Werke von Evagrius Pontikus (gest. 399) und jene seines Schülers Johannes Cassian (gest. um 435) wurden auf diese Weise zu Grundlagen, die während Jahrhunderten gelesen und befolgt wurden. Die damals bereits

<sup>25</sup> Apophthegma, *Gerontikon, thematische Sammlung*, Über die Unterscheidung, 187 (1034). Zit. n. Irinea, *Gerontikon*, 368.

<sup>26</sup> Vgl. Dodel, *Sitzen der Wüstenväter*, passim.

<sup>27</sup> Überliefert in Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca*, 37,13. Zit. n. Hübner, *Palladius*, 240–241.

<sup>28</sup> Apophthegma, *Alphabetikon Alpha*, 49 (Arsenius 11). Zit. n. Zit. n. Schweitzer, *Apophthegmata Patrum*, 33–34.

geläufige Zweiteilung der christlichen Spiritualität in Askese, Training und Schau (nach Mt 19) nimmt Evagrius auf, unterteilt aber die Schau in zwei Teile, die „Physike“ und die „Theologike“. Seine Einführung in die mönchische Lebensweise<sup>29</sup> beginnt mit folgendem Spruch: „Das Christentum ist die Lehre Christi, unseres Erlösers, die aus der *Praktike*, der *Physike* und der *Theologike* besteht.“<sup>30</sup> Wie *Praktike* und *Theoretike* sind die Begriffe *Physike* und *Theologike* fest definierte Fachausdrücke. Unter *Physike* („die Natur betreffend“, von „φύσις [*physis*]“ = Natur) versteht Evagrius die Kontemplation der geschaffenen Dinge. Die Werke Gottes (die Schöpfung und besonders die Bibel) sollen nach ihrem Zusammenhang mit dem Wesen und dem Handeln Gottes meditiert werden. Bezugspunkt ist dabei der erste Psalm: Wohl dem Mann, der „bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnt“ (Ps 1,2). Die lateinische Bibel übersetzt das Wort „Nachsinnen“ mit „meditari“. Daraus entwickelt sich die „Meditation“, die bis ins 20. Jahrhundert eine betende Bibel- und Weltbetrachtung meint. Der dritte Ausdruck, die *Theologike* („den Dialog mit Gott betreffend“, von „θεός [*Theos*]“ = Gott, und „λόγος [*Logos*]“ = Wort, Rede) meint nicht, wie das deutsche Wort „Theologie“ ein Reden *über* Gott, sondern vielmehr ein Reden *mit* Gott: Es geht um die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als seinem Geschöpf.

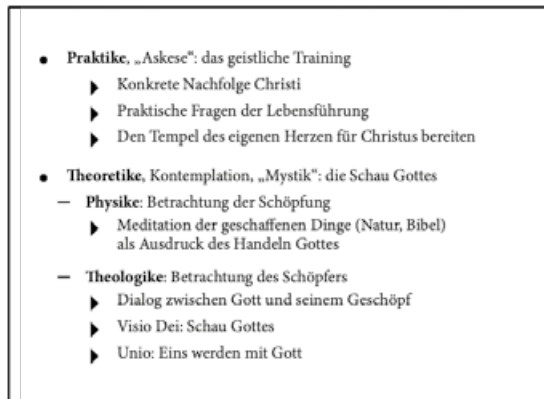
- 
- **Praktike, „Askese“:** das geistliche Training
    - ▶ Konkrete Nachfolge Christi
    - ▶ Praktische Fragen der Lebensführung
    - ▶ Den Tempel des eigenen Herzen für Christus bereiten
  - **Theoretike, Kontemplation, „Mystik“:** die Schau Gottes
    - **Physike:** Betrachtung der Schöpfung
      - ▶ Meditation der geschaffenen Dinge (Natur, Bibel) als Ausdruck des Handeln Gottes
    - **Theologike:** Betrachtung des Schöpfers
      - ▶ Dialog zwischen Gott und seinem Geschöpf
      - ▶ Visio Dei: Schau Gottes
      - ▶ Unio: Eins werden mit Gott

Abb. 2. Gliederung der „Lehre Christi“ nach Evagrius.

<sup>29</sup> Es sei hier noch einmal daran erinnert, dass mit mönchischer Lebensweise nicht das Leben im Kloster, sondern vielmehr der Lebensstil eines entschiedenen Christen, einer entschiedenen Christin gemeint ist.

<sup>30</sup> Evagrius, *Praktikos*, 1, hier: 68 (Eigene Hervorhebungen).

### Abbildung bereits  
in dieser Größe in zu  
geringer Auflösung

Im Folgenden werde ich kurz die praktische und die theoretische Disziplin skizzieren.

### Die praktische Disziplin: das geistliche Training

Wenn ein Christ, eine Christin das Leben ganz auf Christus ausrichten will, so muss mit dem Kampf gegen die Leidenschaften begonnen werden (vgl. Röm 7,5; Gal 5,24). Leidenschaft ist in der Antike der Begriff für habituelle Seelenbewegungen, die nicht im Einklang mit der Vernunft oder der Schöpfung stehen und deshalb zu Sünden verleiten.<sup>31</sup> Es handelt sich um einen dauernden und heftigen Zug, Trieben oder Emotionen bestimmter Art nachzugeben – eine Art Laster der Seele. Leidenschaften können das Vorstellungsleben und den Willen einseitig dominieren, wie etwa die Habgier oder der Jähzorn. Leidenschaften dürfen keinesfalls mit natürlichen Trieben wie Hunger oder Emotionen wie Angst verwechselt werden, die situativ auftreten und vergehen. Für Letztere verwendet die Mönchsliteratur den Begriff „διαλογισμοί [dialogismoi]“, Gedanken, der auch in Mt 15,19 gebraucht wird: „Denn aus dem Herzen kommen hervor böse Gedanken (διαλογισμοί), Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerungen; diese Dinge sind es, die den Menschen verunreinigen, aber mit ungewaschenen Händen essen verunreinigt den Menschen nicht.“ Solche Gedanken in sich wahrzunehmen, gute wie böse, ist normal und entspricht der Natur des gefallen Menschen. Doch man muss lernen, mit ihnen umzugehen und sie zu zähmen, sonst regen sie Leidenschaften an und verunreinigen das Herz. Ein gut trainiertes Herz hat zwar weiterhin natürliche Neigungen und Emotionen, geht damit aber adäquat um und kann leidenschaftslos<sup>32</sup> bzw. rein werden. Für den leidenschaftslosen Menschen gilt, was Paulus in 1Kor 6,12 beschreibt: „Alles ist mir erlaubt, aber es soll mich nichts gefangen nehmen.“

Die Schulung im Umgang mit den Gedanken und der Kampf gegen die Leidenschaften beginnt mit einer regelmäßigen Gebetspraxis. Hier kommt bei Anfängern im Glauben oft Ernüchterung auf. Denn nach kurzem Gebet schweift der Geist hierhin und dorthin, getrieben von unstillen Gedanken. Diese Gedanken werden mit dem geistlichen Vater oder der geistlichen Mutter betrachtet. Man betreibt die Erforschung des Herzens. Was steckt hinter

---

<sup>31</sup> Evagrius ist in diesem Bereich stark von der stoischen Philosophie abhängig.

<sup>32</sup> Das griechische Wort dafür ist „ἀπάθεια [Apatheia]“, wovon unser Wort „apathisch“ kommt. Gemeint ist aber genau das Gegenteil: ein agiles Herz, das mit den natürlichen Neigungen und Emotionen geschickt umgeht.

den schlechten Gedanken? Was davon ist natürlich, wo verbergen sich Leidenschaften, was hindert auf dem Weg zu Gott? Gerade Neulinge sollten diese geistliche Unterscheidung der Gedanken nicht ohne erfahrene Hilfe angehen. Der Grund liegt in einer verzerrten Wahrnehmung, die Leidenschaften generell mit sich bringen. Gedanken und Emotionen, ja selbst der Wunsch, Dinge zu tun, die man für gut hält, können über die wahren Hintergründe täuschen. So rühmt sich der Geizige seiner Sparsamkeit, der Leichtsinnige seines Mutes und der Feige seiner Besonnenheit.

### Abbildung bereits in dieser Größe in zu geringer Auflösung

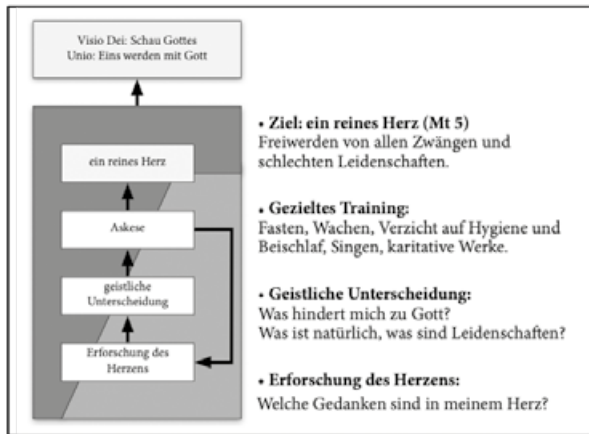


Abb. 3. Schematische Darstellung des geistlichen Trainings.

Neben der Kompetenz zur Unterscheidung der Gedanken, die ein Novize in der Regel nicht mitbringt, gibt es noch einen zweiten Grund, weshalb der Kampf gegen die Leidenschaften Anleitung braucht. Es existieren Hilfestellungen und Methoden im Umgang mit sich selbst, in die der Mönch eingewiesen werden soll. Das bekannteste dieser Instrumente ist die Lehre der acht Gedankengattungen. Evagrius teilt die Gedanken, die einen Menschen belästigen können, in acht Gruppen ein. Er schreibt:

„Acht sind die Gattungsgedanken, in denen jeglicher Gedanke enthalten ist. Der erste ist der der Fresslust, darnach kommt der der Geilheit. Der dritte ist der der Habgier, der vierte der des Selbstmitleids, der fünfte der des Zorns, der sechste der des Überdresses, der siebte der der Ruhmsucht und der achte der der Arroganz. Ob diese alle die Seele belästigen oder nicht belästigen, hängt nicht von uns ab. Ob sie

jedoch verweilen oder nicht verweilen, Leidenschaften anregen oder nicht anregen, das hängt von uns ab.“<sup>33</sup>

Im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte werden Evagrius' acht Gedanken-kategorien zur Lehre der Todsünden weiterentwickelt. Doch es muss betont werden, dass dieser Name täuscht und es sich eben nicht um Sünden handelt. Es sind vielmehr Krankheiten der Seele, die man manchmal wie eine Erkältung ohne eigenes Zutun bekommt. Die Frage ist vielmehr, wie sie zu behandeln sind. Denn so, wie eine unbehandelte Erkältung zu einer lebensbedrohlichen Lungenentzündung führen kann, so können unkontrollierte Gedanken wuchernde Leidenschaften anregen, die zu Sünden und schließlich zum geistlichen Tod führen können.

Evagrius ist aufgefallen, dass bei schlechten Gedanken oft eine bestimmte Reihenfolge zu beobachten ist. Ein junger Christ, der sein Leben neu auf Gott ausrichtet, wird von Fresslust, Gier und Geilheit herausgefordert. Es ist die erste Gruppe der Laster, die der *leiblichen Sphäre* des Menschen zuzuteilen sind. Da Menschen körperliche Wesen sind, müssen sie ihren Umgang mit den Grundbedürfnissen Essen, Sexualität und Besitz regeln. Evagrius unterstreicht, dass es hier ein zu viel oder zu wenig geben kann. Zwei Menschen denken ständig ans Essen: Der Gourmet und die Linienbewusste. Deshalb gilt es, hier Ordnung zu schaffen, so dass diese Bereiche das Denken und Wollen nicht beherrschen. Die zweite Gruppe sind Reaktionen des *Gemüts* bei unerfüllten Begierden. Ein Feinschmecker, der seine Fresslust mit Fasten zu kurieren sucht, reagiert nach einer gewissen Zeit oft mit Selbstmitleid, Wut oder Überdruß. Diese drei Laster gilt es zu transformieren. Gerade der Überdruß („das hat doch alles keinen Sinn!“)<sup>34</sup> ist eine große Herausforderung. Ist dies gelungen, drohen in der Folge die gefährlichsten Laster, jene Gruppe, welche die *Seele* betreffen. Man will für seine asketische Leistung anerkannt und bewundert werden. Schließlich sieht man sich selbst als die ausschließliche Quelle seiner Erfolge und akzeptiert keine Kritik und keine Autorität, ausser sich selbst. Hochmut bzw. Arroganz ist für Evagrius das Urübel schlechthin, das den Luzifer auf die Erde schleuderte. Überwinden kann man diese beiden Laster nur durch die Fähigkeit, sich selbst mit den Augen Gottes zu sehen. Diese Fähigkeit heißt Demut. Sie ist nicht eine blinde Selbsterniedrigung, sondern die Kompetenz, sich realistisch vor Gott und den Menschen einzuschätzen. Deshalb, so

<sup>33</sup> Evagrius, *Praktikos*, 6, hier: 79.

<sup>34</sup> Der Begriff „Überdruß“ steht hier für das griechische Wort „ἀκηδεια [Akedia]“, Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, Nichtsmachenwollen. Gemeint ist die Reaktion des Gemüts auf das geistliche Training mit Ekel, Schwermut oder geistiger Trägheit. Vgl. dazu Bunge, *Akedia*, passim.



sagen die Wüstenväter, ist Demut eng verbunden mit Gottesfurcht, Gehorsam und dem Verzicht, über andere zu urteilen.<sup>35</sup>

### Abbildung bereits in dieser Größe in zu geringer Auflösung

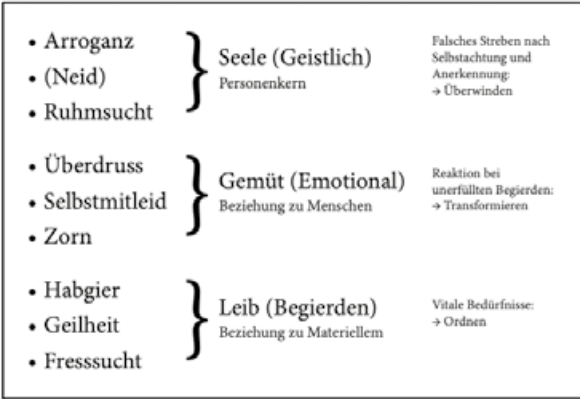


Abb. 4. Schematische Darstellung der acht Gedanken nach Evagrius.  
Den Neid erwähnt er zwar gelegentlich, zählt ihn jedoch nicht.

Wenn die Lasterlehre des Evagrius (und generell die Auseinandersetzung der Wüstenväter mit sich selbst) mit heutigen psychologischen Ansätzen verglichen wird, fällt auf, dass eine Reihe von wichtigen Themen nicht oder unzulänglich behandelt werden (Ängste, Selbstwertgefühl, Zweifel). Zwei Aspekte müssen berücksichtigt werden: Erstens der Kontext der Wüstenväter, der sich historisch, geographisch und kulturell beträchtlich vom unseren unterscheidet. Zweitens ging es ihnen nicht um psychologische Erkenntnisse, sondern darum, ihr Herz für den Dialog mit Gott zu bereiten. Zwischen der modernen empirischen Wissenschaft und ihren Erfahrungen und Einsichten klafft bereits vom Ansatz her ein unüberbrückbarer Graben.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Das Motiv kommt in den *Apophthegmata* immer wieder vor, so u.a. in Apophthegma, Alphabetikon Epsilon, 222 (Euprepios 5). Zit. n. Schweitzer *Apophthegmata Patrum*, 98.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Hell, *Sprache der Seele*, passim.

## Die theoretische Disziplin: die Gottesschau

Wer den Kampf gegen die Leidenschaften führt, dem verspricht Christus: „Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Wer den Tempel des eigenen Herzens für Gott bereitet, darf hoffen, ihm zu begegnen. Auf diese Weise kann die den Märtyrern verheißene *Visio Dei* auch Nicht-Märtyrern zugänglich werden – wie auch die *Unio*. Doch während es beim Kampf gegen die Leidenschaften zahlreiche Methoden und Hilfestellungen gibt, so sind sie für die Gottesschau rar. Die Beziehung zu Gott kann man nicht produzieren, nicht herbeizwingen. Christliche Mystik ist von ihrem Charakter her dialogisch und geprägt von dem, was eine positive Verbindung zweier Personen ausmacht: der Liebe. Viele der großen Mystiker der alten Kirche meditieren und kommentieren deshalb das Hohelied aus der Bibel, weil sie in der dort besungenen Liebe ein Sinnbild der Begegnung zwischen Mystiker / Mystikerin und Gott sehen.<sup>37</sup> Eine Liebesbeziehung zwischen Menschen gedeiht nicht, wenn sie nur Mittel zum Zweck ist. Das gilt auch für eine Gottesbeziehung. Wer Gott sucht, weil er ins Paradies gelangen, glücklich sein oder sich selbst erkennen will, handelt aus egoistischen Motiven. Clemens von Alexandrien (gest. um 215) schreibt, dass ein Christ, wenn er vor die Wahl gestellt würde, ob er entweder Gott lieben oder das Heil erlangen wolle, er ohne zu zögern das Erstere wählen würde. Natürlich ist beides nicht voneinander zu trennen – aber der Kern ist die Liebe, die Rettung ein Nebeneffekt.<sup>38</sup> Die Gottesbeziehung verlangt wie jede Beziehung eine gewisse Selbstaufgabe.

Genau wie Liebende sich in ihrer Zweisamkeit verlieren, gehen Mystiker ganz in ihrer Verbindung zu Gott auf. Nur wer auf dem Weg zu Gott alles verliert, gewinnt alles, schreibt Evagrius.<sup>39</sup> Hier wandelt sich die „*Visio Dei*“, die Gottesschau, in ein ganzheitliches Einswerden – in eine *Unio*. Die enge Beziehung von Sehen, Erkennen und Einswerden zeigt sich im hebräischen Verb „יָדָע [jadaʿ]“, das meist mit „erkennen“ übersetzt wird. In Gen 4,1 „erkennt“ Adam Eva – und sie wird schwanger. Dabei täuschen die aktiven Verben „erkennen“, „sehen“, „vereinen“ bezüglich Gott in einem zentralen Aspekt: Die Gotteserkenntnis ist passiv, sie ist „reine, überströmende, geschenkte Gnade“.<sup>40</sup> Der letzte Punkt führt diese Parallele zwischen Liebenden und Mystiker weiter. Evagrius schreibt: „Wir erkennen Gleiches durch Gleiches und durch die

<sup>37</sup> Am bekanntesten sind die Kommentare von Gregor von Nyssa, Origenes und Gregor dem Großen. Vgl. dazu Frank, *Origenes und Gregor der Große*, passim.

<sup>38</sup> Vgl. Clemens von Alexandrien, *Stromateis* IV, 22, 136; Stählin, *Teppiche*, 92.

<sup>39</sup> Vgl. Evagrius, *De Oratone* 36 (37), hier: 162.

<sup>40</sup> Vgl. Rahner, *Evagrius Ponticus*, 21–28.

Liebe die Liebe und durch die Gerechtigkeit die Gerechtigkeit.“<sup>41</sup> Nur jemand, der selbst ein stückweit gerecht ist, realisiert, wenn Gerechtigkeit geübt wird. Nur jemand, der selbst Liebe erfahren hat und liebt, erkennt Liebe. So auch bei Gott: Der gottliebende Mensch erhält in gewisser Weise Anteil am Göttlichen, weil ihn göttliche Liebe erfüllt. Er ist wie ein Edelstein, der in der Sonne funkelt und so selbst zur Sonne wird.<sup>42</sup> Diese „Deification“ [Gottwerdung] meint nicht, dass der Mystiker sich zu einem weiteren Gott erhebt, sondern vielmehr, dass er ganz im Willen Gottes aufgeht – aus Gnade im Heiligen Geist.<sup>43</sup>

### Eine geniale Zusammenfassung

Die christliche Spiritualität der ersten Jahrhunderte lässt sich auf den Punkt bringen in der Berufung: „Komm, folge mir nach!“ Diese Nachfolge wird zunächst in Askese und Schau unterteilt, wobei die Askese den Menschen für das eigentliche Ziel, die Gottesschau vorbereitet. Letzteres beginnt mit der Betrachtung (Meditation) der Schöpfung und der Bibel und kulminiert im völligen Loslassen und Einswerden mit Gott (Unio). In diesen grundlegenden Dreiklang des christlichen Glaubensvollzugs – Askese, Meditation, *Unio* – weben spätere Glaubensväter und -mütter wie Theresa von Ávila, Ignatius von Loyola, Luther ihre eigenen Melodien. So bezeugt auch der Schweizer Mystiker Nikolaus von Flüe (1417–1487), wie sehr dieser spirituelle Akkord zum Grundbestand christlichen Glaubensvollzugs gehört. Er fasst diese Grundstruktur meisterhaft zusammen, vielleicht ohne es zu wissen. Er betete:

„Mein Herr und mein Gott, nimm alles von mir, was mich hindert zu dir. [Askese]  
mein Herr und mein Gott, gib alles mir, was mich führet zu dir. [Meditation]  
mein Herr und mein Gott, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen dir. [*Unio*]“<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Evagrius, *Scholia in Psalmos*, hier: 12,1224 d (in der PG ist die Homilie Origenes zugeschrieben). Vgl. Rondeau, *Commentaire sur les Psaumes*, 307–348.

<sup>42</sup> Dieses Bild verwendet Basilius (gest. 379). Vgl. Basilius von Cäsarea, *De spiritu sancto*, 9,23 hier: 140–143.

<sup>43</sup> Vgl. Lot-Borodine, *Déification de l'homme*, passim.

<sup>44</sup> Von diesem Gebet sind verschiedene Versionen überliefert. Die hier zitierte entspricht der heute gebeteten und gesungenen Version, die von Cyriacus von Spangenberg um 1582 arrangiert wurde. Nach der ältesten Handschrift betete Bruder Klaus die dritte Zeile zuerst. Vgl. Berlin, Preuss. Kulturbesitz, Ms. germ 4° 636, 12v. Ende 15. Jh.; Amschwand, *Bruder Klaus*, passim.

## Literaturverzeichnis

- Amschwand, Rupert, *Bruder Klaus: Ergänzungsband zum Quellenwerk von Robert Durrer*. Sarnen 1987
- Apophthegmata Patrum. Teil 1: Das Alphabetikon – die alphabetisch-anonyme Reihe* / Erich Schweizer. Beuron 2012.
- Basilios von Cäsarea, *De spiritu sancto* = Über den Heiligen Geist / übers. und eingel. von Hermann Josef Sieben (= Fontes Christiani 12). Freiburg i.Br. 1993.
- Baumeister, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*. Münster 1980
- Bunge, Gabriel, *Akedra – Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*. Beuron 2017.
- Von Campenhausen, Hans, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*. Göttingen 1964.
- Clemens von Alexandrien, *Teppiche / aus dem Griechischen übersetzt von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Otto Stählin* (= BKV II, 19). München 1937.
- Das Martyrium der Perpetua und Felicitas*. In: Habermehl, Peter, *Perpetua und der Ägypter* (= TU 140). Berlin 1995.
- Deblaere, André / Adnés, Pierre, Art. *Mystique II. Theories de la mystique chrétienne*. In: DSp. Bd. 10 (1994), Sp. 1902–1939
- Dodel, Franz, *Das Sitzen der Wüstenväter: eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum* (= Paradosis 42). Freiburg 1997.
- Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte*. Zit. n. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique 2, Livres V–VII / texte grec, trad. et notes par Gustave Bardy* (= Sources Chrétiennes 41). Paris 1955.
- Evagrius Pontikos, *De oratione*. In: Sperber-Hartmann, Doris, *Das Gebet als Aufstieg zu Gott: Untersuchungen zur Schrift „de oratione“ des Evagrius Ponticus*. Frankfurt a. M. 2011.
- , *Praktikos oder der Mönch: Hundert Kapitel über das geistliche Leben* / übers. und komm. von Gabriel Bunge. Köln 1989.
- , Evagrius, *Scholia in Psalmos*, Homilie zu Ps. 17,2. In: PG 12,1224 d.
- Frank, Karl Suso, *Origenes und Gregor der Grosse: Das Hohelied* (= Christliche Meister 29). Einsiedeln 1987.
- Georges, Karl-Ernst, *Der neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch–Deutsch*. Darmstadt 2013.
- Hell, Daniel, *Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten*. Freiburg i.Br. 2002
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* / übers. und eingel. von Norbert Brox (= Fontes Christiani 8, 5). Freiburg i.Br. 2001.
- Das grosse Gerontikon: Die Sprüche der heiligen Wüstenväter, Thematische Sammlung / ins Deutsche übersetzt von Mönchin Irinea*. Nauen 2009.

- Lot-Borodine, Myrrha, *La déification de l'homme: selon la doctrine des Pères grecs*. Paris 1970.
- McGinn, Bernard, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. 4 Bde. New York 1991 / Deutsch: Ders., *Die Mystik im Abendland*. 4 Bde. Freiburg i.Br. 2010.
- Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca*. Geschichten aus dem frühen Mönchtum / übersetzt und kommentiert von Adelheid Hübner (= Fontes Christiani 67). Freiburg i.Br. 2016.
- Peng-Keller, Simon, *Zur Herkunft des Spiritualitätsbegriffs: Begriffs- und spiritualitätsgeschichtliche Erkundungen mit Blick auf das Selbstverständnis von Spiritual Care*. In: *Spiritual Care* 1 (2014), 36–47.
- Pourrat, Pierre, *La spiritualité chrétienne, Tome I: Des origines de l'Église au moyen âge*. Paris 1918.
- Rahner, Karl, *Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus*. In: ZAM 8 (1933), 21–28.
- Rondeau, Marie-Josèph, *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*. In: OCP 26 (1960) 307–348.
- Rubenson, Samuel, Art. *Mönchtum I*. In: RAC 24 (2012), Sp. 1009–1064.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 4 Bde. München 1990–1999.
- Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen, *Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch: Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*. Göttingen 2010.
- Solignac, Aimé, Art. *Spitiualité I. Le mot et l'histoire*. In: DSp. Bd. 14 (1990), Sp. 1142–1160.
- Tertullian, *Apologeticum* / eingel. und übers. von Tobias Georges (= Fontes Christiani 62). Freiburg i.Br. 2015.
- , *Über die Seele* / eingel., übers. und erl. von Jan H. Waszink. Zürich 1980.
- Van Henten, Jan, Art. *Martyrium II*. In: RAC 24 (2012), Sp. 300–325.
- Viller, Marcel, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Paris 1930 / Deutsch: Karl Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit: ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*. Freiburg i.Br. 1939.
- Wendebourg, Dorothea, *Das Martyrium in der alten Kirche als ethisches Problem*. In: ZKG 98 (1987), 295–320.
- Zander, Hans Conrad, *Als die Religion noch nicht langweilig war: Die Geschichte der Wüstenväter*. Köln 2001.

# Wachsam Beten als Einübung heiliger Nüchternheit Impulse aus dem spätantiken Wüstenmönchtum

Katharina Heyden

„Fliehe die Menschen, und du wirst gerettet.“<sup>1</sup> Wer hätte gedacht, dass diese Aufforderung einmal nicht nur einzelnen radikalen Gottsuchern, sondern allen Menschen weltweit gegeben würde? Das dringliche Motto „Meide die Menschen!“ verband das Frühjahr des weltweiten COVID-19 Lock-Downs im Jahr 2020 auf eigentümliche und verstörende Weise mit der ägyptischen Wüste in der Spätantike.<sup>2</sup>

## Leben für das Gebet

Ein entscheidender Unterschied besteht natürlich darin, dass die Männer und Frauen,<sup>3</sup> die sich seit dem Ende des 3. Jahrhunderts aus den Städten des Römischen Reiches in entlegene Gebiete zurückzogen, aus freiem Willen in die Einsamkeit gingen, während dies im 21. Jahrhundert auf staatliche Anordnung hin geschah. Und während die modernen Menschen Schutz vor einem neuartigen Virus suchten, setzten die Anachoret\*innen sich in der Wüste freiwillig körperlichen Strapazen und seelischen Anfechtungen aus, mit einem großen Ziel: im Gebet die Gegenwart Gottes zu erleben.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Apophthegma* 39 = Arsenios 1 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 31), vgl. auch 1017; 1116; 1132D; 1202; 1205 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 33, 71, 79, 111f) u.ö. Die Überlieferungslage der Aussprüche der Wüstenväter und -mütter (*Apophthegmata Patrum*) ist äusserst komplex, weil es bereits in der Antike unterschiedliche Sammlungen gab, siehe dazu di Sarzana, *Apophthegmata Patrum*, passim. Im Folgenden werden sie, wenn nicht anders angegeben, nach der deutschen Übersetzung von Erich Schweitzer, *Apophthegmata Patrum*, zitiert und gezählt. Die Übersetzungen wurden anhand der Editionen der griechischen Texte überprüft und leicht angepasst, für das *Alphabetikon* siehe: Cotelier, *Ecclesiae Graecae Monumenta* (= Migne, *Patrologia Graeca* 65, 71–440); für die anonyme systematische Sammlung: Guy, *Les Apophthegmes des Pères*, passim.

<sup>2</sup> Einführend zum Wüstenmönchtum: Schulz / Zierner, *Gespräch*, passim; Albrecht, *Anfänge*, passim; Greshake, *Spiritualität der Wüste*, passim; Holze, *Erfahrung und Theologie*, passim.

<sup>3</sup> Zu den (nach Ausweis der Quellen wenigen) Frauen in der Wüste siehe einführend: Frank, *Asketinnen*, passim; Heine, *Spiritualität*, passim; Schroeder, *Women*, passim. Wichtige Quellen sind in deutscher Übersetzung zugänglich in: Bagin / Thiermeyer, *Meterikon*, passim.

<sup>4</sup> Zum Motiv des Rückzugs und des Bleibens im *Kellion* siehe auch *Apophthegmata* 1017, 1202, 1205 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 33, 111, 112). Vgl. Wortley, *Being Saved*, 286–307; Schuth, *Tore des Gebetes*, passim.

Wann genau die Bewegung in Gang gesetzt wurde, kann heute nicht mehr gesagt werden. Der Rückzug in die Einsamkeit zur Gottsuche ist auch kein ausschließlich christliches Phänomen, sondern findet sich ebenso in paganen und jüdischen Kontexten.<sup>5</sup> Wahrscheinlich ist aber, dass die anachoretische Bewegung ihren Anfang in Ägypten nahm. Von Alexandrien aus, einer blühenden hellenistischen Metropole, zogen sich gegen Ende des 3. Jahrhunderts christliche Asket\*innen in die Wüsten des Nildeltas zurück. Sie lebten allein oder zu zweit in natürlichen Höhlen oder in kleinen selbst errichteten Einsiedeleien (*Kellia*). Die meisten Männer und Frauen in der Wüste banden sich aus freien Stücken an eine erfahrene Person, die sie „Mutter“ (*Amma*) oder „Vater“ (*Abba*) nannten, und die sie bei Fragen und in Krisenzeiten aufsuchten, um sie um Rat zu bitten. Viele Einsiedler\*innen besorgten ihren Lebensunterhalt selbst mit einem eigenen Gemüsegarten und einfachem Handwerk wie dem Flechten von Seilen, Matten und Körben, die sie auf Märkten verkauften. Als Speise dienten vor allem Hülsenfrüchte, Salz und Öl, seltener Trockenfrüchte und nur zur Erntezeit frisches Obst, in den Klöstern auch Fleisch. Getrunken wurde Wasser, selten auch Wein. Samstags und sonntags kam man zum Gottesdienst mit Eucharistie sowie zu gemeinsamem Essen und Austausch zusammen. Einige wenige verließen ihre Wohnung nicht, sondern wurden von den Mönchen ihrer Umgebung versorgt.

Bereits nach kurzer Zeit wurde die Ägyptische Wüste zu einem Magneten für Asketinnen und Asketen aus allen Teilen der Welt. Obwohl die literarischen Zeugnisse das Ideal großer Einsamkeit propagieren, belegen sie doch zwischen den Zeilen einen vitalen Kontakt unter den Einsiedler\*innen. Auch archäologische Funde bestätigen, dass die Einsiedeleien bisweilen dicht bei-

<sup>5</sup> Aus dem Bereich des Judentums wird immer wieder auf die sogenannten „Therapeuten“ in der ägyptischen Wüste verwiesen, die Philon von Alexandrien in seiner Schrift *De vita contemplativa* und Flavius Josephus in *Bellum Judaicum* 2,8,2ff und *Antiquitates* 18,1,2ff beschreiben, außerdem auf die klösterliche Gemeinschaft der sogenannten Essener in Qumran. Siehe dazu Gusella, *Esperienze*, passim; Taylor, *The So-Called Therapeutae*, passim; Flusser, *Judaism*, 35–31. Während sich besonders bei den Therapeuten möglicherweise direkte historische Beziehungen zum christlichen Wüstenmönchtum finden lassen, gilt dies weniger für analoge Beispiele in der gesamten Religionsgeschichte: Für den griechischen Bereich kann man bereits an die philosophische Bewegung der Kyniker mit ihrem berühmten Protagonisten Diogenes (404–323 v.Chr.) denken, der in einer Tonne lebte, oder auch an die klosterähnlichen Gemeinschaften der Pythagoräer. Aus Ostasien sind die sogenannten „Gymnosophisten“ oder auch „Sannyasin“ bekannt, von denen man auch im Römischen Reich Kenntnis hatte (vgl. z.B. Plutarch, *Alexander*, 64ff; Strabon, *Geographia* 15,1,63–65; Clemens von Alexandrien, *Stromateis* 1,71,3ff; 3.60,3f u.ö.; Diogenes Laertios, *Vitae* 9,35), und auch im Buddhismus war die klösterliche Lebensweise hoch angesehen. Vgl. Freiberger, *Askesediskurs*, passim.

einander standen und ganze Siedlungen bildeten.<sup>6</sup> Vor allem in der Sketischen Wüste wurden bald auch ganze Klosteranlagen, griechisch „Koinobion“ bzw. „Monasterion“ (κοινόβιον bzw. μοναστήριον) errichtet, in denen mehrere hundert Personen in Gemeinschaft nach der Einsamkeit des Herzens strebten.

Ganz einsam war das Leben der Einsiedler also nicht, aber gegenüber dem Leben in einer hellenistischen Großstadt doch eine radikale Alternative. Die monastischen Kolonien in der Wüste bildeten eine christliche Gegenzivilisation zu einer Kirche, die im 4. und 5. Jahrhundert zunehmend salonfähig wurde und gesellschaftliche Normen sowie Institutionen des spätrömischen Reiches übernahm. Können von ihnen Impulse für ein christliches Leben heute ausgehen?

Die Unterschiede zwischen heutigen und damaligen Gottsuchenden, ihren Lebens- und Glaubenswelten sind so vielfältig und tiefgreifend, dass man die Frage „Wie können wir beten?“ heute nicht mit einem unvermittelten Rückgriff auf die Wüsteneltern beantworten kann. Aber die Aussprüche (*Apophthegmata*) dieser Frauen und Männer sind durch die Jahrhunderte hindurch eine Quelle christlicher Spiritualität gewesen und haben gerade in kirchlichen Krisenzeiten immer wieder auch Neuaufbrüche inspiriert.<sup>7</sup> Sie gehören zwar einer fernen Welt an, bezeugen aber doch eine Frische und Kraft, eine Gottessehnsucht und gedankliche Freiheit, die sie – bei aller Fremdheit – zu Gesprächspartnern für das heutige Nachdenken über das Beten machen können. Hierzu möchte ich im Folgenden unter dem Stichwort „Wachsam beten als Einübung heiliger Nüchternheit“<sup>8</sup> einige Gedanken entfalten.

Unter den literarischen Quellen, die über die Wüsteneltern berichten, sind die sogenannten *Apophthegmata Patrum*, die „Aussprüche und Erzählungen der Väter“ besonders reizvoll, weil sie – anders als viele Heiligenviten und -geschichten<sup>9</sup> – ihren „Sitz im Leben“ im Wüstenmönchtum selbst haben und

<sup>6</sup> Siehe Westergren, *The Monastic Paradox*, passim; Harmless, *Desert Christians*, passim; Schulz-Flügel, *Entstehung*, passim.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch den Beitrag von Gregor Emmenegger in diesem Band, S. XX–XY

<sup>8</sup> Diese Formulierung ist inspiriert vom Titel einer Schriftensammlung christlich-orthodoxer Schriftsteller (nicht nur von Wüstenvätern), welche im 18. Jahrhundert von einem Mönch auf dem Athos zusammengestellt und seither kontinuierlich erweitert wurde: der *Philokalie* (deutsch: „Liebe zur Schönheit“). Die maßgebliche griechische Ausgabe erschien 1982 in Athen (Verlag Aster) unter dem Titel: *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν συνερανισθείσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν*, eine deutsche Übersetzung unter dem Titel: *Philokalie der Väter der heiligen Nüchternheit* (= Religiöse Schriften und Gebete). 5 Bde. Beuron 2016.

<sup>9</sup> Bei diesen ist jeweils die Intention der Autoren sehr prägend für die Darstellung der Mönche gewesen. Man denke etwa an die *Vita Antonii* des Athanasius, der als Bischof von Alexandrien ein Interesse daran hatte, Antonius als Vater des Mönchtums zu etablieren und die eremitische Bewegung durch das Leitbild des Heiligen Antonius gewissermaßen „kirchlich



daher einen relativ unverblühten Zugang zu dieser Welt bieten.<sup>10</sup> Es handelt sich um Sammlungen von zumeist sehr kurzen, pointierten Erzählungen über Begegnungen zwischen den Eremit\*innen, entweder zwischen einem *Abba* („Vater“) bzw. einer *Amma* („Mutter“) und einer Schülerin bzw. einem Schüler, oder auch zwischen zwei „Gleichrangigen“ – wobei die demütige Unterordnung unter den jeweils anderen Asketen zum guten Ton in der Wüste gehörte. Die heute überlieferten *Apophthegmata* gehen auf zunächst vermutlich mündlich und dann auch schriftlich tradierte Episoden zurück, die unter den Wüstenmönchen kursierten und zur Erbauung gelesen wurden. In der Wüste selbst entstanden die ersten kleinen Sammlungen, später wurden sie nach verschiedenen Kriterien zusammengestellt – einerseits alphabetisch nach den Namen der Väter und Mütter, denen die jeweiligen Sprüche zugeschrieben wurden, andererseits systematisch im Blick auf bestimmte Themen (z.B. Geduld, Verzicht auf das Richten, Umgang mit Dämonen). In dieser Form wurden die *Apophthegmata* dann auch außerhalb der Wüste breit rezipiert. So wissen wir etwa, dass die Erzählungen über die ägyptischen Mönche seit der Mitte des 4. Jahrhunderts in Rom und Gallien ganze asketische Wellen provozierten.<sup>11</sup> Die Überlieferungslage ist heute entsprechend kompliziert, aber sie bildet gerade deshalb den lebensnahen und kreativen Umgang mit dieser Art von Literatur sehr schön ab.

Was lässt sich diesen *Apophthegmata* nun über „Wachsaues Beten als Einübung heiliger Nüchternheit“ entnehmen?

### Gebet als Lebenshaltung

Die Triebkraft, welche die Frauen und Männer in die ägyptische Wüste zog, war die Sehnsucht nach einem Leben in geistiger und seelischer Ruhe (griechisch: ἡσυχία / *hesychia* bzw. ἀνάπαυσις / *anapausis*). In manchen Texten wird diese Ruhe als Angstfreiheit angesichts des nach dem Tod bevorstehenden Gerichts Gottes beschrieben, in anderen ist sie mit der Erfahrung der Gottesgegenwart im Hier und Jetzt assoziiert: „Frage: „Welche Tätigkeit muss das Herz haben?“ Antwort: „Das ist die vollkommene Tätigkeit des Mönches: Auf Gott achtha-

---

zu domestizieren“, indem er ihn als ungebildet und rechtgläubig – und damit als ungefährlich für die kirchlichen Autoritäten darstellte (siehe Athanasius, *Vita Antonii*, passim).

<sup>10</sup> Zur literarischen Gattung der *Apophthegmata* siehe Bartelink, *Les Apophthegmes*, passim; Lee, *Sayings*, passim.

<sup>11</sup> Siehe dazu Descœudres, *Spiritualität*, passim; Krön, *Mönchtum*, passim.

ben, ganz unzerstreut.<sup>12</sup> In bemerkenswerter metaphorischer Spannung zur Trockenheit der Wüste steht der folgende Ausspruch von Antonios:

„Abbas Antonios sagte: ‚Wie die Fische sterben, wenn sie im Trockenenen verweilen, so auch die Mönche, wenn sie ausserhalb des Kellions oder mit den weltlichen Menschen verkehren: Sie lösen die Spannung der Hesychia auf. Deshalb müssen wir ins Kellion eilen wie der Fisch ins Wasser, damit wir uns nicht draussen aufhalten und die innere Wachsamkeit ἡ ἐνδοὺν φυλακὴ) vergessen.‘“<sup>13</sup>

Die Erfahrung in der Einsamkeit war jedoch für die meisten ernüchternd: Wer in die Wüste ging, ließ zwar die Zerstreuungen und Sinneseindrücke des Stadtlebens hinter sich, erlebte sich aber umso mehr als bestürmt von inneren Bedürfnissen, Leidenschaften, Phantasien. Die Wüsteneltern nannten diese Anfechtungen „λογισμοί / *logismoi*“ und wiesen sich gegenseitig immer wieder darauf hin, dass diese Anfechtungen den Menschen zwar von aussen zu bestürmen scheinen, aber in Wahrheit aus ihm und ihr selbst kommen, ja wesentlich zum Menschsein gehören, und dass sie deshalb auch nicht ein für allemal überwunden werden können, sondern das ganzes Leben hindurch bekämpft werden müssen.<sup>14</sup> Die beste Ausrüstung für diesen Kampf ist das geduldige Ausharren – daher der immer wiederkehrende Aufruf, sich in der Einsamkeit sich selbst auszusetzen und auszuhalten:

„Ein Bruder kam zu Abbas Moses und erbat sich von ihm ein Wort. Es sagte zu ihm der Alte: ‚Geh, setz dich in dein Kellion. Und das Kellion wird dich alles lehren.‘“<sup>15</sup>

„Amma Theodora sagte: ‚Es war ein Mönch, und wegen der Menge der Versuchungen sagte der: Ich gehe weg von hier. Und als er sich die Sandalen anlegte, sah er einen anderen Menschen, der sich ebenfalls seine Sandalen anlegte und ihn ansprach: Du gehst doch nicht meinetwegen weg? Siehe, ich gehe dir voraus, wohin du auch gehst.‘“<sup>16</sup>

Weil die *Logismoi* nie endgültig zur Ruhe kommen, darf auch das Gebet idealerweise niemals ruhen.<sup>17</sup> Die Konsequenz ist, dass Beten nicht ein zeitlich ab-

<sup>12</sup> *Anonyma* 1714/2 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 367).

<sup>13</sup> Antonios 10 = *Alphabetikon* 10 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 23).

<sup>14</sup> Siehe *Anonyma* 1169, 1181 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 91f., 100) u.ö.

<sup>15</sup> Moses 6 = *Alphabetikon* 500 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 193).

<sup>16</sup> Theodora 7 = *Alphabetikon* 315 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 127).

<sup>17</sup> Zur Gebetspraxis der Wüstenväter siehe Bunge, *Praxis*, passim; Dodel, *Sitzen*, passim; Müller, *Gebetsmethode*, passim; Regnault, *Immerwährendes Gebet*, passim.

gegrenztes Tun, sondern eine Lebenshaltung ist. Zwar organisieren die Frauen und Männer in der Wüste ihr Leben so, dass sie möglichst viel Zeit mit Psalmmodieren, Schriftmeditation und stillem Gebet verbringen können. Aber sie erheben auch für alle anderen Tätigkeiten – für Handarbeit, Gespräch, Handel – den Anspruch des unaufhörlichen Gebets:<sup>18</sup>

„Es fragte einer einen Alten und sprach: ‚Warum bin ich leichtsinnig um meine Seele, wenn ich zur Arbeit ausgehe?‘ Und es sprach zu ihm der Alte: ‚Weil du das Geschriebene (die Schrift) nicht erfüllen willst. Denn sie sagt: ‚Ich will den Herrn preisen zu jeder Zeit, immer sei ein Lob in meinem Mund‘ (Ps 33,2). Sei es drinnen, sei es draußen, wohin du auch gehst, höre nicht auf, Gott zu loben. Nicht nur durch Werk und Wort, sondern auch mit dem Denken preise den Herrn. Das Göttliche wird nicht auf einen Ort umschrieben eingegrenzt, sondern es ist in allem und hält alles zusammen durch seine göttliche Kraft.“<sup>19</sup>

„Es sagte ein Alter: ‚Ob du dich nun schlafen legst oder aufsteht oder etwas anderes tust, wenn Gott vor deinen Augen ist, kann der Feind dich mit nichts erschrecken. Wenn aber dieser *logismos* in Gott bleibt, bleibt auch die Kraft Gottes in ihm.“<sup>20</sup>

„Frage: ‚Wie kann man immer beten?‘

Antwort: ‚Nicht nur das Stehen zum Zeitpunkt des Gebets nennt man Gebet, sondern das immerwährende.“

Frage: ‚Wie immerwährend?‘

Antwort: ‚Wenn du isst, wenn du trinkst, wenn du auf dem Weg umhergehst, wenn du irgendein Werk verrichtest, lasse nicht ab vom Gebet.“<sup>21</sup>

Das Gebet ist also ein Zustand der geistigen Wachsamkeit, und dies in einem zweifachen Sinn: zum einen im Sinn des „Auf-der-Hut-Seins“ vor den schlechten *Logismoi* und Dämonen,<sup>22</sup> zum anderen im Sinn der Aufmerksamkeit für Gottes Gegenwart.

<sup>18</sup> Siehe *Anonyma* 1280, 1407 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 136, 179f.).

<sup>19</sup> *Anonyma* 1414 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 183f.).

<sup>20</sup> *Anonyma* 1377 = N 377 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 171).

<sup>21</sup> *Anonyma* 1685 = J 685 = N 653 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 360).

<sup>22</sup> Im antiken Verständnis sind Dämonen feinstoffliche Wesen, die physisch wahrnehmbar sind und den Menschen umlagern und befallen. Die Wüste gilt als Ort, an dem die Dämonen wohnen. Manche Quellen erwecken den Eindruck, dass es ein Ziel der Asketinnen und Asketen gewesen sei, die Dämonen aus der Wüste zu vertreiben und die Wüste auf diese Weise christlich zu „zivilisieren“. In den *Apophthegmata* findet sich auch häufiger der Gedanke, dass die Dämonen letztlich nur manifestierte Gedanken und Phantasien der Menschen sind. Siehe Elm / Hartmann, *Demons*, passim.

Gebet ist Haltung, Habitus, Lebenskunst. Alle asketischen Leistungen – Fasten, Schlafentzug, Verzicht auf Hygiene und Sozialkontakt – dienen der Einübung in die Wachsamkeit des Geistes. Dies ist der ursprüngliche Sinn des Wortes „Askese“ (ἄσκησις), das man viel eher mit „Einübung“ oder – um den sportlichen Beiklang des griechischen Wortes mit zu übertragen – als „Training“ wiedergeben sollte als mit „Verzicht“.<sup>23</sup> Der Verzicht ist lediglich ein Mittel zum Zweck, weshalb man in der Wüste auch erstaunlich freizügig mit Regeln und Verboten umgehen konnte. Immer wieder berichten die *Apophthegmata Patrum* vom Scheitern der Asketen an ihren hohen Idealen, vom täglichen Neuanfang in der Ausrichtung auf Gott und auch vom freien Umgang mit der Askese selbst. Die Busse war in der Wüste von größter Bedeutung, weil sie den jederzeit möglichen Neuanfang fassbar machte.<sup>24</sup> Nüchtern und wachsam zu sein, galt als die beste geistige Ausrüstung für ein Leben in der Wüste.

„Amma Sarra sagte: ‚Die Worte des Herrn ‚Ich war im Gefängnis, und ihr habt mich besucht‘ (Mt 25,36) bedeuten das Folgende: Man muss immer in der Zelle sein, wachen, nüchtern sein und bis zum letzten Atemzug an Gott denken.“<sup>25</sup>

„Abbas Poimen sagte oft: ‚Wir brauchen nichts als einen wachen Geist.“<sup>26</sup>

„Es sagte ein Alter: ‚Wachen wir, Geschwister, seien wir nüchtern in den Gebeten, verweilen wir bei Gott, damit wir gerettet werden, indem wir das ihm Gefällige tun.“<sup>27</sup>

Im Hintergrund steht die biblische Mahnung aus 1 Petr 5,8: „Seid nüchtern und wachsam, denn euer Widersacher, der Teufel / Spalter [griechisch: „διάβολος / *diabolos*“, der Spalter], geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge“ – wenn sie auch, dem zurückhaltenden Umgang der Wüstenväter mit der Bibel entsprechend, selten direkt zitiert wird.<sup>28</sup> Das griechische Wort für „nüchtern sein“, „νήφω“, bedeutet zunächst „nicht berauscht sein“, also nüchtern sein in dem konkreten Sinn des Verzichts auf Alkohol, dann

<sup>23</sup> Es gibt auch *Apophthegmata* mit Anspielungen an diese sportliche Grundbedeutung der Askese, z.B. *Anonyma* 1406 = N 406 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 179), in dem das Leben des Mönchs mit einem Ringkampf verglichen wird.

<sup>24</sup> Siehe dazu Holze, *Genugtuung Gottes*, passim sowie Müller, *Weg des Weinens*, passim.

<sup>25</sup> *Meterikon* 74 (Bagin / Thiermeyer, *Meterikon*, 63).

<sup>26</sup> Poimen 135 = *Alphabetikon* 709 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 235).

<sup>27</sup> *Anonyma* 1685 = J 685 = N 653 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 360).

<sup>28</sup> Mit explizitem Hinweis auf die Bibel: *Anonyma* 1696 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 362): „Es sagte ein Alter: ‚Wenn du mutlos bist, bete, wie geschrieben ist: Bete mit Furcht und Zittern, nüchtern und wachsam. So muss man beten, am meisten wegen der Tücken und Torheiten, mit denen unsere unsichtbaren Feinde uns drohen wollen.“

aber auch „besonnen sein, bedächtig handeln“. Von Abbas Isidor wird als Auslegung zu diesem Vers überliefert:

„Wenn jemand sich dem Weintrinken hingibt, wird er dem Angriff der *Logismoi* nicht entkommen.“<sup>29</sup>

In dieser Verbindung von leiblichen und geistigen Aspekten zeigt sich sehr schön das asketische Ideal: der körperliche Verzicht dient der Einübung einer Geisteshaltung. Umgekehrt gilt aber auch, und dieser Aspekt ist in den *Apophthegmata* noch prominenter:

„Wenn unser innerer Mensch nicht nüchtern ist, ist es nicht möglich, den äußeren zu bewachen.“<sup>30</sup>

Es geht also vor allem um geistige Nüchternheit: Sich nicht beängstigen lassen von anstürmenden Gedanken und Phantasien, aber auch sich nicht berauschen lassen von religiösen Glücksmomenten oder frommen Überzeugungen, und vor allem nicht von der Einbildung, Gott besonders nahe zu sein. Es mag erstaunen (und manche vielleicht auch enttäuschen), dass gerade Nüchternheit – und nicht etwa heilige Verzückung – das Heiligkeitsideal der Wüste ist. Dies soll nun anhand dreier Dimensionen entfaltet werden: dem nüchternen Blick auf sich selbst, der nüchternen Rede von Gott und dem nüchternen Umgang mit anderen.

### Drei Dimensionen heiliger Nüchternheit

#### *Der nüchterne Blick auf sich selbst: Die Unterscheidung der Geister*

In der Einsamkeit, im Schweigen wird der Mensch mit sich selbst konfrontiert, mit den Gedanken, Wünschen und Leidenschaften (*logismoi*), die in seinem Inneren emporsteigen, wenn die äußeren Reize reduziert werden. Diese *Logismoi* (ein Wort, für das es keine ganz treffende Übersetzung ins Deutsche gibt) sind an sich neutral, sie können den Menschen ebenso zu Gott wie in den seelischen Abgrund ziehen. Deshalb besteht die höchste Kunst des Mönches in der Unterscheidung der Gedanken.

<sup>29</sup> Isidor 23 = *Alphabetikon* 370 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 144).

<sup>30</sup> *Anonyma* 1272 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 134).

„Ein Alter wurde gefragt: ‚Was ist die Arbeit des Mönchs? Und er antwortete: Die Unterscheidung [διάκρισις / *diakrisis*]“<sup>31</sup>

Ein anderer Mönch beschreibt seine Lebensweise als ein beständiges Sortieren der *Logismoi*:

„Ich setze mich jeden Morgen hin und habe diese Steinchen vor mir, und wenn mir ein guter *Logismos* kommt, werfe ich ein Steinchen in das rechte Körbchen. Kommt aber ein schlechter, werfe ich (ein Steinchen) in das linke. Abends zähle ich dann die Steinchen, und wenn sich im rechten Körbchen mehr finde, esse ich, wenn aber im linken, esse ich nicht.“<sup>32</sup>

Die Kunst der „Unterscheidung“ (διάκρισις) ist die wichtigste Kompetenz in der Wüste, „Scharfsichtigkeit“ eine hohe Tugend. Beides bezieht sich zualtererst auf die eigene Person. An der Erzählung mit den Steinchen wird sehr schön deutlich, dass *Diakrisis*, Unterscheidung der Geister, ein Erkenntnisvorgang ist. Es geht nicht darum, die Gedanken, Wünsche und Leidenschaften zu verscheuchen, sondern es gilt sie zu prüfen. Denn sie können den Menschen sowohl zu Gott als auch in den Abgrund ziehen. Die asketische Übung – im konkreten Fall: Essen oder Nichtessen – ist eine Folge aus der Unterscheidung der Gedanken. Ein Kriterium für die Unterscheidung ist, ob ein Gedanke in die ersehnte innere Ruhe, in die *Hesychia* bzw. *Anapausis*, führt, oder ob er den Menschen aufwühlt. Ist der Mensch in einer stabilen inneren Verfassung, so kann er zur Sättigung etwas essen. Wenn er aber unruhig ist, wird eine bescheidene Mahlzeit den Hunger auf mehr zur Folge haben und den Menschen in einen Strudel ruheloser Unzufriedenheit ziehen. Deshalb fordern die Väter und Mütter immer wieder zur „Wachsamkeit“ auf. Im folgenden Bericht von einem anonymen Alten werden Wachsamkeit und Unterscheidung der Geister miteinander identifiziert:

„Der Alte war von solch wachsamem Geist, dass er, wenn er an einem Ort umherging, beinahe bei jedem Schritt anhielt, seinen Gedanken erforschte und ihn fragte: ‚Woraus ist er, Bruder, oder woraus sind wir?‘ Und wenn er seinen Geist beim Psalmmodieren und beim Gebet fand, sagte er: ‚Der Gedanke ist gut, das ist gut. Wenn es aber geschah, dass er an irgendeine Sache dachte, überwand er sich sofort und sagte: Kehre von da zurück, Unbesonnener, zu deiner Sache.“<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *Anonyma* 1093 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 68).

<sup>32</sup> *Anonyma* 1408 = N 408 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 180f.).

<sup>33</sup> *Anonyma* 1529 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 249).

Der nüchterne Blick auf sich selbst bewahrt einerseits vor einer überhöhten Einschätzung der eigenen Widerstandskraft, Begabungen oder Errungenschaften. Demut ist deshalb eine der wichtigsten Früchte der Nüchternheit. Andererseits bewahrt Nüchternheit auch vor einer Fixierung auf die Dämonen und Versuchungen, vor einem verzweiferten Gefangensein in dem, was von der ersehnten Seelenruhe abhält. Nüchternheit führt zu einem gelassenen Umgang mit sich selbst. Der Mönch lässt alle Gedanken und Phantasien zu, sieht sie mit nüchternem Blick an und versucht, die guten, tröstlichen zu bewahren und sich von den zerstörerischen nicht aus der Ruhe bringen zu lassen. Dieser nüchterne Blick auf sich selbst und die Vorgänge im eigenen Inneren ist die erste Dimension des als nüchternes Wachen verstandenen Gebets.

### *Nüchterne Rede von Gott: Nicht festlegen*

Die zweite Dimension der heiligen Nüchternheit betrifft die Vorstellung und das Reden von Gott. So gut sie sich in der Einsamkeit selbst kennen(lernen), so sehr betonen die Väter und Mütter der Wüste, dass sie Gott nicht kennen. Aussagen über Gottes Wesen kommen höchst selten in den *Apophthegmata* vor: Obwohl es um nichts anderes als die Erfahrung des Göttlichen geht, wird von ihm fast nie gesprochen – und wenn, dann mit dem Ziel der Zerstörung der Illusion, man könne Gott irgendwie festlegen. Es wäre also mehr im Sinn der Wüsteneltern zu sagen: *Weil* es um nichts anderes als die Erfahrung des Göttlichen geht, wird von ihm fast nie gesprochen. Spätere Theologen werden dieses Prinzip als „apophatische Theologie“ bezeichnen.

Die Scheu, Gott festzulegen, zeigt sich in den *Apophthegmata Patrum* besonders explizit in zwei Aspekten. Der erste ist, dass man Gott nicht auf einen Ort festlegen soll:

„Einmal gingen Abbas Daniel und Abbas Ammos zusammen auf einem Weg. Da sagte Abbas Ammos: ‚Wann werden auch wir im Kellion bleiben, Vater?‘ Es sagte ihm Abbas Daniel: ‚Wer nimmt jetzt Gott von uns? Gott ist im Kellion, und Gott ist auch draußen.‘“<sup>34</sup>

Diese Szene ist bemerkenswert, weil sie in Spannung zu stehen scheint zu der immer wiederkehrenden Aufforderung ins *Kellion* zu gehen und dort auszuharren. Diese beiden Mönche sind zusammen unterwegs, und der eine scheint – *nota bene*: in Übereinstimmung mit der eingangs zitierten Auffor-

<sup>34</sup> Daniel 5 = *Alphabetikon* 187 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 85).

derung der Wüstenväter! – zu fürchten, sie könnten sich von Gott entfernen, wenn sie nicht so rasch wie möglich ins *Kellion* zurückkehren. Aber er wird von seinem Gefährten eines Besseren belehrt: Gott ist überall. Das heißt im Umkehrschluss: Die Menschen suchen die Einsamkeit der Wüste und des *Kellions* nicht, weil Gott dort wäre, sondern wegen sich selbst. Gott ist überall, aber nicht überall ist der Mensch in der Lage, Gottes Gegenwart wahrzunehmen.

„Es sagte Abbas Sisoës: ‚Suche Gott, aber suche nicht, wo er wohnt.‘“<sup>35</sup>

„Abbas Moses sagte: ‚Alles, was der Mensch über den Himmel denkt und was darunter ist, ist unnütz. Wer aber im Andenken an Jesus verharret, ist in der Wahrheit.‘“<sup>36</sup>

Der zweite Aspekt des Verzichts auf festlegende Aussagen über Gott ist, dass der Mensch Gott nicht auf seinen eigenen Willen festlegen soll – auch nicht im Gebet. Deshalb ist das Schweigen so wichtig – auch im Gebet. Beten ist für die Wüsteneltern weniger Reden als Hören, weniger Tun als Schauen, weniger Entspannung als Wachsamkeit. Das Ziel ist der Verzicht auf den eigenen und die Angleichung mit dem göttlichen Willen. Von Abbas Isidor bzw. Abbas Pöimen sind folgende Aussprüche überliefert:

„Die Einsicht der Heiligen ist dies: Den Willen Gottes zu erkennen. Der Mensch vermag alles, wenn er der Wahrheit gehorcht, weil er das Bild und Gleichnis Gottes ist.“<sup>37</sup>

„Er sagte wiederum: ‚Sich vor Gott hinwerfen, sich nicht messen und seinen Willen hinter sich werfen, das sind die Werkzeuge der Seele.‘“<sup>38</sup>

Gebet bedeutet dann sich dem Willen Gottes auszusetzen – nicht etwa, den eigenen Willen vor Gott zu bringen.

### *Nüchterner Umgang mit Mitmenschen: Andere nicht verurteilen*

Aus dem nüchternen Blick auf sich selbst und der nüchternen Einstellung gegenüber Gott folgt das höchste Gebot – bzw. der höchste Verzicht – der Wüste: der Verzicht darauf, andere Menschen zu verurteilen. Dieser Verzicht ent-

<sup>35</sup> Sisoës 40 = *Alphabetikon* 843 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 296).

<sup>36</sup> *Anonyma* 1501 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 234).

<sup>37</sup> Isidoros 9 = *Alphabetikon* 365 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 143).

<sup>38</sup> Pöimen 36 = *Alphabetikon* 610 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 232).



springt einer intimen und schonungslosen Selbsterkenntnis. In der Einsamkeit setzen sich die Männer und Frauen immer wieder ihren eigenen Abgründen aus, und auch die erfahrensten Wüsteneltern kommen niemals ganz zur Ruhe. Aus dieser Einsicht folgt die Weigerung und die Warnung, einander zu verurteilen.<sup>39</sup> Zwar berichten die *Apophthegmata* immer wieder davon, wie die Wüstenmönche auch die Geister von anderen unterscheiden und deshalb einander ermahnen, aber sie markieren sehr deutlich den Unterschied zwischen Ermahnung und Verurteilung. Ihre Devise lautet: Ermahnen ja, Verurteilen nein.<sup>40</sup>

„Es sagten die Alten: ‚Nichts ist schlechter als Richten.‘“<sup>41</sup>

„Wenn Du Ruhe finden willst, sage dir bei jeder Angelegenheit: Ich, wer bin ich? Und verurteile niemanden.“<sup>42</sup>

Der Verzicht bzw. die Weigerung auf das Verurteilen anderer geht so weit, dass auch solche Handlungen nicht verurteilt werden, die allgemein als Sünde gelten, etwa homosexuelle Kontakte<sup>43</sup>:

„Einst kam ein Knabe, um von einem Dämon geheilt zu werden. Und es kamen auch Brüder aus Ägypten. Als der Alte hinausging, sah er einen Bruder mit dem Knaben sündigen, wies ihn aber nicht zurecht, sondern sagte: Wenn Gott, der sie geschaffen hat und sieht, sie nicht verbrennt, wer bin ich, dass ich sie zurechtweise?“<sup>44</sup>

Das Urteilen ist ganz allein Gott vorbehalten. Und da der Mensch, weil er seine eigene Versuchbarkeit nur allzu gut kennt (die erste Dimension heiliger Nüchternheit) und sich darum nicht anmaßen sollte, Gott zu kennen (die zweite Dimension heiliger Nüchternheit), kann er auch nicht über andere urteilen.

Dieser schon im Evangelium geforderte Verzicht zu richten war in einer Zeit, in der Bischöfe als staatliche Richter amtierten und die Gesetzgebung zunehmend mit christlichen Argumenten begründet wurde, nicht mehr ohne weiteres umzusetzen. Abseits der Zivilgesellschaft, in der Wüste, schien es

<sup>39</sup> Siehe dazu Wortley, *Assessing One's Progress*, 429–444.

<sup>40</sup> Im Blick auf sexuelle Kontakte: *Anonyma* 1011, 1254, 1255, 1592/39 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 31, 128, 129, 282).

<sup>41</sup> *Anonyma* 1097 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 69).

<sup>42</sup> Joseph 2 = *Alphabetikon* 385 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 148).

<sup>43</sup> Zu homosexuellen Kontakten und Knabenliebe in den *Apophthegmata* siehe Schroeder, *Queer Eye*. Zur Toleranz im Wüstenmönchtum siehe Marinides, *Religious Toleration*, 235–268; Siladi, *Ecumenism*, 46–57.

<sup>44</sup> Johannes 1 = *Alphabetikon* 416 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 156).

möglich, dieses Ideal zu leben – wobei die Häufigkeit, in der diese Verzichtsforderung in den *Apophthegmata* auftaucht, darauf schließen lässt, dass der Verzicht auf das Urteilen auch unter den Frauen und Männern in der Wüste doch nicht ganz selbstverständlich war.

### Konkretionen als Anstoß: Schweigen und Psalmodieren

Wie bereits eingangs betont, lassen sich aus den Erfahrungen der Frauen und Männer in der Wüste der Spätantike nicht geradlinig Empfehlungen für eine (post-)christliche Gesellschaft ableiten. Vor allem eignet sich die Theologie des Wüstenmönchtums – wenn es so etwas denn überhaupt gibt – nicht für eine „öffentliche Theologie“, sondern eher als Inspiration für persönliche Frömmigkeitspraxis und geistliche Begleitung.<sup>45</sup> Hierfür lassen sich Anregungen aus der Wüste für heute fruchtbar machen – und diese können dann durchaus auch gesellschaftsprägend sein.

Wichtig scheint mir vor allem das Verständnis von Gebet als Lebenskunst, als eine das gesamte Leben prägende innere Haltung und als erkennbarer *Habitus*. Natürlich muss es explizite Gebetszeiten geben, in denen alle anderen Tätigkeiten ruhen – für die Frauen und Männer in der Wüste waren es das persönliche Stundengebet und die sonntägliche Eucharistiefeier in Gemeinschaft. Aber wenn Beten selbst weniger ein Tun (Sprechen), mehr ein Geschehenlassen (Schauen) und ein Bewusstseinszustand (Wachsamkeit) ist, dann wird der heute übliche Begriff von Gebet als zeitweiser Tätigkeit als verengt entlarvt und aufgesprengt. Die Aufforderung „Betet ohne Unterlass“ in 1 Thess 5,17 bedeutet im Verständnis der Wüstenväter, das ganze Leben im Bewusstsein der Gegenwart Gottes zu leben. Feste Gebetszeiten sind „Trainingszeiten“ für eine solche Lebenshaltung.

Fragen wir nun konkreter: „Wie können wir dann überhaupt beten?“, so lautet die Antwort aus der Wüste, dass solche Gebetsformen sich am besten als „Gebetstraining“ eignen, in denen die Lebenshaltung der Wachsamkeit für Gott eingeübt wird. Und dafür kennen die Wüsteneltern zwei Formen: das Schweigen und das Psalmodieren. Und zwar beides ungekürzt.

„Ungekürzt Schweigen“ bedeutet Sitzen in der Stille und darin ausharren, auch wenn die inneren Stimmen nicht schweigen; Gott nicht mit eigenen Ge-

<sup>45</sup> Rückgriffe auf das Wüstenmönchtum in diesem Zusammenhang finden sich u.a. bei: Bäumer / Plattig, *Aufmerksamkeit*, passim; Dodel, *Weisung*, passim; Greiner / Noventa / Scheidel / Raschzok, *Seele*, passim; Schulz / Ziemer, *Gespräch*, passim; Herbst, *Lebenshilfe*, 2–9. Eine kritische Bilanz zieht Vos, *Spirituality*, 156–179.

danken und Wünschen beschwatzen oder belehren, sondern seinem Wirken Raum lassen. Schweigen ist für die Wüsteneltern weniger ein erwartungsvolles Hören auf Gottes Stimme, sondern vielmehr ein Schauen: nicht also das Warten darauf, dass das eigene Schweigen von außen (und sei es vom Wort Gottes) unterbrochen oder beendet werde, sondern ein Verbleiben im Zustand des Betrachtens.<sup>46</sup> Ein nüchternes Sich-Sich-Selbst-Vor-Gott-Aussetzen und schauen, was passiert.

Die Frauen und Männer in der Wüste kennen und pflegen aber auch das Gebet mit Worten. Ihr Gebetbuch ist der Psalter. Und auch hier gilt die Devise: ungekürzt beten. Die Psalmen sind eine Schule des Lebens, der Gefühle und Leidenschaften. Sie vollziehen die Dynamik des Aushaltens nach. Darum empfiehlt ein *Apophthegma*:

„Wenn du dich nach deinem Schlaf erhebst, gebe dein Mund zuerst und sofort Gott die Ehre und er stimme Lieder und Psalmen an, denn die erste Beschäftigung, an die der Geist sich frühmorgens anbindet, sie fährt mit dem Mahlen fort wie eine Mühle den ganzen Tag, sei es Weizen oder Unkraut.“<sup>47</sup>

Die Psalmen bringen alles zur Sprache, was man auch in der Stille erlebt: die hoffnungsvolle Zuwendung zu Gott, die Krise der anstürmenden Gedanken, Klage über die Machenschaften der Mitmenschen, Anklage an Gott, religiös überhöhte Rachegeleüste, einsame Verzweiflung, triumphale Freude und gelöste Dankbarkeit. Diese Fülle des Lebens, diese schonungslose Ehrlichkeit den eigenen Gedanken und Gefühlen gegenüber kann man allerdings nur nachvollziehen, wenn man die Psalmen ungekürzt betet. Auch die Psalmen müssen ausgehalten werden, weil sie dem Menschen einen nüchternen Spiegel seiner selbst vorhalten. Die heutige Tendenz, alle Verse zu überspringen, die dem eigenen Glaubensgeschmack oder gesellschaftlichen Konventionen zuwider sind, verhindert diese Chance auf einen schonungslosen – eben: nüchternen – Blick auf sich selbst vor Gott. In der Erfahrung der Wüsteneltern können Psalmen, ungekürzt gebetet, sogar die Kraft entfalten, Traurigkeit und schlechte Gedanken zu vertreiben.<sup>48</sup> Die Psalmen und das Schweigen führen, wenn sie ihre eigene Kraft entfalten dürfen, in die Ruhe (*hesychia*) der Seele und des Herzens.

<sup>46</sup> Siehe Kunz, *Schweigen und Geist*, passim; dies., „Suche Gott“, passim; Müller, *Gebetsmethode*, passim.

<sup>47</sup> Theodoros 16 = *Alphabetikon* 283 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 116).

<sup>48</sup> Die Amma Synkletike empfiehlt die Psalmen als Mittel gegen Trauer (λυπή / *lype*) und Überdruß (ἀκηδία / *akedia*): *Anonyma* 1001 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 28). Dass die Dämonen die Psalmen fürchten, berichtet *Anonyma* 1036 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* II, 41).

## Bleibende Aktualität

Die religiösen Abenteurer in der Wüste waren eine wichtige Stimme in der Polyphonie des spätantiken Christentums. Mit ihrer Freiheit und Freimut blieben sie ein heilsamer Stachel in der Mehrheitskirche, hoch geachtet von vielen kirchlichen Autoritäten. Bischöfe und Kaiser kamen in die Wüste, um sich Rat auch in gesellschaftlichen und politischen Fragen zu holen. Im 4. und 5. Jahrhundert kann man das Wüstenmönchtum durchaus als eine Institution der christlichen Kirche bezeichnen – mit allem Konfliktpotential, das gewisse Domestizierungsversuche vonseiten der Kirchenoberen mit sich brachten. Es mag erstaunlich sein, dass diese alles andere als gesellschaftskonformen Frauen und Männer ihren Platz in der Kirche fanden.

Wie damals, täten die Kirchen auch heute gut daran, solche eigenwilligen Formen intensiven religiösen Lebens nicht zu verurteilen oder an die Seite zu drängen, sondern zu schätzen und zu pflegen – gerade in seiner Anstößigkeit und Radikalität. Denn letztlich ging es den Wüsteneltern und geht es ihren modernen Nachfolger\*innen nicht um religiöses Eigenbrötlertum oder egozentrische Selbstverwirklichung, sondern um das Experiment einer alternativen Form christlicher Lebensgestaltung:

„Es sagte einmal jemand zu Abbas Longinos: ‚Ich will die Menschen fliehen.‘ Es antwortete der Alte: ‚Wenn du mit den Menschen nicht zurechtgekommen bist, so kannst du auch nicht allein zurechtkommen.“<sup>49</sup>

## Literaturverzeichnis

### *Textausgaben der Apophthegmata Patrum*

- Bagin, Martirij / Thiermeyer, Andreas-Abraham, *Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter*. Augsburg 2004.
- Cotelier, Jean Baptiste, *Alphabetikon* (= *Ecclesiae Graecae Monumenta*), 3 Bde. Paris 1677–1688 (= Migne, *Patrologia Graeca* 65, 71–440).
- Guy, Jean-Claude, *Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique* (= *Sources Chrétiennes* 387, 474, 498). Paris 1993, 2003, 2005.
- Schweitzer, Erich, *Apophthegmata Patrum*. Übersetzt und kommentiert von Erich Schweitzer, Teil I: *Das Alphabetikon – Die alphabetisch-anonyme Reihe* (= *Weisun-*

<sup>49</sup> Longinos 1 = *Alphabetikon* 449 (Schweitzer, *Apophthegmata Patrum* I, 171f.).

gen der Väter 14). Beuron 2012; Teil II: *Die Anonyma* (= Weisungen der Väter 15). Beuron 2011.

### Sekundärliteratur

- Albrecht, Ruth, *Die Anfänge des weiblichen Mönchtums. Ein Überblick*. In: Kaffanke, Jakobus (Hrsg.), *Frauen im frühen Mönchtum*. Beuron 2002, 9–21.
- Bartelink, G.J.M., *Les Apophthegmes des Pères*. In: *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 390–397.
- Bäumer, Regina / Plattig, Michael, *Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele. Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?* Würzburg 1998.
- Bunge, Gabriel, *Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*. Würzburg <sup>2</sup>1997.
- Descœudres, Georges, *Spiritualität aus der Wüste. Die Wüstenväter als Vorbild des lateinischen Mönchtums*. Mainz 2018, 41–50.
- Di Sarzana, Faraggiana, *Apophthegmata Patrum: Some Crucial Points of their Textual Transmission and the Problem of a Critical Edition*. In: *Studia Patristica* 29 (1997), 455–467.
- Dodel, Franz, *Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum* (= Paradosis 42). Fribourg 1997.
- , *Weisung aus der Stille. Sitzen und Schweigen mit den Wüstenvätern*. Zürich 1998.
- Elm, Eva / Hartmann, Nicole (Hrsg.), *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres* (= Transformationen der Antike 54). Berlin 2020.
- Flusser, David, *Judaism of the Second Temple Period. Volume 1: Qumran and Apocalypticism*. Grand Rapids 2007.
- Frank, Karl Suso, *Asketinnen in den Apophthegmata Patrum*. In: *Erbe und Auftrag* 77 (2001), 211–235.
- Freiberger, Oliver, *Der Askese Diskurs in der Religionsgeschichte: eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*. Wiesbaden 2009.
- Gemeinhardt, Peter (Hrsg.), *Athanasius von Alexandrien, Vita Antonii – Leben des Antonius* (= *Fontes Christiani* 69). Freiburg i.Br. 2018.
- Greiner, Dorothea / Noventa, Erich / Schödel, Albrecht / Raschzok, Klaus (Hrsg.), *Wenn die Seele zu atmen beginnt. Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive*. Leipzig <sup>2</sup>1997.
- Greshake, Gisbert, *Spiritualität der Wüste*. Innsbruck 2002.
- Gusella, Laura, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: Esseni terapeuti Qumran*. Nerbini 2003.

- Harmless, William, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford <sup>2</sup>2008.
- Heine, Maria, *Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnenentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert*. Berlin 2008.
- Herbst, Michael, *Lebenshilfe aus der Wüste: Wüstenväter und Wüstenmütter*. In: Seelsorge 5 (2002), 2–9.
- Holze, Heinrich, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*. Göttingen 1992.
- , *Genugtuung Gottes oder Heilung des Menschen? Das Verständnis der Buße bei Tertullian, Klemens von Alexandrien und den ägyptischen Anachoreten*. In: Kerygma und Dogma 39 (1993), 224–246.
- Krön, Martin, *Das Mönchtum und die kulturelle Tradition des lateinischen Westens: Formen der Askese, Autorität und Organisation im frühen westlichen Zölibatentum (= Quellen und Forschungen zur antiken Welt 29)*. München 1997.
- Kunz, Claudia Edith, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens*. Freiburg i.Br. 1996.
- , „Suche Gott, aber suche nicht, wo er wohnt“: Gottsuche auf dem Weg des Schweigens nach den *Apophthegmata Patrum*. In: Erbe und Auftrag 76 (2000), 218–235.
- Lee, John A., *The Sayings of the Desert Fathers: Their Evidence for Late Koine Greek*. In: Phronema 30 (2015), 23–42.
- Marinides, Nicholas, *Religious Toleration in the “Apophthegmata Patrum”*. In: Journal of Early Christian Studies 20 (2012), 235–268.
- Müller, Barbara, *Der Weg des Weinens: die Tradition des Penthos in den Apophthegmata Patrum (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 77)*. Göttingen 2000.
- , *Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter*. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 112 (2001), 168–189.
- Regnault, Lucien, *Immerwährendes Gebet bei den Vätern (= Studia patristica et liturgica 27, Beiheft)*. Köln 1993.
- Schroeder, Caroline T., *Queer Eye for the Ascetic Guy? Homoeroticism, Children, and the Making of Monks in Late Antique Egypt*. In: Journal of the American Academy of Religion 77 (2009), 333–347.
- , *Women in Anchoritic and Semi-Anchoritic Monasticism in Egypt: Rethinking the Landscape*. In: Church History 83 (2014), 1–17.
- Schulz-Flügel, Eva, *Zur Entstehung der Corpora Vitae Patrum*. In: Studia Patristica 23 (1989), 289–300.
- Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen, *Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten*. Göttingen 2010.

- Schuth, Katharina, *Die Tore des Gebetes sind niemals geschlossen: die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten*. Stuttgart 2001.
- Siladi, Paul, *The "Ecumenism" of the Desert Fathers. The Relationship with the Other in Apophthegmata Patrum*. In: *Review of Ecumenical Studies* 11 (2019), 46–57.
- Taylor, Joan E., *The So-Called Therapeutae of „De Vita Contemplativa“: Identity and Character*. In: *The Harvard Theological Review* 91 (1998), 3–24.
- Vos, Nienke, *The Spirituality of the Desert*. In: *Religion & Theology* 24 (2017), 156–179.
- Westergren, Andreas, *The Monastic Paradox: Desert Ascetics as Founders, Fathers, and Benefactors in Early Christian Historiography*. In: *Vigiliae Christianae* 72 (2018), 283–317.
- Wortley, John, *The Desert Fathers on the Danger of Assessing One's Progress*. In: *The American Benedictine Review* 69 (2018), 429–444.
- , *What the Desert Fathers Meant by „Being Saved“*. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 12 (2008), 286–307.

## Christliches Beten Akzente bei Teresa von Ávila

Mariano Delgado

In seinem berühmten Buch *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1918) bezeichnet der Theologe und Religionswissenschaftler Friedrich Heiler das Gebet „als das Herz und der Mittelpunkt aller Religion. Nicht in den Dogmen und Institutionen, nicht in den Riten und ethischen Idealen, sondern im Beten erfassen wir das eigentlich religiöse Leben“.<sup>1</sup> Er belegt das mit Zitaten von Theologen und Mystikern verschiedener Religionen, aber auch mit den Worten Ludwig Feuerbachs, des radikalsten unter den Religionskritikern; „der alle Religion zur Illusion stempelte“, und doch erklärte: „Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Akt der Religion – das Gebet“.<sup>2</sup> Wie Papst Benedikt XVI. in seinen eindrucksvollen Katechesen von 2011–2012 über das Gebet betonte, ist der Mensch auch im ‚säkularen Zeitalter‘ ein ‚homo religiosus‘ geblieben, in dessen Herz das Gebet eingeschrieben ist.<sup>3</sup> Und doch dürfen wir das Gebet nicht für selbstverständlich halten: „Man muss beten lernen, indem man diese Kunst immer wieder aufs Neue erwirbt“.<sup>4</sup>

Wir leben in Zeiten, in denen Angehörige verschiedener Religionen in ein und derselben Gesellschaft miteinander koexistieren. In der Nachbarschaft, aber auch am Arbeitsplatz, in den Bildungseinrichtungen und in den Medien werden wir mit Mitmenschen, Gebetsformen und Werten anderer Religionen konfrontiert. Der Respekt vor dem Wahren, Schönen und Heiligen in anderen Religionen (vgl. NA 2, des Zweiten Vatikanischen Konzils) ist unter Christen allgemein gestiegen – trotz der fundamentalistischen Gegenentwicklungen. Gebete aus anderen Religionen, auch aus solchen, die in ihrer Entwicklung mit dem Christentum nichts zu tun hatten, ziehen Christen an, wie etwa dieses Gebet an den Weltenschöpfer aus der alten Religion der Azteken:

---

<sup>1</sup> Heiler, *Gebet*, 2.

<sup>2</sup> Ebd., 2, von Heiler zitierter Beleg (S. 504): Feuerbach, *Wesen des Christentums*, VII, 184.

<sup>3</sup> Vgl. Audienz vom 11.05.2011: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110511.pdf](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.pdf) (online eingesehen am 3.6.2020).

<sup>4</sup> Audienz vom 4.05.2011: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110504.pdf](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110504.pdf) (online eingesehen am 3.6.2020).



Im Himmel wohnst Du,  
Du hältst den Berg,  
Anahuac (= die Welt) ist in Deiner Hand,  
überall wirst Du gehört,  
angerufen, angefleht,  
man sucht Deine Ehre, Deinen Ruhm.  
Im Himmel wohnst Du,  
Du hältst den Berg,  
Anahuac ist in Deiner Hand.<sup>5</sup>

Angesichts solcher Gebete fragen sich viele Christen heute, ob das alte Schema christlicher Theologie noch tauglich ist, wonach wir es in den Religionen und Gebeten verschiedener Kulturen mit einem Zeugnis „der religiösen Dimension und des Verlangens nach Gott“ zu tun haben, das „im Alten und im Neuen Testament ihre Erfüllung und ihren vollendeten Ausdruck“ findet, weil die biblische Offenbarung „die ursprüngliche Sehnsucht des Menschen nach Gott reinigt“ und „zur Erfüllung“ bringt, indem sie dem Menschen „im Gebet die Möglichkeit einer tieferen Beziehung zum himmlischen Vater bietet“.<sup>6</sup> Es ist heute gewiss eine dringende theologische Aufgabe, die Überlegenheitspose einer ‚Erfüllungstheologie‘ im interreligiösen Dialog zu überwinden, und sich demütig darauf zu konzentrieren, den Christen, aber auch denjenigen, die sich für den christlichen Weg interessieren, deutlich zu zeigen, was ‚christliches Beten‘ bedeutet, ohne deswegen das andersreligiöse Beten zu qualifizieren oder gar abzustufen.

Dabei bietet sich als Ausgangspunkt an, uns mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der „göttlichen Berufung“ des Menschen (GS 22) bewusst zu werden, da Gott den Menschen gleichsam als seinen ‚Gesprächspartner‘ geschaffen hat: „Zum Dialog mit Gott (*ad colloquium cum Deo*) ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird (*a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur*)“ (GS 19). Nicht ‚das‘ Gespräch mit Gott, das es auch in anderen Religionen gibt, sondern die Art und Weise wie dieses formell und inhaltlich gestaltet wird, ist das Unterscheidende im christlichen Beten. Daher haben die Deutschen Bischöfe angesichts der multireligiösen Gesellschaftssituation betont: „Für die Christen heißt beten vor allem wie Jesus,

<sup>5</sup> León-Portilla, *Pensée aztèque*, 134.

<sup>6</sup> Audienz vom 4.05.2011: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110504.pdf](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110504.pdf) (online eingesehen am 3.6.2020).

mit Jesus und in Jesus beten.“<sup>7</sup> Dann aber heißt christliches Beten, bei Jesus selbst in die Schule zu gehen, ihn mit den Jüngern zu bitten: „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1).<sup>8</sup>

Ausgehend von dieser grundlegenden Christozentrik werde ich zunächst etwas zum ‚Vaterunser‘ als dem Gebet Jesu sagen, bevor ich anhand der Gebetsimpulse der ‚doctores mystici‘ Teresa von Ávila (1515–1582) das kontemplative ‚innere Beten‘ als Weg zur Christusförmigkeit erläutere.

### „So sollt ihr beten: Unser Vater im Himmel“

Die Antwort Jesu auf die Bitte der Jünger war bekanntlich das Gebet, das Christen ‚Vaterunser‘ nennen und nach Matthäus (Mt 6,9–13) so lautet:

Unser Vater im Himmel,  
geheiligt werde dein Name,  
dein Reich komme,  
dein Wille geschehe  
wie im Himmel, so auf der Erde.  
Gib uns heute das Brot, das wir brauchen!  
Und erlass uns unsere Schulden,  
wie auch wir sie unseren Schuldner erlassen haben!  
Und führe uns nicht in Versuchung,  
sondern rette uns vor dem Bösen!

Das ‚Vaterunser‘ ist bei Matthäus Teil der ‚Bergpredigt‘ und somit der zentralen Rede Jesu in der ‚messianisch-prophetischen‘ Tradition der Kinder Israels: Gottes Wille besteht im Einsatz für sein Reich, das ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, der Wahrheit und der Freiheit, der Kompassion und der Barmherzigkeit, der menschenwürdigen Lebensbedingungen für alle jenseits der Schranken von Rasse und Klasse, Nation und Religion, des Schutzes der Schwächsten, der Zärtlichkeit mit den vom Schicksal Gezeichneten, der Bewahrung der Schöpfung ist. Daher ist dieses Gebet, das wir manchmal herunterleihen, keine süße, leichte Speise, sondern der Kern des messianischen Selbstverständnisses Jesu: Gott wohnt nicht einfach hieratisch distanziert ‚im Himmel‘, sondern er ist allen Menschen durch Schöpfung und Menschwerdung freundlich zugewandt. Er kann von uns mit kindlichem Vertrauen wie ein ‚Vater‘ an-

<sup>7</sup> Die deutschen Bischöfe, *Leitlinien für das Gebet*, 28.

<sup>8</sup> Biblische Zitate wurden der *Einheitsübersetzung* 2016 entnommen.

geredet werden. Aber im Bewusstsein seiner Erwartung, dass sein Reich und sein Wille nicht nur den Himmel, sondern auch die Erde bestimmen. Der beste Weg dazu ist für Christen, die vielfachen Einladungen seines Gesandten Jesus, des Gesalbten oder Messias (Christus), wahrzunehmen, in dem „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes“ (Tit 3,4) erschien. Dazu gehört seine grundlegende Einladung zur Vollkommenheit, dem Vater gleich: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!“ (Mt 5,48).

Jesus selbst macht mehrfach deutlich, dass der Weg dazu in seiner Nachfolge besteht, weil er den Vater am besten kennt:

„Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will. Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Ich will euch erquicken. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; und ihr werdet Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt 11,27–30).

Dass Jesus der Weg zum Vater ist, wird bekanntlich im Johannesevangelium noch deutlicher, ja apodiktischer vertreten:

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen. Philippus sagte zu ihm: Herr, zeig uns den Vater; das genügt uns. Jesus sagte zu ihm: Schon so lange bin ich bei euch und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeig uns den Vater? Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch sage, habe ich nicht aus mir selbst. Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke. Glaubt mir doch, dass ich im Vater bin und dass der Vater in mir ist“ (Joh 14, 6–11).

Zur Einladung zur Vollkommenheit gehört auch die Beantwortung der Frage „Meister – wo wohnst Du?“ (Joh 1,38). Darauf gibt Jesus eine vielfache Antwort: „Kommt und seht!“ (Joh 1,38). Eine andere Antwort lautet: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40) – womit Jesus uns zu verstehen gibt, dass der Wille seines Vaters im Tun der Liebe gegenüber den Geringsten besteht, nicht im Lippenbekenntnis. Nach einer weiteren Antwort heißt es: „Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen“ (Joh 14,23). Das ist die Tradition der Einwohnung Gottes in uns, die in der christlichen Mystik prägend ist, und die auch vom Zweiten

Vatikanischen Konzil betont wurde, wenn es darin heißt: „Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22). Wir werden unten sehen, dass Joh 14,23 für die Gebetserfahrung der Teresa von Ávila von entscheidender Bedeutung war.

Jesus selbst hat in der existenziellen Stunde der Annahme seines ‚Martyriums‘ als Gesandter seines Vaters Bezug auf das „Dein Wille geschehe“ des ‚Vaterunser‘ genommen. Damit hat er uns gezeigt, dass dies die zentrale Bitte des von ihm gelehrtens Gebets ist. Als er in Getsemani seinen Vater bat, dass der bittere Kelch seines Leidens an ihm vorübergehe, fügte er hinzu die Grundformel christlichen Betens: „Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,34). Dasselbe hatte seine Mutter Maria bei der Ankündigung seiner Geburt dem Engel Gabriel geantwortet: „mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38). Im Beten des ‚Vaterunser‘ geht es um eine Liebeseinheit des Menschen mit Gott, die wie in einer Liebeshochzeit der freien Zustimmung des menschlichen Willens entspringt, denn die Liebe Gottes selbst ist uns als Ausdruck der Gratuität und Universalität seiner Gnade durch Schöpfung und Menschwerdung immer gegeben. Immer wenn wir aus lauterer Liebe zu Gott und als Ausdruck unserer freien Zustimmung „Dein Wille geschehe“ bewusst beten und nicht aus fatalistischer Ergebung in die Hand Gottes, vollzieht sich die Gotteinung unter den Bedingungen des Alltags. Das dies gerade in der Stunde des ‚Ernstfalls‘, der Widrigkeiten des Lebenswegs und des ‚Zeugnisses‘ besonders bedeutsam ist, zeigen uns Jesus und Maria selbst.

Diese Bitte ist nicht zuletzt deswegen so wichtig, weil darin die Überwindung des primären Narzissmus, der sich in Selbstbezug und Eigenwillen äußert, enthalten ist. Und ohne eine solche Überwindung gibt es kein Beten im Allgemeinen und kein christliches im Besonderen. Denn das Gebet, auch die Mystik, die im Grunde eine Form des Gebets ist, zielt in allen Religionen auf die Überwindung der „Egozentrität“, wie der Philosoph Ernst Tugendhat betont hat.<sup>9</sup>

Ein nüchterner, theologisch gebildeter mystischer Lehrer wie Meister Eckhart († 1328) hat dies ganz gut verstanden, wenn er seine *Reden der Unterweisung* besonders auf den Gedanken „Dein Wille geschehe“ fokussiert. Die Aufgabe des eigenen Willens ist die Voraussetzung dafür, dass man sich „in den Willen Gottes hineingebildet hat“.<sup>10</sup> Das beste Gebet ist daher für ihn „Herr gib mir nichts, als was du willst“ – und zwar weil man sich in der darin ausgedrückten Haltung „des eigenen Ichs“ entledige.<sup>11</sup> Das ist auch der Kern des berühmten Gebets von Bruder Klaus († 1487) „Mein Herr und mein Gott“.

<sup>9</sup> Vgl. Tugendhat, *Egozentrität*, passim.

<sup>10</sup> Ebd., 142 (dort auch Belege bei Meister Eckhart).

<sup>11</sup> Ebd., 140 (dort auch Belege bei Meister Eckhart).

Das Aufgeben bzw. Transzendieren der „Ich-Bindung“ bzw. die „Bindungslosigkeit“ oder das „Freisein“ gegenüber den Dingen dieser Welt, ein „Nicht-Haften“, die ‚Gelassenheit‘ oder ‚heilige Indifferenz‘ ist dann für Meister Eckhart und die großen christlichen Mystiker der Inbegriff eines guten Willens, das heißt eines „ohne jede Ich-Bindung“.<sup>12</sup> Dies bedeutet für Christen nicht Rückzug aus der Welt. Im Gegenteil: die *conformatio* oder Gleichgestaltung mit dem Willen Gottes durch Überwindung der Egozentrizität ist die Bedingung der Möglichkeit für den richtigen, christlichen Welteinsatz: für die Arbeit an der *conformatio* der Welt mit dem göttlichen Willen, d.h. mit Christus und den messianischen Werten des Reiches Gottes, von denen oben die Rede war.

### Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis in Demut

Der Weg zur Überwindung der Egozentrizität und zu dieser *conformatio* ist für Christen die Selbsterkenntnis im Angesichte Gottes. Dieser Reinigungs- oder Läuterungsprozess ist schmerzhafter als jede Psychoanalyse, denn Gott können wir nichts vormachen, nichts verschweigen, kennt er und doch besser, als wir uns selber kennen, und keine Ecke unseres ‚Ich‘ bleibt ihm verborgen. Zudem ist das Motto der Psychoanalyse die Bewusstwerdung des eigenen ‚Ich‘ durch die Weckung des Unterbewussten: ‚Wo Es war, soll Ich werden‘. Im christlichen Beten geht es aber darum, das eigene Ich ‚vor Gott‘ und seinem Willen zu erkennen, damit wo ‚Ich‘ war, ‚Gott‘ und sein Reich seien. Das Fundament oder die Grundtugend dazu ist die Demut. Sie ist unentbehrlich, um vor Gott die Frage ‚Wer bin ich?‘ zu beantworten. Teresa von Ávila drückte es so aus: „Beim Anblick seiner Größe mag uns unsere Unzulänglichkeit aufgehen, und beim Anblick seiner Reinheit werden wir unseren Schmutz sehen; bei der Betrachtung seiner Demut sehen wir, wie viel uns fehlt, um demütig zu sein“.<sup>13</sup> Demut ist dann eine Chiffre für unsere Erlösungsbedürftigkeit, für unsere Angewiesenheit auf die Liebe und Gnade Gottes, aber auch für die Anerkennung unserer Würde und unserer Berufung zur Gottesfreundschaft: „Was ist der Mensch,

<sup>12</sup> Ebd., 141 (dort auch Belege bei Meister Eckhart).

<sup>13</sup> Die Werke Teresas werden nach der *Gesamtausgabe* zitiert (siehe Literaturverzeichnis) und in der üblichen Weise (mit dem ersten Buchstaben des spanischen Originals) abgekürzt: CE (Camino de perfección: El Escorial / Weg der Vollkommenheit); CV (Camino de perfección: Valladolid / Weg der Vollkommenheit); CC (Cuentas de Conciencia / Geistliche Erfahrungsberichte); Ct (Cartas / Briefe); F (Libro de las Fundaciones / Buch der Klostergründungen); M (Moradas del Castillo interior / Wohnungen der Inneren Burg); MC (Meditaciones sobre los Cantares / Gedanken zum Hohenlied); P (Poesías / Gedichte); V (Libro de la vida / Buch meines Lebens); Ve (Vejamen / Neckerei). Hier 1M 2,9.

dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ (Ps 8,5–6). Wenn Teresa Demut als „in der Wahrheit leben“ definiert, so meint sie damit die Wahrheit unserer menschlichen Existenz: „Ich ging einmal mit dem Gedanken um, warum unser Herr wohl so sehr Freund der Tugend der Demut sei, und da kam mir – meines Erachtens ganz plötzlich, ohne Überlegung – dies: Weil Gott die höchste Wahrheit und Demut leben in der Wahrheit ist“.<sup>14</sup> Anderswo hat es Teresa so ausgedrückt: wahre Demut ist „zu erkennen, was er [Gott] vermag, und was ich vermag“<sup>15</sup> – also sich der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf bewusst zu werden.

Demut ist auch für sie ein Synonym für die Geduld, die ‚alles‘ erreicht, d.h. die uns auf dem Weg der Christusförmigkeit voranbringt: „die Demut wirkt nämlich immer wie die Biene, die im Stock den Honig bereitet (denn ohne das ist alles umsonst)“.<sup>16</sup> Die Demut ist „die Salbe für unsere Wunden“,<sup>17</sup> mangelnde Demut ist „der Haken bei denen, die nicht vorankommen“<sup>18</sup> auf dem Weg der Christusförmigkeit. Als „Freund der Demut“<sup>19</sup> lässt sich Gott durch Demut „alles abringen, was wir uns nur von ihm wünschen“.<sup>20</sup> Daher gibt es für uns „nichts Wichtigeres als die Demut“,<sup>21</sup> solange wir auf Erden weilen. Demut ist anerkennen, dass wir von Gott kommen und zur Gemeinschaft mit ihm berufen sind, weil nur er uns retten kann: Er ist die „Quelle, an der unser Seelenbaum gepflanzt ist“, die Sonne, die uns „Wärme spendet“.<sup>22</sup> Demut heißt glauben, dass der Sohn Gottes ‚für mich‘ (*pro me*) ganz konkret Mensch geworden und gestorben ist, dass das Heil von ihm her kommt (*extra nos*), dass wir darauf angewiesen sind. Wenn jede Gnadenerfahrung mehr Demut zurücklässt,<sup>23</sup> so bedeutet dies auch mehr Glauben, mehr Selbsterkenntnis, mehr Dankbarkeit und mehr Tugendhaftigkeit.

Demut ist damit das Gegenteil von der *Hybris* der gefallenen Engel, das Gegenteil von der bleibenden Versuchung des Menschen, nicht in die Christusförmigkeit durch freiwillige Ergebung in den Willen Gottes hineinwachsen, sondern ‚wie Gott‘ sein zu wollen. Demut ist das Gegenteil eines prometheischen

<sup>14</sup> 6M 10,7.

<sup>15</sup> CC 64, s. auch V 40,1–4.

<sup>16</sup> 1M 2,8.

<sup>17</sup> 3M 2,6.

<sup>18</sup> 3M 2,8.

<sup>19</sup> M Nachwort 2.

<sup>20</sup> 4M 2,9.

<sup>21</sup> 1M 2,9.

<sup>22</sup> 1M 2,5.

<sup>23</sup> Vgl. 6M 5,10; 8,4; 9,11.

(oder pelagianischen) Menschenverständnisses, das die Fähigkeiten menschlicher Natur überbewertet, ungeachtet unserer ‚Erbärmlichkeit‘. Christliches Beten ist ein eminenter Akt der Demut.

### Inneres Beten bei Teresa von Ávila

Inneres Beten im Bewusstsein unserer ‚Demit‘ ist für Teresa nicht nur die Grundform des Betens überhaupt, also das, was wahres christliches Beten vom klappmühlenartigen ‚Gebete-Verrichten‘ oder dem „Plappern wie die Heiden“ (Mt 6,7) unterscheidet, sondern der „Weg der Vollkommenheit“ schlechthin, d.h. ‚unser Beitrag‘ zur Christusförmigkeit – wohlwissend, dass diese letztlich ein Gnadengeschenk ist und nicht das automatische Ergebnis des inneren Betens. Teresa hat das innere Beten (das mentale oder kontemplative Beten in der Sprache ihrer Zeit) nicht erfunden, wohl aber hat sie es mit eigenen Akzenten geprägt und damit eine unverwechselbar ‚teresianische‘ Gebetsform geschaffen.

Sie definiert inneres Beten – und man kann dabei an die oben zitierte Berufung des Menschen zum „Gespräch“ mit Gott denken, von der das Zweite Vatikanische Konzil sprach – als „*un trato de amistad*“, einen „freundschaftlichen, vertrauten Umgang“ mit Gott, oder wie es in der neuen deutschen Ausgabe heißt: „als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt“.<sup>24</sup> Damit meint sie, dass wir nicht vergessen, was der Herr aus Liebe ‚für uns‘ auf sich genommen hat, und dass wir ihm – nicht zuletzt im Ölgarten – liebevolle ‚Gesellschaft‘ leisten als Ausdruck unserer Freundschaft. Beim inneren Beten Teresas lassen sich zwei grundlegende Phasen unterscheiden:

*Von Kindesbeinen an* und nicht zuletzt dank der religiösen Erziehung im Elternhaus (der von konvertierten Juden abstammende Vater brachte den Kindern Lesen und Schreiben bei, die Mutter betete mit ihnen den Rosenkranz, fromme Bücher fehlten nicht im Haus) fühlte sich Teresa zum Herrn hingezogen. Auch hatte sie einen Hang zum Alleinsein. So begann sie längst vor dem Klostereintritt 1535 „inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war“. Sie hatte folgende Art zu beten:

„Da ich mit dem Verstand nicht diskursiv nachdenken konnte, versuchte ich, mir Christus in meinem Innern vorzustellen, und – wie mir schien – ging es mir damit an jenen Stellen besser, wo ich ihn am einsamsten erlebte. [...] Besonders gut ging es mir mit dem Gebet Jesu im Ölgarten. Dort war es, wo ich ihn begleitete.

<sup>24</sup> V 8,5.

Ich dachte an den Schweiß und die Not, die er dort durchgemacht hatte, sofern ich das konnte. Gern hätte ich ihm jenen Angstschweiß abgewischt. Aber ich erinnere mich, dass ich es niemals wagte, mich zu entschließen, das zu tun, da mir immer wieder meine großen Sünden in den Sinn kamen. Ich verweilte bei ihm, so gut es meine Gedanken zuließen, denn es waren viele, die mich da quälten. [...] so begann ich, inneres Beten zu halten, ohne zu wissen, was das war, und die so eingespielte Gewohnheit bewirkte, dass ich das nicht unterließ“.<sup>25</sup>

Wir finden darin die Schwierigkeiten mit der diskursiven Meditation, die Liebe zum Menschgewordenen, besonders in der Einsamkeit seiner Leidensgeschichte, verbunden mit einem ausgeprägten Sündenbewusstsein, das gewisse Heilsängste hervorrief und bei Teresa das Gefühl hinterließ, sie sei nicht würdig, sich zum leidenden Jesus zu gesellen.

Nach dem Klostereintritt blieb Teresa jahrelang bei dieser Gewohnheit, denn auch im Kloster lernte sie nicht, „wie ich beim Beten vorgehen, noch wie ich mich sammeln sollte“.<sup>26</sup> Sie hatte „große Plage“ mit dem inneren Beten, „weil der Geist nicht als Herr, sondern als Sklave wirkte. So konnte ich mich nicht in mein Inneres einschließen (worin die ganze Methode bestand, die ich beim Beten hatte), ohne zugleich tausend Nichtigkeiten mit einzuschließen“.<sup>27</sup> Eine Hilfe bekam sie erst, als sie wegen ihrer Erkrankung 1537 zur Behandlung nach Becedas geschickt wurde, bei ihrem Onkel Pedro in Hortigosa vorbei schaute und von diesem das Buch *Tercer abecedario espiritual* von Francisco de Osuna zu lesen bekam, einem der meistgelesenen spirituellen Autoren der Zeit. Darin wird der Weg der Sammlung, die augustinische Suche Gottes im inneren des Menschen nach Joh 14,23 befürwortet,<sup>28</sup> wobei der Weg dazu das schweigende, kontemplative Gebet unter Hintanstellung des Denkens und der Sinnentätigkeit ist: nichts zu denken („*no pensar nada*“), sondern für Gottes Geschenk empfänglich zu sein, lautet die Devise. Dieses Buch nahm Teresa als „Lehrmeister“, zumal sie, wie sie sagt, zwanzig Jahre lang im Kloster trotz ihrer Suche keinen Beichtvater fand, „der mich verstanden hätte“.<sup>29</sup> Teresa fühlte sich nicht zuletzt zu Osuna hingezogen, weil er die Betrachtung der Menschheit Jesu am Anfang des inneren Betens befürwortet. Gleichwohl wird Teresa später im Gegensatz zu ihm mit Nachdruck festhalten, dass dies in allen Stufen des inneren Betens nötig sei, auch auf der höchsten Stufe der Kontemplation.

<sup>25</sup> V 9,4.

<sup>26</sup> V 4,7.

<sup>27</sup> V 7,17.

<sup>28</sup> Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, 417 (16,1); ähnlich 271 (9,1).

<sup>29</sup> V 4,7.



Das bei Osuna Gelernte verinnerlicht und versprachlicht Teresa auf eigene Art, indem sie durch einige Krisen hindurch ihre eigene Form des inneren Betens findet: als „*un trato de amistad*“, bei dem es nicht darum geht, viel zu denken oder zu sprechen, sondern viel zu lieben. Dies kommt ihren Schwierigkeiten mit der diskursiven Meditation der Menschheit Jesu entgegen, wie sie in der Tradition der Franziskaner und der Jesuiten praktiziert wurde. Aber sie erlebt immer wieder Krisen. Sie war zwar zum inneren Beten entschlossen, aber sie gab es zeitweise auf, weil ihre Liebe noch nicht so stark war, ihr „ganzes Vertrauen auf Gott“ zu setzen,<sup>30</sup> und weil sie warten wollte, „bis ich ganz von Sünden rein wäre. Auf was für einen Irrweg war ich mit dieser Hoffnung geraten!“<sup>31</sup>

Trotz ihrer Schwierigkeiten mit dem inneren Beten befand sich Teresa in einem ‚Bekehrungsprozess‘, den sie mit einer punktuellen Erfahrung aus dem Jahr 1554 illustriert. Die augustinischen Anklänge sind nicht zufällig, denn im selben Jahr gab man ihr die spanische Übersetzung der *Bekenntnisse* zu lesen:

„Da geschah es mir, dass ich eines Tages beim Eintritt in den Gebetsraum ein Bild sah, das man zur Verehrung dorthin gebracht und für ein Fest, das im Haus gefeiert wurde, aufgestellt hatte. Es war das Bild eines ganz mit Wunden bedeckten Christus und so andachterweckend, dass es mich beim Anblick zuinnerst erschütterte, ihn so zu sehen, denn es stellte gut dar, was er für uns durchlitten hatte. Das, was ich empfand, weil ich mich für diese Wunden kaum dankbar gezeigt hatte, war so gewaltig, dass es mir war, als würde es mir das Herz zerreißen. Aufgelöst in Tränen warf ich mich vor ihm nieder und flehte ihn an, mir ein für allemal Kraft zu geben, ihn nicht mehr zu beleidigen. Ich war eine große Verehrerin der glorreichen Magdalena und dachte sehr oft an ihre Bekehrung, vor allem, wenn ich kommunizierte. Da ich nämlich wusste, dass der Herr dann sicher in mir weilte, fiel ich ihm zu Füßen, weil ich glaubte, dass es nicht möglich war, meine Tränen zurückzuweisen. Ich wusste da nicht, was ich sagte, denn derjenige, der zustimmte, dass ich sie seinetwegen vergoss, tat damit schon genug, weil ich diesen Schmerz immer wieder schnell vergessen habe. Ich empfahl mich dann dieser glorreichen Heiligen, damit sie mir Vergebung erlangte. Aber dieses letzte Mal, ich meine mit diesem Bild, scheint mir doch mehr genützt zu haben, denn ich hatte zu mir kaum noch Vertrauen, sondern setzte mein ganzes Vertrauen auf Gott.“<sup>32</sup>

<sup>30</sup> V 9,3.

<sup>31</sup> V 19,11.

<sup>32</sup> V 9,1–3.

Teresa entdeckt nun das *pro me* der Menschwerdung und Leidensgeschichte Jesu und zwar *experimentaliter* durch eine innere Erschütterung beim Anblick des Schmerzensmannes, nicht durch ein „Tag und Nacht währendes Nachsinnen“ über die Schriftworte Röm 1,17, wie dies bei Luther der Fall war.<sup>33</sup> Teresas Bekehrung folgt eher dem Muster der Magdalena: Sie fällt dem Herrn zu Füßen, weil sie weiß, dass er nun ihre Tränen nicht zurückweisen wird. Sie darf sich nun zu Jesus im Ölgarten gesellen und ihm den Angstschweiß abwischen. Das Ergebnis ist ähnlich wie bei Luther: Sie spürt eine Befreiung von den Sünden, weil ihre Last nun auf Jesus liegt, und setzt von nun an ihr „ganzes Vertrauen auf Gott“.<sup>34</sup> Die Heilsangst, mit der sie ins Kloster eintrat, weicht der Zuversicht, in ihrer ‚Erbärmlichkeit‘ bei Gott geborgen zu sein.

Anders als Luther, für den der leidende Heiland vor allem unseren Glauben braucht, will Teresa ihn also mit ihrer Liebe auch ‚trösten‘. Die Christusbeziehung gewinnt im Gebet den Charakter einer gegenseitigen Tröstung, wie dies in einer menschlichen Freundschaft der Fall ist. Daher ihre Empfehlung:

„Wenn ihr in Nöten oder traurig seid, betrachtet ihn an der Geißelsäule, schmerz-erfüllt, ganz zerfleischt wegen der großen Liebe, die er zu euch hat, von den einen verfolgt, von den anderen angespien, von wieder anderen verleugnet, ohne Freunde und ohne, dass irgendjemand für ihn einträte, vor Kälte zu Eis erstarrt, großer Einsamkeit ausgesetzt, wo ihr euch gegenseitig trösten könnt. Oder schaut ihn im Garten an, oder am Kreuz, oder damit beladen, wo sie ihn kaum verschnaufen ließen. Er wird euch mit seinen schönen, mitfühlenden, tränenerfüllten Augen anschauen,

<sup>33</sup> Luther beschreibt so sein ‚Turmerlebnis‘ aus dem Jahr 1519: „Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [d.h. im Evangelium] offenbart‘ (Röm 1,17). Ich hasste nämlich dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft [...] Endlich achtete ich in Tag und Nacht währendem Nachsinnen durch Gottes Erbarmen auf die Verbindung der Worte, nämlich: ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart‘, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘ (Hab 2,4). Da habe ich angefangen, die Gerechtigkeit Gottes als die zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt, nämlich aus Glauben: ich begriff, dass dies der Sinn ist: Offenbart wird durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes, nämlich die passive, durch die uns Gott, der Barmherzige, durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus dem Glauben‘. Nun fühlte ich mich ganz und gar neugeboren und durch offene Pforten in das Paradies selbst eingetreten. Da zeigte sich mir sogleich die ganze Schrift von einer anderen Seite“. Luther, *Werke*, WA 54,185; 12–186,20. Zu Teresa und Luther vgl. Delgado, *Teresa von Ávila und Martin Luther*, 1–22; Moltmann, *Christusmystik*, 449–463.

<sup>34</sup> V 9,3.

und auf seine eigenen Schmerzen vergessen, um euch über eure hinwegzuträsten, und nur, weil ihr zu ihm kommt, um ihn zu trösten, und den Kopf wendet, um ihn anzuschauen“.<sup>35</sup>

Gestärkt durch diese Erfahrung von 1554 wird Teresa zur Apostolin des inneren Betens. Demjenigen, der damit begonnen hat, empfiehlt sie, es ja nicht mehr aufzugeben, „mag er noch so viel Schlechtes tun, denn es ist das Heilmittel, durch das er sich wieder bessern kann, während ohne es alles sehr viel schwieriger wird“.<sup>36</sup> Demjenigen, der mit dem inneren Beten noch nicht begonnen hat, den bittet sie, „um der Liebe des Herrn willen, sich ein so großes Gut doch nicht entgehen zu lassen. Hier gibt es nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen“.<sup>37</sup> Ihre ‚Gebetserfahrung‘ beschreibt sie – ohne Systematik, aber mit Blick auf das Wesentliche – in drei Werken nacheinander: *Buch meines Lebens* (1962/65), *Weg der Vollkommenheit* (1565/66) und *Wohnungen der inneren Burg* (1577). Das Wesentliche ist, inneres Beten als „*un trato de amistad*“ mit dem Menschgewordenen zu verstehen, bei dem es auf die persönliche Beziehung zu Jesus ankommt; es geht darum, innerlich den anzuschauen, „der mich anschaut“;<sup>38</sup> es geht um die liebevolle Hinwendung zum Herrn – unabhängig von Orten und Zeiten, aber immer im Bewusstsein des Unterschiedes zwischen uns und ihm: „Denn ein Beten, das nicht darauf achtet, mit wem man spricht und was man erbittet, wer der Bittsteller ist und von wem er es erbittet, das nenne ich kein Gebet, auch wenn man dabei noch so sehr die Lippen bewegt“.<sup>39</sup> Sie war sich der Autorität der eigenen Gebetserfahrung so sicher, dass sie ihre Gebetsform immer wieder verteidigt. Sie zögert auch nicht, an die scholastischen Theologen ihrer Zeit, die für die Laien und die Ordensfrauen das mündliche Beten befürworteten und das innere für gefährlich hielten, diese Frage zu richten:

„Was ist denn los, ihr Christen? Versteht ihr euch selbst noch? Ich würde am liebsten laut aufschreien und – obwohl ich nur die bin, die ich bin – mit denen disputieren, die behaupten, dass inneres Beten nicht erforderlich sei. Gewiss erkenne ich daran, dass ihr euch nicht auskennt und nicht wisst, was inneres Beten ist, ja nicht einmal, wie man das mündliche zu verrichten hat, und auch nicht, was Kontemplation ist“.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> CE 42,5.

<sup>36</sup> V 8,5.

<sup>37</sup> V 8,5.

<sup>38</sup> V 13,22.

<sup>39</sup> I M 1,7.

<sup>40</sup> CE 37,2.

Welche kluge, streitbare Theologin wäre aus ihr geworden, hätte sie damals studieren dürfen!

Teresa empfiehlt manchmal Betrachtungsweisen, vor allem des Leidens Jesu, aber sie ermutigt „zur freien Themenwahl je nach Gemütslage des konkreten Menschen und besteht in keiner Weise auf einem rigiden Schema, wie es damals üblich war“.<sup>41</sup> Teresas inneres Beten unterscheidet sich, wie Ulrich Dobhan sagt, von vielen Meditationsübungen: „ihr kommt es nicht auf die Weitergabe bestimmter Gebetsmethoden, Übungen, Körperhaltungen oder auf geistreiche Erwägungen an, sondern auf die Ermutigung zur gelebten Liebesbeziehung zu Gott bzw. Christus. Alles, was dazu beiträgt, diese Beziehung zu vertiefen, dient dem geistlichen Fortschritt“.<sup>42</sup>

Im Grunde hat Teresa nach Klostereintritt und Bekehrungserlebnis 1554 die wesentliche kindliche Intuition ihrer Gebetspraxis beibehalten, Jesu Gesellschaft leisten zu wollen, nun aber ohne die übertriebene Sünden- und Heilsangst und ohne die Annahme, man müsse dabei ein bestimmtes, diskursives Meditationsschema folgen. Teresa hat verstanden,

„dass Beten nicht die Ableistung einer Pflicht ist, um Gott zu gefallen, und auch nicht ein punktuell Ereignis, das man möglichst oft wiederholen und ausdehnen sollte, sondern ein Beziehungsgeschehen, das sich nicht auf bestimmte Zeiten beschränken lässt, sondern das ganze Leben durchdringt. Von daher ist es absurd, das Leben in Zeiten des Betens (*contemplatio*) und des Tuns (*actio*) und die Menschen in Beter und solche, die dazu keine Zeit haben, aufzuteilen“.<sup>43</sup>

Wenn Beten eine Frage des Vertrauens und der Liebe und nicht der Zeit und des Ortes ist, so kann jeder ein Beter sein, „denn die Freundschaft mit Gott kann und muss jeder selbst leben“.<sup>44</sup>

Das Ziel teresianischen inneren Betens ist das Leben als Gebet zu gestalten, aus der Beziehung zum „gütigen und demütigen“ (Mt 11,29) Jesus heraus, weil wir wissen, dass wir, „ob wir nun wachen oder schlafen“ (1 Thess 5,10) mit ihm vereint sind und uns nichts von seiner Liebe scheiden kann (Röm 8,35.38–39). Nach Joh 14,23 fühlte sich Teresa von Gott ‚bewohnt‘. Beim inneren Beten erfuhr sie, dass Gott, der bei ihr Wohnung genommen hatte, nicht ausziehen

<sup>41</sup> Dobhan, *Terasas Weg*, 309.

<sup>42</sup> Ebd., 302. Zum inneren Beten bei Teresa von Ávila vgl. auch Körner, *Inneres Beten?*, passim; Delgado, *Pfeifen des Hirten*, passim; im Zusammenhang mit der heute aktuellen Frage nach multi- oder interreligiösem Beten vgl. Delgado, *Gemeinsames Beten*, 257–269.

<sup>43</sup> Dobhan, *Terasas Weg*, 306 (Eigene Kursivierung).

<sup>44</sup> Ebd.

wird. Daher ist dieser berühmte Text Ausdruck ihrer Gebetserfahrung, auch wenn die Autorschaft nicht ganz gesichert ist:

*Nichts* soll dich verwirren,  
*Nichts* dich erschrecken,  
*Alles* geht vorüber,  
*Gott* zieht nicht aus,  
*Geduld*  
 erreicht *Alles*,  
 Wer *Gott* bei sich hat,  
 dem fehlt *Nichts*.  
*Nur Gott* genügt.<sup>45</sup>

Mehr als ein Gebet ist der Text eine Ermutigung zur Gelassenheit in Krisenzeiten. Er drückt aus, dass die Einwohnung Gottes in uns von bleibender Dauer ist, dass *Er* nicht auszieht, dass wir seiner Liebe und seiner Gnade sicher sein können, dass *nur Er* unsere letzte Sehnsucht nach mehr als diese Welt erfüllen kann, dass *Geduld/Demut* unsererseits nötig ist.

### Einsatz für das Reich Gottes

Die Nachfolge Jesu in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist die nahe-liegende Wirkung der beim inneren Beten erfahrenen Christusförmigkeit und zugleich das untrüglichste Zeichen ihrer Echtheit. Wer diese erfahren hat, fühlt sich in die „Jüngerschaft“ des guten Hirten berufen. Dabei gibt es bei Teresa keinen Konflikt zwischen Aktion und Kontemplation. Denn die Aktion wird nicht verstanden als umtriebige Tätigkeit bzw. Aktivismus, sondern als Einsatz aus dem inneren Beten heraus für das Kommen des Reiches Gottes in uns, in der Kirche und in der Welt: „Marta und Maria müssen zusammengehen“.<sup>46</sup>

Auf den persönlichen Aspekt legt Teresa viel wert, denn die Christusförmigkeit soll zur Tugendhaftigkeit (zur „Stärkung in der Tugend“)<sup>47</sup> und zur vermehrten Nächstenliebe als Ausdruck der Gottesliebe führen. Wie in den ersten Wohnungen der Inneren Burg das Mangeln an Demut und Nächstenliebe ein untrügliches Zeichen unserer Unvollkommenheit ist, so ist ihr ver-

<sup>45</sup> In meiner eigenen Übersetzung: Delgado, *Pfeifen des Hirten*, 146. Zur Frage ob der Text wirklich von Teresa ist oder vielleicht von Miguel de Molinos († 1696) vgl. Delgado, *Einführung*, 57–59.

<sup>46</sup> 7M 4,12.

<sup>47</sup> 6M 9,11.

mehrtes Vorkommen in den letzten Wohnungen der beste Beleg für unsere Verwandlung in Jünger Christi.

Biblisch schreibt Teresa: „ob wir Gott lieben, kann man nie wissen (auch wenn es deutliche Anzeichen gibt, um zu erkennen, ob wir ihn lieben), die Liebe zum Nächsten erkennt man aber sehr wohl“.<sup>48</sup> Sie lässt die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nie aus dem Auge: „Begreifen wir, meine Töchter, dass die wahre Vollkommenheit in der Gottes- und Nächstenliebe besteht, und dass wir umso vollkommener sind, mit je größerer Vollkommenheit wir diese beiden Gebote halten“.<sup>49</sup> Und sie ist mit augustinischen Anklängen davon überzeugt, dass „die Nächstenliebe in Vollkommenheit [...] aus der Wurzel der Gottesliebe erwächst“.<sup>50</sup> Sehr präsent hat Teresa die Gerichtsrede aus dem Matthäusevangelium als ‚Ernstfall‘: „Was ihr für einen dieser Geringsten getan habt, habt ihr für mich getan“<sup>51</sup> (Mt 25,40).

Diese Prinzipien verbindet Teresa mit praktischer Klugheit angesichts der ihr bekannten ‚Pathologien‘ in ihren Klöstern und mit Ratschlägen zur Überwindung derselben. Sie, die immer wieder eine Neigung zum Alleinsein spürte, rät z.B. zugleich davon ab, sich zum inneren Beten immer wieder in die „Schlupfwinkel“ zurück zu ziehen und das soziale Gemeinschaftsleben gering zu schätzen: „Denn ein Mensch, der immer zurückgezogen lebt, weiß doch nicht, selbst wenn er seiner Meinung nach noch so heilig sei, ob er Geduld oder Demut hat, noch hat er etwas in der Hand, um es zu wissen“.<sup>52</sup> Gegenüber denjenigen, die der Kontemplation ein zu großes Gewicht beimessen, rückt Teresa die Verhältnisse zurecht: „nicht die Länge der Zeit macht es aus, dass die Seele im inneren Beten vorankommt; denn wenn man sie ebenso gut auf Werke verwendet, so ist das eine große Hilfe, um in ganz kurzer Zeit eine bessere Voraussetzung zu haben, um in Liebe zu entflammen, als in vielen Stunden der Betrachtung“.<sup>53</sup> Teresa versucht, die krankhafte Suche der kontemplativen Wonnen zu Lasten der alltäglichen Arbeit zu korrigieren und betont die zentrale Bedeutung der tätigen Nächstenliebe für „die wahre Einung“ mit dem Willen Gottes:

„Werke will der Herr! Und wenn du eine Kranke siehst, der du ein wenig Linderung verschaffen kannst, dann mache es dir nichts aus, diese Andacht zu verlieren, und ihr dein Mitgefühl zu zeigen; und wenn ihr etwas wehtut, dann soll es dir wehtun, und wenn nötig, sollst du fasten, damit sie zu essen hat, nicht so sehr ihretwegen,

<sup>48</sup> 5M 3,8.

<sup>49</sup> 1M 2,17; vgl. auch 5M 3,7.

<sup>50</sup> 5M 3,9.

<sup>51</sup> Vgl. F 5,3.

<sup>52</sup> F 5,15.

<sup>53</sup> F 5,17.

sondern weil du weißt, dass dein Herr das möchte. Das ist die wahre Einung mit seinem Willen“.<sup>54</sup>

Das innere Beten bzw. die geistliche Vermählung mit Jesus dient dazu, „dass ihr immerfort Werke entspriessen, Werke!“<sup>55</sup> – d.h. „wenn es sich anbietet“<sup>56</sup> in unserem alltäglichen Leben. Und dabei kommt es „nicht so sehr auf die Größe der Werke“ an, „als vielmehr auf die Liebe, mit der sie getan werden“.<sup>57</sup>

Die Christusförmigkeit führt dazu, dass der ‚inwendige‘ Mensch, wie Johannes Tauler meinte, am priesterlichen Amt Christi teilnehmen möchte. Während Luther diese Weisheit im Sinne der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller, die „aus der Taufe“ gekrochen sind, demokratisierte, und dies bekanntlich zum „Systemumbruch“ in der Sozialgestalt des Christentums führte,<sup>58</sup> blieb die katholische Kirche zur Zeit Teresas eine Standeskirche, in der die apostolische Tätigkeit nur dem Klerus zustand, nicht den Laien, den in Kirchensachen Ungebildeten oder *idiotas*, und auch nicht den Ordensfrauen.

In den letzten *Wohnungen der inneren Burg* stellt Teresa fest, dass sie und ihre Schwestern „sich am liebsten mitten in die Welt stürzen“ würden, „damit auch nur eine Seele Gott mehr lobte. Und wenn es eine Frau ist, reibt sie sich wund an der Fessel, die ihr ihre Natur auferlegt, da sie das nicht tun kann, und ist neidisch auf diejenigen, die die Freiheit haben, um mit lauter Stimme zu verkünden, wer dieser große Gott der Reiterscharen ist“.<sup>59</sup> Da sie „weder lehren noch predigen“ dürfen, „wie es die Apostel taten“, wissen sie nicht wie sie dies tun könnten.<sup>60</sup> Teresa litt darunter, verzagte aber nicht, sondern verstand das innere Beten in ihren Klöstern für die Welt und die Ausbreitung des Reiches Gottes als eine Form des Apostolats. Denn die Erfahrung der Christusförmigkeit ist immer missionarisch, auch wenn sie in der Klausur eines Klosters gelebt wird.

„Du weißt, dass ich dich liebe“

Wir haben die Bedeutung des Gebetes Jesu als Grundgebet der Christen betont und ebenso das innere Beten Teresas, die Freundschaftspflege mit dem „gütigen und demütigen“ (Mt 11,29) Jesus, der ‚für uns‘, d.h. ‚für mich‘ Mensch

<sup>54</sup> 5M 3,11.

<sup>55</sup> 7M 4,6.

<sup>56</sup> F 5,3.

<sup>57</sup> 7M 4,15.

<sup>58</sup> Leppin, *Transformationen*, 182.

<sup>59</sup> 6M 6,3.

<sup>60</sup> 7M 4,14.

geworden ist und sich dabei mit ‚allen‘ Menschen vereinigt hat, als Grundform christlichen Betens hervorgehoben. Auch das ‚Vaterunser‘ sollte in dieser Haltung gebetet werden.

Es ist bestimmt kein Zufall, dass Martin Luther<sup>61</sup> und Teresa von Ávila<sup>62</sup> das ‚Vaterunser‘ ausführlich kommentiert haben. Auch Johannes vom Kreuz (1542–1591), der ‚doctor mysticus‘, betont eindrücklich, dass das ‚Vaterunser‘ als Gebet eines Christen genügt, denn darin sind „all unsere spirituellen und zeitlichen Bedürfnisse“ enthalten.<sup>63</sup> Genauso wie viele große Christen aller Konfessionen haben sie mit eigenen Akzenten das innere Beten unterstrichen.

Der renommierte Luther-Forscher Martin Brecht leitet seinen Beitrag über das Gebet und seine Praxis bei Martin Luther mit diesen erstaunlichen Worten ein:

„Bei gemeinsamen Gottesdiensten von Katholiken und Evangelischen kann einem u.U. auffallen, dass die Katholiken die Gebete, z.B. das Vaterunser, schneller sprechen als die Evangelischen. Dahinter verbirgt sich ein seit der Reformationszeit entstandenes unterschiedliches Verständnis vom Gebet, das sich bereits früh bei

<sup>61</sup> Schon in seiner 1519 gedruckten Auslegung des Vaterunsers kommt das Wesentliche des Gebetsverständnisses Luthers zur Sprache, das in der spätmittelalterlichen Tradition der Innerlichkeit steht. Vgl. Luther, *Werke*, WA 2, 74–130. Moderne Ausgabe: Luther, *Ausgewählte Werke*, Bd. 1, 296ff. Wesen und Natur des Gebetes sind für Luther „nichts anderes denn eine Aufhebung (Erhebung) des Gemüts oder des Herzens zu Gott“. Ebd., 300. Daher wendet er sich gegen das äußerliche „Murmeln und Plappern mit dem Munde ohne alle (Be)achtung“ und hält „das innerliche Begehren, Seufzen und Verlangen aus des Herzens Grund“, oder biblisch gesprochen, ein Beten „in dem Geist und in der Wahrheit“ für „das geistlich und wahrhafte Gebet“. Ebd., 296f. Dies bedeutet nicht eine Geringschätzung des mündlichen Gebets, das Luther zeitlebens sehr intensiv praktizierte; es ist vielmehr, wie bei Teresa auch, eine Klarstellung, dass dieses innerlich begleitet werden sollte. Aber selbst dort, wo dies nicht oder noch nicht der Fall ist, behält das mündliche Beten für Luther (und Teresa) seine Berechtigung – sofern man nicht beim Beten etwa mit dem Rosenkranz geräuschvoll klappert und sein Gebet zur Schau stellt. Luther selbst hat die monastische Praxis des mündlichen Gebets nie aufgegeben. In seiner Gebetsanleitung von 1535 „für einen guten Freund“ lässt er uns in sich hineinblicken. Wenn er fühle, dass er durch fremde Geschäfte oder Gedanken kalt und unlustig zu beten geworden sei, „so nehme ich mein Psalterlein, laufe in die Kammer, oder, wenn es der Tag und die Zeit ist, in die Kirche zur Gemeinde und fange an, die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und, je nachdem ich Zeit habe, etliche Sprüche, des Paulus oder (der) Psalmen mündlich für mich selbst zu sprechen, ganz wie es die Kinder tun.“ Ganz besonders schätze er das Vaterunser: „Denn noch heute sauge ich am Vaterunser wie ein Kind, trinke und esse von ihm wie ein alter Mensch, kann seiner nicht satt werden; und es ist mir auch über den Psalter hinaus (den ich doch sehr lieb habe) das allerbeste Gebet.“ Luther, *Werke*, WA 2, 81–130; vgl. die leicht zugängliche Ausgabe: Luther, *Beten*, passim.

<sup>62</sup> Vgl. CE 43–73.

<sup>63</sup> Johannes vom Kreuz, *Aufstieg*, 462 (3S 44,4).



Luther ausgebildet hat. Die Differenz dürfte sich erheblich auf die Frömmigkeit ausgewirkt haben“.<sup>64</sup>

Wenn das stimmt, dann sollte es Katholiken nachdenklich machen, dass die Gebetspraxis und -lehre einer Teresa von Ávila in der eigenen Kirche offenbar nicht in die Breite gewirkt hat.

Eine einfache, theresianische Form des inneren Betens könnte so gestaltet werden: Wir werden uns der Gegenwart Gottes bewusst, seiner Größe, unserer Niedrigkeit bzw. Erlösungsbedürftigkeit, weil wir auf seine Gnade angewiesen sind, und zugleich unserer „erhabenen Würde“ (GS 22), da wir sicher sein können, dass er uns liebt und von Anbeginn unseres Daseins (vgl. Psalm 139) zu sich als seine ‚Gesprächspartner‘ berufen hat. Wir gedenken, was der Menschgewordene ‚für uns‘ getan hat. Und dann können wir versuchen, die Frage des Auferstandenen an Simon Petrus persönlich zu beantworten: „Liebst du mich?“ [...]: ‚Herr, du weißt alles, du weißt, dass ich dich liebe‘“ (Joh 21,17). Und das bedeutet: Du weißt, dass ich bereit bin, dir nachzufolgen, für dein Reich zu arbeiten und deinen Willen zu tun – wie es im ‚Vaterunser‘ heißt!

In Zeiten wie diesen, wo Christen alltäglich mit anderen religiösen Wegen und Sinnangeboten konfrontiert werden, wäre es angebracht, eine andere Frage des Herrn mit den Worten des Simon Petrus zu beantworten: „Wollt auch ihr weggehen?“ [...] ‚Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist‘“ (Joh 6,67–68) – d.h. der Gesalbte, der Messias oder Christus.

## Literaturverzeichnis

- Brecht, Martin, *„Und willst das Beten von uns han“*. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther. In: Moeller, Bern (Hrsg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch* (= Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 199). Gütersloh 1998, 268–288.
- Delgado, Mariano, *Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila*. Kvelaer 2017.
- , *Einführung: Miguel de Molinos oder die mystische Falle*. In: Miguel de Molinos / Mariano Delgado (Hrsg.), *Geistliches Wegeleitet zur vollkommenen Kontemplation und zum inneren Frieden*. Aus dem Spanischen übers. von Michael Lauble. Freiburg 2018, 15–64.

<sup>64</sup> Brecht, *Beten*, 268.

- , *Gemeinsames Beten bei interreligiösen Begegnungen. Impulse aus der Gebetserfahrung der Mystikerin Teresa von Ávila*. In: Augustin, George / Sailer-Pfister, Sonja / Vellguth, Klaus (Hrsg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft* (= Theologie im Dialog 12). Freiburg 2014, 257–269.
- , *Teresa von Ávila und Martin Luther. Einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede*. In: *Catholica* (M) 70 (2016), 1–22.
- Die deutschen Bischöfe, *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung* (= Arbeitshilfen 170). 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Bonn 2008.
- Dobhan, Ulrich, *Terasas Weg des inneren Betens*. In: Delgado, Mariano / Leppin, Volker (Hrsg.): „Dir hat vor den Frauen nicht gegraut“. *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte* (= Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 19), Fribourg 2015, 295–313.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig 1846.
- Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München <sup>5</sup>1969.
- Johannes vom Kreuz, *Aufstieg auf den Berg Karmel* (= Gesammelte Werke 4). Vollständige Neuübertragung. Hg. von Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense. Freiburg 1999.
- Körner, Reinhard, *Was ist inneres Beten?* Münsterschwarzach 2002.
- Leppin, Volker: *Transformationen spätmittelalterlichen Mystik bei Luther*. In: Hamm, Berndt / Leppin, Volker (Hrsg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*. Tübingen 2007, 163–185.
- Luther, Martin, *Ausgewählte Werke*. Hg. von Hans Borchardt / Georg Merz. München <sup>3</sup>1963–1964.
- , *D. Martin Luthers Werke* (= Kritische Gesamtausgabe). 120 Bde. Weimar 1883–2009 (= WA).
- , *Eine einfältige Weise zu beten* (= Quellen der Spiritualität 3). Münsterschwarzach 2011.
- León-Portilla, Miguel *La pensée aztèque. Traduit de l'espagnol par Carmen Bernand*. Paris 1985.
- Moltmann, Jürgen, *Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Ávila. Oder: Teresa von Ávila und Martin Luther*. In: *Stimmen der Zeit* 200 (7/1982), 449–463.
- Osuna, Francisco de, *Tercer abecedario espiritual* (= Místicos franciscanos españoles 2). Hg. von Saturnino Santidrián. Madrid 1998.
- Teresa von Ávila, *Werke und Briefe* (= Gesamtausgabe). 2 Bde. Hg. von Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. Freiburg 2015.
- Tugendhat, Ernst, *Egozentrität und Mystik*. München 2003.

# Das schauende Denken auf das Ganze Romano Guardini und die Didaktik des Blicks auf die Wirklichkeit im Gebet

Yvonne Dohna Schlobitten

Am Ende des Zweiten Weltkriegs schreibt Romano Guardini in seinem dritten, bislang unveröffentlichten *Bericht aus meinem Leben*:

„An die Stelle des Systems mit dem Zwang für meinen Geist und seiner Gewalttätigkeit gegenüber dem Wirklichen trat die Begegnung: jener Vorgang, in welchem der eigene Geist dem Menschen sowohl wie dem Ding, der Erscheinung und dem Ereignis gegenübertritt; mehr noch, ich konnte es als lebendiges Gegenspiel des Ganzen verstehen, das seinen Sinn in sich selbst trägt. Immer mehr habe ich gelernt, ihm freien Raum zu gehen, es sein zu lassen, wie es ist, nicht aus Systemen, sondern aus dem individuellen Gegenüber heraus zu verstehen, und ich habe verstanden, dass hierin Liebe liegt“<sup>1</sup>.

Mit diesem Blick treten wir in eine neue Dimension des Wesens des Gebetes ein.<sup>2</sup> Sobald der Mensch den heiligen Dienst des Gebets erkennt und ausführt, fühlt er die Wahrheit und fühlt sich wohl; trotzdem vermeidet er es, zu beten, sobald er kann.<sup>3</sup> Es ist ein Zustand der Schwäche. Er „läuft weg“<sup>4</sup>, schreibt Guardini, denn die „Haltung des Menschen in Sachen Religion birgt einen beunruhigenden Widerspruch in sich“<sup>5</sup>. Dieser Konflikt liegt im gegensätzlichen Wesen der religiösen Erfahrung selbst, in der die direkt-unmittelbare und die reflexiv-vermittelte Komponente koexistieren. Beide sind nach Guardini zur Interpretation des menschlichen Daseins erforderlich. In seinen Überlegungen über *Unmittelbares und gewußtes Beten* (1919) geht er von der Krise des Denkens aus:

---

<sup>1</sup> Guardini, *Berichte aus meinem Leben*, 5. Daraus entwickelte Guardini im Laufe seines Wirkens eine eigenständige Begegnungslehre, deren Endfassung sich in seinen Ethik-Vorlesungen von 1954–1955 findet und ihren Ursprung in Guardinis Interpretation des Kunstverständnisses von Michelangelo hat. Vgl. Ders., *Begegnung*, 230–245.

<sup>2</sup> Vgl. Dohna Schlobitten, *Lasciarsi guardare*, 87–108; Dies., *La forma dell'immagine*, 375–384.

<sup>3</sup> Vgl. Guardini, *Vorschule des Betens*, 16.

<sup>4</sup> Ebd. 20.

<sup>5</sup> Ebd. 16.

„Der Mensch hat das natürliche Vertrauen in seine Denkkraft und in die Gültigkeit ihrer Gesetze nicht mehr. Das ist ein Zustand der Schwäche, Müdigkeit und Mutlosigkeit: Skepsis. Der Blick des Denkenden richtet sich nicht mehr mit natürlicher Selbstsicherheit auf den Gegenstand der Erkenntnis, sondern immer hartnäckiger und mißtrauischer auf sich selbst: Die mittelbaren Akte verdrängen allmählich die unmittelbaren“.<sup>6</sup>

Wir sehen, die Krise des Denkens und die Krise der Gnade des Glaubens sind verknüpft. „Die Glaubens- und Liebesgnade muß gleichsam ‚Fleisch werden‘ in konkretem, leibgeistigem menschlichen Aktbestande“<sup>7</sup> schreibt Guardini. Der Akt des Glaubens, übernatürlich und natürlich zugleich, besteht darin. „Der so gebaute, übernatürlich-natürliche Akt muß sich jenen Gottesgehalt konkret aneignen, in Erkenntnis, Hingabe, Überzeugung, Tat“.<sup>8</sup> Der Gläubige erlebt jedoch gerade ab diesem Moment der Aneignung – durch den er den göttlichen Inhalt in Erkenntnis, Hingabe, Überzeugung und Tat verwurzelt – sofort seine eigene Unzulänglichkeit im Versuch der absoluten Hingabe.

„Hier aber sitzt das Mißverhältnis. Einmal: Die menschlich-konkrete Realisationskraft, die Aneignungsfähigkeit, die Intensität der Wahrheitserfahrung, des Werterlebnisses usf. stehen in einem wesenhaft unzulänglichen Verhältnis sowohl zum Inhalt als auch zum – selbst geglaubten – übernatürlichen Aktkern des Glaubens- und Liebesverhältnisses. Denn der Mensch mit seiner nur endlichen Potenz wird immer und notwendig sowohl hinter der absoluten Inhalts- und Bedeutungsfülle der Offenbarung als auch hinter der Gotteskraft der Glaubens- und Liebesgnade zurückbleiben. Dieses Mißverhältnis ist immer da; es wird auch irgendwie immer erfahren.“<sup>9</sup>

In dieser Spannung bewegt sich der Geist. Der gläubige Mensch steht daher an einer Schwelle, die er überschreiten muss<sup>10</sup> – er muss über sich hinaus zu sich hin gehen.<sup>11</sup> Guardini schreibt:

„Dann aber: Der Mensch der Neuzeit erlebt es nicht nur in dem Maße, wie es wesenhaft menschlich ist, gegeben mit der Inkommensurabilität, die überhaupt zwischen Gott und dem Geschöpf besteht; sondern er fühlt dazu noch eine besondere Unzulänglichkeit, die zeitbedingt ist, an sich nicht zu sein brauchte, und

<sup>6</sup> Guardini, *Unmittelbares und gewußtes Beten*, 177f.

<sup>7</sup> Guardini, *Glaube in der Reflexion*, 32.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. Guardini, *Unmittelbares und gewußtes Beten*, 177f.

<sup>11</sup> Vgl. Ebd.

deren Gründe in jener schwächenden Wirkung sowohl der Reflexion als auch der Wert-Not liegen. So steht er in einer konstitutiven Schwächung der psychologischen Glaubenskraft – ich betone: der psychologischen, erfahrungsmäßig prüfbar-  
 Aktkraft. Die Glaubensgnade selbst wird nicht davon berührt. Ebenso wenig die religiöse ‚Leistung‘; das Werk des Glaubens als Weg zum Heil; was alles sogar noch stärker, vor Gott größer sein kann als in der, psychologisch, ungebrochenen Glaubenshaltung. – Diese Schwächung wird zu Unrecht mit dem Wort ‚Zweifel‘ bezeichnet; es sei denn, man rede im Unterschied zum ‚Akt-Zweifel‘ von einem konstitutiven Zweifel. Sie betont aber alle wirklichen, inhaltlich faßbaren Zweifelsansätze; also all die verschiedenen Glaubensprobleme, wie sie aus der historischen, psychologischen, philosophischen Fragestellung entspringen. Man könnte sagen, sie stelle eine Affinität zu jedem irgend möglichen Zweifel dar; eine Feinfühligkeit für jede irgendwo lauernde Schwierigkeit; eine stets wache Neigung, in allen Glaubensfragen das Negative zu unterstreichen und ihm eine Zerstörungskraft zu geben, die es sonst nicht gehabt hätte. [...] Diese innere – nennen wir sie Glaubensunzulänglichkeit – ist von konkreten Zweifeln verschieden, und anders schwer zu bewältigen als sie alle. Auf letztere nämlich gibt es eine Antwort, wenigstens in theoretischer Möglichkeit. Sie können gelöst werden. Oder es kann wenigstens gesagt werden, warum sie nicht zu lösen sind. Das Denken kann sie auf eine Antinomie zurückführen, die zwar selbst nicht mehr aufgelöst, aber doch in ihrem Sinne begriffen werden kann. Jene Glaubensunzulänglichkeit aber kann überhaupt nicht *gelöst*, sondern nur *getragen* werden. Und überwunden; besser: *geheilt*. Freilich, als Gesamtzustand, erst in weiter Zukunft.“<sup>12</sup>

Er kann dies nur tun, indem er in der Armut bleibt, die von seiner eigenen Unzulänglichkeit diktiert wird. Es ist keine einfache Ermahnung, die Guardini schreibt, denn diese Situation (von Armut und Unzulänglichkeit), in der sich der Gläubige befindet, muss zu einer Lebensform werden: Sie betrifft einen bestimmten Blick (Anschauung) auf die Realität und erfordert eine bestimmte Umgebung (Umwelt). „Aber wir lieben unsere Armut. In ihrer Strenge liegt eine Reinheit des Geistes“ schreibt Guardini. Er spricht auch von der Lauterkeit des Blicks. Die Lauterkeit ist eine Werthaltung, die auch den Dingen, der Materie innewohnt:

„In den Kirchen suchen wir einfachen Raum, klare Gestalt; Lauterkeit der Farbe und des Stoffes. [...] Das ist nicht nur Stilgefühl. Nicht nur Bedürfnis nach echtem Ausdruck von Struktur und Funktion. Es bedeutet etwas viel Tieferes. [...] Es ist ein Ausdruck der Redlichkeit und innerer Not zugleich: der Wille, den Glaubens-

<sup>12</sup> Guardini, *Glaube in der Reflexion*, 33f.

kampf, der uns aufgegeben ist, auf der einfachsten Ebene auszutragen. Auf der Ebene, wo Werte, Wirklichkeiten, Ordnungen in durchsichtiger, deutlich umrissener, von allem Überflüssigen freier Wesenhaftigkeit dastehen. Das alles legt uns ein Wort nahe: das des Geistes. [...] In besonderem Sinne ‚geistig‘ wird unser Glaube. Damit ist nichts aufgegeben, was früher über die menschliche, also leiblich-geistige Gestalt katholischer Religionshaltung gesagt wurde.“<sup>13</sup>

Auf dieser Ebene platzieren wir die künstlerische Tatsache. Über den Inhalt hinaus drückt Kunst diese menschliche Glaubensform aus. Es ist eine Frage des Stils, wenn mit diesem Wort die menschliche Form in ihrem körperlich-geistigen Wesen abgelehnt wird. Pierangelo Sequeri schreibt entsprechend: „Ohne diesen zutiefst menschlichen Ausdruck, ohne eine Handlung und Geste zu sein, würde der Glaube sein Ziel verlieren, es wäre nichts weiter als ein unrealistisches Streben nach einem Geist, der sich in sich selbst verschließt.“<sup>14</sup> Und wiederum Guardini:

„Diesen Widerspruch zwischen dem, was er möchte, und dem, was er wirklich ist, sucht er deshalb in einer andern Ordnung zu überwinden, im unwirklichen Bereich der Vorstellung, in der Kunst. In der Kunst sucht er die Einheit zu schaffen zwischen dem, was er will, und dem, was er hat; zwischen dem, was er soll, und was er ist; zwischen Seele drinnen und Natur draußen; zwischen Körper und Geist. Das sind die Gestalten der Kunst. Sie haben also keinen Zweck der Belehrung, sie wollen nicht bestimmte Wahrheiten oder bestimmte Tugenden beibringen. Nie hat ein wirklicher Künstler das beabsichtigt. In der Kunst will der Künstler nichts, als jene innere Spannung überwinden, das höhere Leben, nach dem er verlangt und das er in der Wirklichkeit immer nur annäherungsweise erreicht, in der Welt der Vorstellung zum Ausdruck bringen. Der Künstler will nichts, als sein Wesen und Sehnen ausschaffen, der inneren Wahrheit äußere Gestalt geben. Und der Beschauer soll vor dem Kunstwerke nichts wollen, als daß er in ihm sich aufhalte, atme, frei sich bewege, des eigenen Wesensbesten sich bewußt werde, die Erfüllung der innersten Sehnsucht ahne. Nicht aber soll er überlegen und ‚vernünftig‘ denken und Belehrung und gute Ermahnung suchen“<sup>15</sup>.

Das Kunstwerk verlangt ein *schauendes Denken*, das den Mut hat, seinem Wesen zu begegnen. Guardini beschreibt in wenigen Worten unsere Aufgabe. Er

<sup>13</sup> Ebd. 40.

<sup>14</sup> Sequeri, *L'estro di Dio*, 35 (Eigene Übersetzung).

<sup>15</sup> Guardini, *Geist der Liturgie*, 64.

spricht dabei von einer „Verheißung“, die man fühlt,<sup>16</sup> spricht von der Erlösungsfähigkeit der Kunst und der „Offenbarung“, die vom „Erstehen der neuen Welt aus Untergang und Gericht“<sup>17</sup> redet. Wenn Guardini unter dem Titel „Das Ganze des Daseins“ als Beispiel sein Lieblingsbild, den Stuhl von Vincent van Gogh, beschreibt – das Bild hängt heute noch in Rothenfels – dann spricht er nicht nur von der Fähigkeit, mit dem „Ding“ und über das „Ding“ mit der ganzen Welt eins zu werden, sondern mehr noch: selbst in der Welt immer mehr das zu werden, was wir von Gott aus schon sind: ein durch Christus erlöstes und geheiligtes Kunstwerk.

Die Besonderheit des Kunstwerks liegt für Guardini in dem Raum, in den wir eintreten und der uns zu dem werden lässt, was aus dieser Begegnung hervorgeht. Ein Kunstwerk ist im Grunde genommen das Leben, das in Gedanken übergeht und der Gedanke, der das Leben einschließt. In der Tat: „Das Numinose ist immer das Andere, aber jeweils das Andere von Diesem: diesem Sternhimmel, diesem Baum, diesem geschichtlichen Geschehnis, der Grenze dieses Seienden usw. Es ist bezogenes Anderes.“<sup>18</sup>

Das Wesen des Kunstwerks, das Wesen des Menschen sowie das Wesen der Welt sind verwandt. Van Gogh, einer der Lieblingskünstler Guardinis, sagte einmal: Die Kunst – das ist der Mensch.

„Die verschiedenen Vorstellungen vom Göttlichen“ so schreibt wiederum Guardini „gehen aus dieser Mannigfaltigkeit hervor“<sup>19</sup>. In der Gesamtheit, die die Weltanschauung zum Ausdruck bringt, können wir mit Guardini den Sinn des Erkennens zutiefst als eine Begegnung verstehen.

„Darin begegnet der lebendige Mensch schauend, wollend, handelnd jener Ganzheit. Dieses Gegenübertreten hat als Akt den gleichen Grundzug der Ganzheit, wie sein Gegenstand als solcher. Dadurch unterscheidet er sich von allen besonderen, auf bestimmte Zwecke und Blickrichtung eingestellten Haltungen, zum Beispiel von versuchsmäßiger Beobachtung, von technischer Zweckhandlung und anderem. Es ist die lebendige Ich-Du-Beziehung. Von diesem Gesamtverhalten, der Weltbegegnung, ist Weltanschauung die schauende Komponente.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Guardini, *Wesen des Kunstwerks*, 357: „Man weiß weder, was es ist, noch wo, aber man fühlt im Innersten die Verheißung“.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Guardini, *Phänomen der religiösen Erfahrung*, 380.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Guardini, *Weltanschauung*, 29.

Der Betrachter wird von diesem Blick des Kunstwerkes getroffen. Guardini schreibt weiter:

„Grünewald hat's, Michelangelo, auch bei anderen hab ich's gefunden. Und an solchen Stellen schaut man dem Menschen tief ins Herz hinein; oft ist's nur wie ein leises Lächeln, das vorüberhuscht, und bald ist die Stirn wieder finster; der Mund hart! Hat man es aber einmal gesehen, dann muß man ihn lieb haben, mit einer, fast möcht' ich sagen, sorgenden Liebe, dann hat man das Kind gesehen, unter dem schweren Panzer.“<sup>21</sup>

Diese innere Ver-Wandlung in der Begegnung mit Kunst beschreibt Guardini: „Ich muß manches Urteil über Wagner ändern, da er das fertig gebracht hat. Zweimal, an zwei Sonntagen hintereinander hab' ich ihn gehört, war mit ungünstigem Vorurteil hingegangen – ja, was soll ich sagen; beidemal hat er mich besser gemacht, hat mich beten gemacht.“<sup>22</sup> Und an anderer Stelle: „Sehen' – vielleicht sagen wir genauer ‚Erblicken' – heißt zuerst und grundlegenderweise, von der Sinnerscheinung im Gegenstand berührt und zum Verständnis ihres Inhalts aufgefordert zu werden.“<sup>23</sup> Der Blick offenbart das lebendige Andere als einen organisierten lebendigen Kosmos, der Sinn macht. Der Sinn der Form, die *Sinngestalt*, ein Zentrum von Beziehungen, das nicht durch nachfolgende intellektuelle Handlungen synthetisiert werden kann. Blicken heißt „zum Werk werden“. Es ist ein symbolischer Akt, wahrzunehmen, so wie Gott den Menschen ansieht. Die symbolische Beziehung, die durch die Geschöpflichkeit aller Dinge zum Ausdruck kommt, führt nicht zu Gott, sondern erlaubt uns, die Prägung Gottes in den Dingen zu sehen, zu spüren, und darüber hinaus Dinge in Gott zu werden. In gleicher Weise müssen wir an das Lebendig-Konkrete zwischen den beiden Polen „Form“ und „gestaltende Kraft“ (als Form und Formkraft) denken. Es ist die Beziehung zwischen Singularität und Ganzheit, wie sie zusammen bestehen (in beiden, an beiden, als beides). Guardini nennt dies den Blick Christi.<sup>24</sup> Ein Blick den er langsam aus seiner „Beschäftigung mit der Kunst“, mit dem gleichnamigen Aufsatz im Jahre 1912 entwickelt und darin die Frage beantwortet, wie man mit der Schau auf das Ganze sich den Gehalt des Kunstwerkes und damit der Welt erschließt. Der Betrachter tritt dabei „dem Kunstwerke nicht als Gelehrter, sondern *als Liebhaber, als Freund*

<sup>21</sup> Aus dem 34. Brief vom 02. November 1913, zit. n. Gerl-Falkovitz, *Briefe*, 115.

<sup>22</sup> Aus dem 43. Brief vom 15. Februar 1914. zit. n. Gerl-Falkovitz, *Briefe*, 137; vgl. dazu Gerl-Falkovitz, *Vorwort*, 7–32. Spezifisch zur Kunst vgl. ebd. 10–14.

<sup>23</sup> Guardini, *Religiöse Erkenntnis*, 187.

<sup>24</sup> Der Begriff „Blick Christi“ kommt bei Guardini an zwei zentralen Stellen seiner Weltanschauungs- und Gegensatzlehre vor. Vgl. Guardini, *Weltanschauung*, 32; Ders., *Gegensatz*, 176.



entgegen.“<sup>25</sup> Erst als solcher „tritt man in sein Inneres, in seine Seele. Dadurch erfasst man es als Ganzes in seinem ersten großen Zusammenhang.“<sup>26</sup> „Das Ganze erhebt sich aus den Einzelheiten, und in allem Einzelnen offenbart sich der Geist des Ganzen. Das ist Kunst!“<sup>27</sup>

Hier geht es aber um etwas anderes: um jenen „religiösen Charakter“<sup>28</sup>, der nicht „aus unmittelbar religiösen Inhalten der einzelnen Werke“ sondern, der „in der Struktur des Kunstwerkes als solcher liegt; in seinem Hinweis auf die Zukunft, auf jene schlechthinige ‚Zukunft‘, die nicht mehr von der Welt her begründet werden kann. Jedes echte Kunstwerk ist seinem Wesen nach ‚eschatologisch‘ und bezieht die Welt über sie hinaus auf ein Kommendes.“<sup>29</sup> Was das bereits erwähnte Bild des Baumes betrifft, so ist es plausibel, aus den ihm innewohnenden Reflexionen eine triadische Struktur abzuleiten, in der sich die verschiedenen Denkformen – aus Guardinis Sicht – im Verhältnis zwischen dem Künstler, dem Kunstwerk und dem Betrachter ordnen lassen, die sich wie in einem *dynamischen Dreieck* zueinander verhalten, das als immanent transzendente Begegnung transformiert.<sup>30</sup> Dann könnte man sogar – Guardinis Gedanken synthetisierend – in dieser Beziehung den Menschen für jenes Wesen halten, das in der Lage ist, mit seiner eigenen intimen Realität auf die Dinge der Welt zu antworten und in dieser Antwort zugleich sich selbst zu verwirklichen. Der Mensch muss sich nicht nur hingeben, sondern vor allem fähig sein, sich zu sammeln, und das ist die religiöse Erfahrung. Es ist eine Begegnung, in der der Mensch sich selbst, dem Anderen und der *Verheißung* in einem Akt der Selbstbetrachtung begegnet.<sup>31</sup> Der andere, und damit die Welt, wird zum Ort der Begegnung. Der theologische Charakter liegt in einer eschatologischen Perspektive: „Seinen eigentlichen Sinn erhält das Werk erst von Gott her“<sup>32</sup>, schreibt Guardini. Und weiter: „Dieses, die eigentliche Zukunft, muss wirklich *zukommen*, auf uns zu, von Gott her: als der *neue Himmel und die neue Erde*, worin das Wesen der Dinge offenbar ist; als der *neue Mensch*, der gebildet ist nach dem Bilde Christi. Das ist das neue Dasein, wo alles offen ist; wo die Dinge im Herzraum des Menschen stehen und der Mensch sein Wesen

<sup>25</sup> Guardini, *Beschäftigung mit der Kunst*, 292f.

<sup>26</sup> Ebd. 296f.

<sup>27</sup> Ebd. 297f.

<sup>28</sup> Guardini, *Wesen des Kunstwerks*, 358.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> In diesem Zusammenhang vgl. Dohna Schlobitten, *Madonna*, 217–222; Dies., *Romano Guardini*, 391–402; Dies., *Trasfigurazione*, passim.

<sup>31</sup> Dohna Schlobitten, *Lasciarsi guardare*, 95.

<sup>32</sup> Guardini, *Wesen des Kunstwerks*, 358.

in die Dinge einströmen lässt.“<sup>33</sup> Die Beziehung zwischen Künstler, Werk und Betrachter hat für Guardini eine Analogie zur trinitarischen Erfahrung. Während es sich bei Buber um eine „dialogische“ Ich-Du-Beziehungen handelt, geht es bei Guardini um „dialogische“ Gemeinschaftsbeziehungen, die aber an der innertrinitarischen Beziehung Maß nehmen sollen. Guardini schreibt: „Im Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit hat jede menschliche Gemeinschaft das Gesetz ihrer Kraft und Würde. In all ihren Formen ist Menschengemeinschaft ein *vestigium Trinitatis*, ein Spurbild der dreieinigen Gottesgemeinschaft. Doch diese ist mehr als bloß Vorbild. In Christus sind wir durch ein neues, über alle Natur hinausgehendes Band vereinigt worden [...] Dieses Band der Gnade gibt allein den Menschen die sittliche Kraft, das Wesensziel der Gemeinschaft zu verwirklichen, wirklich ein lebendiges *Spurbild* der Hochheiligen Dreieinigkeit zu werden. So kommt ihm aus der Trinität nicht nur das Vorbild des Gemeinschaftslebens, sondern auch die Kraft, es zu erreichen.“<sup>34</sup> Silvano Zucal spricht deshalb bei Guardini von einer „trinitarischen Ontologie“<sup>35</sup> und weist damit auf Guardinis eschatologischen Verheißungsgedanken und auf seine an der Trinität als Spurbild maßnehmender „Dialogik“ hin.

In all dem liegt die Gnade, die Guardini als die „Reinheit des Blicks“ beschreibt: die „Lauterkeit des Blicks“, der dreifach gestaltet ist<sup>36</sup>. Er schreibt: „Ich möchte gleichsam neue Augen auftun, um es neu zu sehen: jedem eine schöpferische Kraft seines Innern zu Bewußtsein bringen, die bisher durch den Veruruf des Gehorchens niedergehalten wurde. Also nicht beweisen, sondern neu sehen helfen.“<sup>37</sup>

Dieser Blick löscht die Transzendenz nicht aus, sie flüchtet nicht in eine stumpfsinnige Materialität, sondern deutet auf eine nie dagewesene Offenheit hin, die Guardini in der Dialektik zwischen Anschauung und Weltanschauung zu beschreiben versucht. Anschauung als Beziehung zum Lebendig-Konkreten und Weltanschauung als einen Blick, der das Wesen der Dinge im phänomenologischen Sinne erfasst, ohne die Vermittlung abstrakter Essenzen. Nur durch diesen Akt kann sich der Mensch öffnen – eine Offenheit, die für uns der wahre Sinn der Bekehrung ist – für das, was Guardini als christliche Weltanschauung bezeichnet, d.h. für eine Art, die Dinge zu sehen – an ihnen teilzuhaben als unausweichliche Aufgabe des Menschen –, die der Welt keinen Sinn überlagert, die die Welt nicht auf einen Sinn reduziert, die das Phänomen nicht auf den Anschein einer hintergründigen Welt vereinfacht, die seine Grundlage ist.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Guardini, *Bedeutung des Dogmas*, 52ff.

<sup>35</sup> Vgl. Zucal, *Ontologia trinitaria*, 167–181.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Gerl-Falkovitz, *Lauterkeit des Blicks*, passim.

<sup>37</sup> Guardini, *Sinn des Gehorchens*, 20.

Die Weltanschauung soll uns stattdessen die Fülle der Bindungen an die Welt zurückgeben, bei der es mit anderen Worten um die authentische spezifisch menschliche „Erfahrung“ geht. Guardinis Anschauung ist eine einfühlsame Intuition des Schauens und Fühlens, die durch das Licht des Transzendenten ermöglicht wird und offen für das Transzendente ist. Das Problem besteht also darin, in den Strukturen des Menschen diese transzendente Orientierung wiederzufinden, insofern es dieselbe Orientierung ist, die in der Tiefe des Menschen wirkt. Wir befinden uns bereits in der Gegenwart einer Polarisierung zwischen zwei Bewegungen, die einander entgegengesetzt zu sein scheinen, zum Transzendenten und zum Inneren des Menschen, die aber beide zum Lebendig-Konkreten der menschlichen Erfahrung gehören, vor jeder theoretischen Abstraktion. Dieser letzte Ausdruck wird offensichtlich auf symbolische Weise erreicht, und in dieser symbolischen Beziehung (also weder als kausale Deduktion noch als unmittelbare Wahrnehmung) kann der Mensch zu Gott gelangen. In seiner Schrift *Über des Wesens des Kunstwerks* stellt sich die Wahrheit als ein „Ereignis“ dessen dar, was bedeutsam, authentisch und gültig ist, das sich durch äußere Formen zeigt – Linien, Flächen, Strukturen, Aspekte, Funktionen, dieselben „Handlungen“, die Guardini als „Formen“<sup>38</sup> qualifiziert –, die in der lebendig-konkreten Begegnung manifestieren, was die Dinge sind.

Wenn Guardini in „Religion und Offenbarung“ von dem Wesen spricht, das in sich Bedeutung trägt, so spricht er nicht von der „reinen Materie“, die sich von der empirischen Form unterscheidet, in der die Dinge erscheinen.

Vielmehr stehen wir hier vor dem *Mysterium*, dass ein gewisses Licht die Dinge erleuchtet; das Bewusstsein, dass „die Dinge [...] von ihrem Ursprung her im Licht“<sup>39</sup> stehen. Die Begegnung mit dem Lebendig-Konkreten charakterisiert die Erfahrung des Menschen als religiöse Erfahrung: „Die religiöse Erfahrung ist kein bloßer Erregungszustand, kein gegenstandsloses Fühlen, keine Funktion der Subjektivität, sondern ein echtes Auffassen, Inne- und Gewißwerden; ein gegebener Vorgang, durch den der Erfahrende ebenso um Bestimmtes weiß wie der Sehende um das beleuchtete Ding.“<sup>40</sup>

Wir denken, dass die Form dieser Erfahrung, die den Menschen als Begegnung charakterisiert, durch die ästhetische und spirituelle Erfahrung mit dem

<sup>38</sup> Guardini, *Wesen des Kunstwerks*, passim.

<sup>39</sup> Guardini, *Religion und Offenbarung*, 59: „Für das positivistische Daseinsgefühl liegt die Sache so: Die Wirklichkeit ist ‚bloß‘ Wirklichkeit, äußere und innere. Der menschliche Geist hebt sie ins Bewusstsein und macht sie dadurch ‚hell‘. Die beschriebene Erfahrung aber sagt: jene Aufhellung, die durch mein Denken geschieht, ist nicht die erste, sondern die zweite. Die Dinge stehen von ihrem Ursprung her im Licht. Nur innerhalb dieser Ur-Gewusstheit können sie auch durch mich gewusst werden.“

<sup>40</sup> Guardini, *Freiheit – Gnade – Schicksal*, 56.

Kunstwerk zu uns zurückkehren kann. So erscheint es uns notwendig, dass, um den theologischen Gehalt des künstlerischen Ausdrucks zu entdecken, die Beziehung zum Bild phänomenologisch betrachtet werden muss. Guardinis Ästhetik des Blickes hat den zeitgenössischen Diskurs über die Erfahrungsdimension im Gebet vorweggenommen, die den totalisierenden Akt hervorhebt, der sich in der Unmittelbarkeit ereignet, und wie dieser ursprüngliche Akt über das Bewusstsein hinausgeht und vor jeder Repräsentation stattfindet. Darüber hinaus findet sich die phänomenologische Grundlage auch hier in der geistigen Kraft einer größeren Realität, die berührt, bewegt, beleuchtet, anzieht und gerade *nicht* in der korrekten Vorstellung stattfindet. Die Beziehung bewegt sich also auf dem Boden der ästhetischen Erfahrung, wie wir bei Elmar Salmann lesen können:

„Im Raum der unmittelbaren Einsamkeit muss sich der Mensch in eine Tiefe und Weite begeben, die über sein Bewusstsein hinausgeht, und doch muss er Mut haben und sich als solcher konstituieren. Dem Betenden widerfährt seine eigene Unmittelbarkeit. [...] Selbst-Präsenz, Nichtdarstellbarkeit und Freiheit als ursprüngliche Einheit, Offenheit, Verlassenheit, mehr noch als schmerzhaftes Nicht-Selbst-Halten, Subtrahieren. Sie erhebt sich in seiner Seele, der sie Aufmerksamkeit schenken muss, ein Impuls, sich selbst wahrzunehmen und aufzugeben, das Bewusstsein, an einer größeren Realität teilzuhaben, die dennoch ihr eigener Raum ist. Das Gebet beginnt nicht nur bei sich selbst, sondern wird in den Tiefen der Seele entdeckt als ein Ort der Gegenwart einer geistigen Kraft, einer Lichtkraft, in der der Mensch sich selbst kennt und sich selbst als erleuchtet, berührt, bewegt, in sich und außerhalb seiner selbst angezogen, entfremdet und getröstet entdeckt.“<sup>41</sup>

Diese Erfahrung, in der Tiefe von einer größeren Wirklichkeit berührt zu werden, wird als eine Begegnung spezifiziert, die sich dem inneren Dialog öffnet: Das „Fragment“, das gleichzeitig als eine Beziehung zwischen mir und mir selbst, und noch tiefer, als eine Beziehung beschrieben wird, die diese innere Offenheit ermöglicht und nach Søren Kierkegaard, eine solche Beziehung begründet. Salmann schreibt:

„Ein Geist, der zwischen ‚mir‘ und ‚mir‘ unterscheidet, mich mir selbst überlässt, zwischen meiner Einsamkeit und unserer Tiefe vermittelt und sich am Ende als ein ‚Fragment‘ von mir und Gott zeigen wird [...]. Das Gebet beginnt als ein Monolog der Seele mit sich selbst und manifestiert sich dann als Teil des Monologs des Geistes Gottes in ihm. Darin wird das Paradoxon des Gebets aus der Ferne angekün-

<sup>41</sup> Salmann, *Presenza di Spirito*, 365 (Eigene Übersetzung).

digst, obwohl es bereits drängend ist: ‚Er, der durch uns spricht, und Er, zu dem wir sprechen; eine solche ‚Identität und Nicht-Identität desjenigen, der mit dem Einen betet, an den das Gebet gerichtet ist‘. Auf diese Weise betrifft das Gebet das Sein des Menschen in jener aktiv-passiven Schicht seiner selbst, die jedem Gedanken und jeder Handlung unterworfen ist, und nur er begreift sie als ein Werk der Freiheit und der Liebe.“<sup>42</sup>

In dieser Beziehung zwischen mir und mir, das *Dialogos* im *Fragment* ist, wird die konkrete Faktizität der Gebetsgeste deutlich, die sich den gewissenhaften Interpretationen entzieht, die sich auf eine Freiheit beziehen, die in der Leere des Gewissens auszuüben ist:

„Meine Faktizität. Sie ist ein Geschenk und eine Aufgabe, das Bewusstsein ist ein unerschöpflicher Fundus und Horizont, die Freiheit stellt sich mir als Verpflichtung dar und vor allem als noch zu erobernde, umzukehrende, zu erfüllende Aufgabe. Faktizität, Bewusstsein und Freiheit entstehen als solche nur in Akzeptanz und Verantwortung.“<sup>43</sup>

Es wird gesagt, ich befinde mich nur in dem Wort, das an mich gerichtet ist, und außerhalb dieses Wortes bin ich nichts, „da ist nichts“. Die Beziehung zwischen mir und mir ist in Wahrheit der Dialog zwischen Dir und mir, in dem ich entdecke, dass das Wesen des Menschen eine Antwort auf diesen Dialog sein soll, d.h. als Antwort – Korrespondenz, Versprechen, Widerspruch – auf einen Appell hin existieren soll. In diesem Sinne kann man zugleich sagen, dass das Gebet „nicht vor allem Dialog“ ist, als Selbsterfüllung der transzendentalen Struktur des Menschen – das heißt, dass sich im Gebet die geistige Struktur des Menschen in seinen Bedingungen der Freiheit, der Rationalität manifestiert – und doch zeigt gerade diese transzendente Struktur das konstitutive dialogische Wesen des Menschen auf. Salmann schreibt weiter:

„Je mehr der Betende sich als Ich erfährt, mit seiner intimen Differenzierung in Beziehung tritt, desto mehr wird er sich als Schuldner und darin als Verpflichteter, als Du eines Du erkennen. Die transzendente konstitutive Situation des Menschen, seine Seins-Antwort, setzt voraus, dass das Wort immer von einem ‚Ich‘ an ihn gerichtet war, das ihn zu einem ‚Du‘ heranwachsen lässt, ihn ermutigt und ihn ermächtigt, das ‚Ich‘, das ihn als Du anspricht, zu erkennen.“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

Der „Blick im Blick“ des Nahen wird in einer Passage von Platons Dialog *Phaidon* gut beschrieben, die Guardini aufgreift und auf seine Weise interpretiert: „Da sah Sokrates gesammelt vor sich hin, wie er es so oft zu tun pflegte, [...] er saß da, ‚hindurchschauend‘; durch das Nahe hindurch ins Ferne, genauer, ins Innere, Wesentliche.“<sup>45</sup> Dieses „Innere“, „Wesentliche“ der Dinge sieht Guardini in einer seiner Dante-Interpretationen in der Liebe und schreibt dazu:

„Darum ist das Wesen der Dinge Liebe. Das Entscheidende in allem Seienden ist die Tatsache, daß es aus der Selbstschenkung Gottes hervorgegangen, Ihm also ähnlich; daß es zu Ihm zurückstrebt, weil es auf die Vollendung in der Gottesteilhabung angelegt ist. Diese Liebe nimmt auf den verschiedenen Stufen des Seins verschiedene Gestalt an. Im Stein ist sie die Gravitation zur Mitte; in der Pflanze das Emporstreben, Wachsen und Blühen; im Tier die geheimnisvolle Sicherheit seines Instinktes, der auf Entfaltung des Lebens geht. Beim Menschen wird die Liebe eigentlich. In ihm, der geistig ist, wird sie zum Akt lichtwirkender Erkenntnis, freier Selbstentscheidung, urspringender Bewegung und gestaltenden Werks. Dieser Mensch aber hat den Auftrag, die überall drängende stumme Liebesbewegung der Welt in Geist und Herz aufzunehmen und sie zum Wort, zur Heimkehr zu erlösen.“<sup>46</sup>

Damit kommt es zu einem doppelten Beziehungsfluss des *Schauens und Betrachtens*: „Die reinen Herzen sind, das heißt, richtig lieben; das Rechte lieben und in der rechten Weise, die werden fähig, richtig zu sehen. Denn in diesen Dingen sieht das Auge vom Herzen her. Von dorthier wird es hell und vermag zu unterscheiden, oder es wird blind und verwirrt die Dinge.“<sup>47</sup> Damit sprechen wir nicht vom *Bild der Nächstenliebe*, sondern von der *Nächstenliebe des Bildes*.<sup>48</sup> Guardini schreibt: „Die lebendige Freiheit kommt in Bewegung, und diese Bewegung der Freiheit ist Liebe. Erkenntnis ist immer irgendwie Liebesbegegnung. Ein Gewonnenwerden des Herzens und seiner Freiheit für das Ewig-Werthafte in dieser besonderen Gestalt.“<sup>49</sup>

In diesem Sinne verstehen wir, wenn Guardini schreibt: Es sei unsere Aufgabe „ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein.“<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Guardini, *Tod des Sokrates*, 212.

<sup>46</sup> Guardini, *Landschaft der Ewigkeit*, 43f.

<sup>47</sup> Guardini, *Sinn der Kirche*, 146.

<sup>48</sup> Vgl. dazu Dohna Schlobitten, *Romano Guardini*, passim.

<sup>49</sup> Vgl. Guardini, *Bonaventura*, 18. Guardini knüpft hier an seine Doktor- und Habilitationsarbeit, insbesondere an die Ideen-Ars-Lehre, an.

<sup>50</sup> Guardini, *Geist der Liturgie*, 65. Im Kontext: „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“

## Literaturverzeichnis

- Dohna Schlobitten, Yvonne, *La forma dell'immagine. La formazione liturgica*. In: *Journal of Iconographic Studies* 9 (2016), 375–384.
- , *Lasciarsi guardare. Antropologia filosofica e teologica dell'arte come preghiera. A partire da Romano Guardini*. In: *Ignaziana* 21 (2016), 87–108.
- , *Romano Guardini e la Weltanschauung nella creazione artistica. Verso una antropologia estetica come trasformazione relazionale*. In: *Humanitas* 2–3 (2019), 391–402.
- , *La Trasfigurazione di Raffaello. La Maddalena e la guarigione dello sguardo*. Milano 2020.
- , *Lasciarsi guardare. „Madonna Sistina. Heidegger e la carità dell'immagine.“* In: *Journal of Iconographic Studies* 10 (2017) 217–222.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hrsg.), *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962*. Mainz 2008. Darin: Dies., *Der Briefbestand von Mooshausen*. Vorwort zur Erstausgabe, 7–32.
- , *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Romano Guardini*. Heiligenkreuz 2013.
- Guardini, Romano, *Berichte aus meinem Leben: Geistige Entwicklung und Schriftstellerische Arbeit*. Typoskript, datiert: 7. März 1945 (Guardini-Archiv in der Katholischen Akademie, Bayern).
- , *Das Auge und die religiöse Erkenntnis* [1941], In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Band 3*. Mainz 2002, 181–203.
- , *Das Phänomen der religiösen Erfahrung* [1961], In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Band 4*. Mainz 2003, 368–383.
- , *Das Wesen des Kunstwerks* [1947]. In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks Aufsätze und kleine Schriften, Band 3* Mainz 2002, 347–358.
- , *Das Wesen katholischer Weltanschauung* [1923]. In: Ders., *Unterscheidung des Christlichen. Band 1: Aus dem Bereich der Philosophie*. Mainz <sup>3</sup>1994, 21–43.
- , *Der Gegensatz* [1925]. Mainz <sup>4</sup>1998.
- , *Der Glaube in der Reflexion* [1928], In: Ders., *Unterscheidung des Christlichen. Band 2: Aus dem Bereich der Theologie*. Mainz 1994, 11–40.
- , *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*. In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleinere Schriften, Band 1*. Mainz 2000, 45–53.
- , *Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins* [1955]. In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks Aufsätze und kleine Schriften, Band 1*. Mainz 2000, 230–245.
- , *Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura* [1930]. In: *Unterscheidung des Christlichen, Band 3: Gestalten*. Mainz <sup>3</sup>1995, 11–26.
- , *Freiheit – Gnade – Schicksal*, Mainz <sup>7</sup>1994.
- , *Landschaft der Ewigkeit*, Mainz <sup>2</sup>1996.

- 
- , *Religion und Offenbarung*, Mainz 1990.
  - , *Unmittelbares und gewußtes Beten* [1919]. In: Ders., *Wurzeln eines großen Lebenswerks Aufsätze und kleine Schriften, Band 1*. Mainz 2000, 175–194.
  - , *Vom Geist der Liturgie*, Mainz <sup>20</sup>1997.
  - , *Vom Sinn der Kirche / Die Kirche des Herrn*. 2. Auflage. Mainz 1990.
  - , *Vom Sinn des Gehorchens* [1920]. In: Ders., *Auf dem Wege*, Mainz 1923.
  - , *Von der Beschäftigung mit der Kunst* [1. Juli 1912]. In: Akademische Bonifatius-Korrespondenz, 27/5 (1912), 291–292.
  - , *Vorschule des Betens*. Mainz (8)1986.
  - , *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Band 1*. Mainz 2000.
  - , *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Band 3*. Mainz 2002.
  - , *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften, Band 4* Mainz 2003.
  - , *Tod des Sokrates*, Mainz <sup>5</sup>1987.
  - Sequeri, Pierangelo, *L'estro di Dio. Saggi di estetica*. Milano 2000.
  - Salmann, Elmar, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*. Padova 2011.
  - Zucal, Silvano, *Ontologia trinitaria come ontologia dialogico-relazionale in Romano Guardini*. In: Coda, Piero / Clemenzia, Alessandro / Tremblay, Julie (Hrsg.). *Un pensiero per abitare la frontiera sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Rom 2016, 167–181.



# Reflexionen über die Rolle der Kunst im geistlichen Leben

*Peter Bouteneff*

Ich bin sehr dankbar für die Aufgabe, ein paar Worte zur Rolle der Kunst in unserem spirituellen Leben zu sagen.<sup>1</sup> Auf den ersten Blick scheint das keine schwere Aufgabe zu sein. Die meisten Menschen lieben Kunst, und viele haben eine Intuition dafür, dass Kunst etwas mit dem geistlichen Leben zu tun hat. In der Erfahrung vieler Menschen wird das Gebetsleben durch das ästhetisch Schöne gleichsam veredelt, sei dies durch Musik, Bilder oder Architektur – ganz zu schweigen von ästhetisch gestalteten Kleidern, Tüchern und Einrichtungsstücken, ja sogar der „Kunst“ des Weihrauchs mit seinen wohlriechenden Düften. Der Großteil des orthodoxen Gottesdienstes und seiner Anbetungsformen ist wesentlich in künstlerische Elemente eingebettet.

Freilich gab es in der Kirchengeschichte Zeiten, in denen – aus Angst vor möglichem Götzendienst – Bilder, Skulpturen und künstlerische Ornamente umstritten waren. Es gab verschiedene „Bilderstürme“ – einmal prominent um das achte Jahrhundert und teilweise während der Reformation im Gefolge des 16. Jahrhunderts. Doch zu jeder Art von Gottesdienst – und sei sie noch so pietistisch – gehören Musik, Architektur, Dichtung, Gesänge und auch die „Kunst“ der Predigt (die ja doch auch eine rhetorische Kunst ist). Unerheblich also, ob wir uns in einer ästhetisch kargen Tradition befinden<sup>2</sup> oder in einer reichen (wie in meiner orthodoxen Tradition oder so vielen römisch-katholischen Traditionen), die Kunst begleitet uns, wohin wir auch gehen – und vor allem dort, wo wir beten.

In diesem Sinne habe ich anfangs gesagt, dass es auf den ersten Blick nicht schwer sei, über die Kunst und ihre Rolle im geistlichen Leben zu sprechen – es ist, als ob man über die Rolle der Luft in der Atmosphäre sprechen würde. Trotzdem ist es gerade dieselbe Allgegenwärtigkeit der Kunst im Leben, die es auch zur Herausforderung macht, über dieses Thema zu reden: Was kann ich Ihnen zu diesem Thema sagen, das es wert ist, dass sie zuhören? Ich möchte – wie es sich im Sinne der Kunst der Rhetorik anbietet – meinen Vortrag in drei Punkte gliedern.

---

<sup>1</sup> Die Vortragform wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. den Beitrag von Matthias Zeindler in diesem Band, S. XY-XYZ.

## Erstens: Kunst ist gut

Mein erster Punkt ist, dass die Kunst etwas Gutes ist und das Gute immer mit Kreativität zu tun hat. Wir dürfen hier an den englischen Dichter John Keats denken, der einmal sagte „Schönheit ist Wahrheit und Wahrheit Schönheit“<sup>3</sup>, und der auch darauf hinwies, dass seit der Antike dasselbe griechische Wort, „*kalos* / καλός“, sowohl „schön“ als auch „gut“ bedeutet. Es gibt also eine Verbindung zwischen Gutsein, Schönheit und Wahrheit in ihrer gemeinsamen Sinnverwobenheit. So weit so gut, freilich muss gleich angefügt werden: Nicht alle Kunst ist gut und dient dem Guten. Dennoch darf daran festgehalten werden, dass Kunst und Kultur für die Menschheit im Prinzip ein Hoffnungszeichen und etwas Gutes sind.

Der visionäre Missionar des 20. und 21. Jahrhunderts, Erzbischof Anastasios Yannoulatos, der heute noch das Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Albanien ist, hat einmal Folgendes über die Rolle der Kultur gesagt:

„Die Kultur ist ein Sieg des Menschen über die dunkleren Aspekte der Menschheit und der Gesellschaft. Sie bedeutet eine Transzendierung der bloßen biologischen Existenz der Menschen. [...] [Und dann zitiert er Max Weber; PB] Die Kultur ist ,in unterschiedlichem Maße und auf verschiedene Weise die konkrete Realisierung des menschlichen Potenzials.“<sup>4</sup>

Was heißt das? Kunst ist etwas zuhöchst Positives. Schönheit und Kreativität sind von Natur aus gut – und umgekehrt: Das von Natur aus Gute hat einen natürlichen Bezug zur Kreativität und Schönheit. Einige unserer größten Künstlerinnen und Denker kommen zu demselben Schluss, nämlich das Gute sei etwas Kreatives, mit unbegrenzten Möglichkeiten. Das Böse dagegen sei banal und langweilig. Manchmal sind wir versucht, zu denken, das Böse sei aufregender oder kreativer als das Gute – aber das ist Unsinn. Das Böse ist das Gegenteil von Kreativität und das Gegenteil von echtem Denken. Die Politikwissenschaftlerin Hannah Arendt, die eine Kennerin des Bösen war, hat in ihrem Bericht über den Prozess gegen Adolf Eichmann in erschreckender Detailliertheit die Banalität des Bösen dokumentiert.<sup>5</sup> Die Science-Fiction-Autorin und Kulturkritikerin Ursula LeGuin bemerkt in ihrer Kurzgeschichte *The Ones Who Walk Away From Omelas*, dass es zwar modern und irgendwo sogar nachvollziehbar sein könne, von der „Intellektualität des Schmerzes“ oder dem

<sup>3</sup> Aus dem Gedicht *Ode on a Grecian Urn* (Eigene Übersetzung).

<sup>4</sup> Yannoulatos, *Facing the World*, 79f (Eigene Übersetzung).

<sup>5</sup> Vgl. Arendt, *Eichmann*, passim.

„Reiz des Bösen“ zu reden. Aber sie fährt fort: Das Werk des Künstlers – des echten Künstlers – ist eine Art „hinterlistiger“ Aufstand „gegen die Banalität des Bösen und die furchtbare Langeweile des Schmerzes.“ Genau das ist der Sieg der Kunst.

Sollte an der Banalität und Langeweile des Bösen gezweifelt werden, ist der Verweis auf die Pornografie erhellend. In keiner Art und Weise empfehle ich, sich solches Filmmaterial anschauen, aber darin kommt ein wahrer Mangel an Kreativität und Schönheit zum Ausdruck. Darin werden die niedersten Instinkte des Menschen angesprochen und vielleicht sogar mit einer gewissen Kraft, aber Pornografie ist weder kunstvoll, schön, interessant oder kreativ. Sie ist unsagbar langweilig. (Es tut mir leid, aber manchmal muss, um etwas über das Licht zu sagen, ein Stück weit die Finsternis beschrieben werden!)

Obwohl manche bösen Taten ein gewisses Maß an Planung und Denkarbeit erfordern, vielleicht auch eine korrumpierte Art von Kreativität, ist das Böse selbst seinem Wesen nach frei von jeglicher Kreativität und Schönheit, während das Gute wesensmäßig schön ist und von grenzenlosen Möglichkeiten des kreativen Handelns zeugt. Ich weiß nicht mehr genau, wo ich es gehört habe, dass der Weg zum Bösen, zur Finsternis, zur Verderbtheit und zur Hölle sehr einfach und dumm und eintönig sei, der Weg zur Geistlichkeit dagegen, zum Ausdruck von Frömmigkeit und zu Gott, grenzenlos und voller Schönheit und Möglichkeiten. Allein schon darüber nachzudenken, ist bereits etwas Schönes.

### Zweitens: Der Mensch ist ein Künstler

Dies führt gleich weiter zum zweiten Punkt: Aus der Einsicht, dass Kunst gut und das Gute kreativ ist, folgt, dass der „wahre Mensch“, die geistlich lebendige Person dazu berufen ist, ein Künstler / eine Künstlerin zu sein. Kürzlich stieß ich auf zwei ganz wunderbare Zitate von zwei Heiligen aus dem 20. Jahrhundert. Den einen habe ich gut gekannt und bin ihm mehrmals persönlich begegnet: Es handelt sich um den hl. Sophrony von Essex, der 1993 starb und Ende 2019 von der orthodoxen Kirche heiliggesprochen wurde. Sophrony, selbst ein großer bildender Künstler sowie Gründer einer hochkreativen nach wie vor lebendigen Klostersgemeinschaft in England, sagte einmal: „Um Christ sein zu können, muss man wie ein Künstler sein.“<sup>6</sup> So ähnlich äußerte sich auch der hl. Porphyrios von Kavsokalyvia, der aus der griechischen Tradition kam: „Wer ein Christ werden will, der muss zuerst ein Dichter werden.“<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Zit. n. Archimandrite Zacharias, *Christ*, 14 (eigene Übersetzung).

<sup>7</sup> Zit. n. Porphyrios, *Wounded by Love*, 107.

Diese beiden spirituellen Größen vergleichen die christliche Identität mit der Identität des Künstlers bzw. Dichters. Sie sagen, dass die Berufung des Dichters oder Künstlers die Berufung des Christenmenschen ist. Ich habe den Eindruck, sie hätten das Gleiche über die Berufung des „Menschen“ schlechthin sagen können, aber sie haben die Bedeutung von Kreativität und Kunst im Leben des „Christen“ betont und das ist kein Zufall. Vielleicht können wir uns auf Folgendes einigen: Wenn wir sagen, dass der wahre Mensch ein geistliches, für Gott offenes Wesen ist, sagen wir damit auch, dass der wahre Mensch ein Künstler ist, ein Poet. Spirituell sein heißt, künstlerisch und dichterisch zu sein und das bedeutet: „Mensch“ zu sein. Die Spiritualität und die Kreativität einer Person bewohnen gewissermaßen das gleiche Haus. Die Berufung des wahren Menschen ist mithin die Berufung zur Kreativität und zur Schönheit. Ob sich dies in einem sicht- oder hörbaren Kunstwerk manifestiert oder in der Art, wie wir kochen und das Abendessen bereiten, in unserer Kleidung oder unserer Mimik, in unserem Umgang mit anderen Menschen, in unserem Denken oder unserem Beten – immer sind wir dazu berufen, Künstler zu sein. Darüber gilt es auch im Alltag nachzudenken und zu erkennen, in welchen Augenblicken wir, vielleicht sogar ohne es selbst zu merken, dennoch kreativ und Poeten sind und Kunstwerke schaffen.

### Drittens: Kreativität, Struktur, Wiederholung

Ich möchte mit einen wenigen Gedanken zur Rolle von Strukturen und Rhythmen in unserer spirituellen Kreativität abschließen – auch dies im Blick auf die Rolle der Kunst im geistlichen Leben. Wenn unser gottesdienstliches Leben als Christen oft in Kunst, Architektur, Musik, Gemeindegesang, Rhetorik und Poetik eingebettet ist, dann lohnt es sich, etwas über die Regelmäßigkeit dieser Dinge zu sagen. Mit „Regelmäßigkeit“ meine ich, dass wir gewöhnlich am gleichen Ort unsere Gottesdienste feiern, Woche für Woche die gleichen Lieder singen, wieder und wieder das *Vater unser* beten, möglicherweise mehrmals am Tag. Auch wenn wir das Jesusgebet sprechen, den Rosenkranz beten oder ein anderes Standardgebet, sagen wir wieder und wieder das Gleiche. Hier wäre zu fragen: Ist das nicht das genaue Gegenteil von Kreativität? Bedeutet Kreativität nicht das immer wieder Neue, Veränderliche, Spontane?

Sollten wir je auf die Idee kommen, dass die Strukturen unseres Gebetslebens, unsere wiederholten Bittgebete, unsere festen Liturgien, unsere altbekannten Werke der Kunst und Musik nicht kreativ sind, möchte ich sie einladen, zweierlei zu bedenken. Das erste ist die Schönheit dieser Dinge. Unsere liturgischen Gebete, die Ausschmückung unserer Kirchen, ihre Architektur,

die Melodien unserer Gemeindelieder und manchmal auch ihre Texte sind oft wahre Höhepunkte menschlicher Kunst. Wir können von ihnen nie genug haben, sie niemals ausschöpfen. Ihre Details berühren uns ständig auf neue Arten, vor allem dann, wenn wir uns bewusst dem Neuen in dem Vertrauten öffnen, sodass die Kunstwerke, die uns umgeben, das Gebäude, in dem wir uns zum x-ten Male befinden, die Gesänge, die wir zum x-ten Male hören, uns irgendwie auf eine ganz neue Art erreichen. Einer der ganz großen Christen des 20. Jahrhunderts, C.S. Lewis, bemerkte wiederholt, dass wir besonders in unserem Gebets- und gottesdienstlichen Leben, wie kreativ es auch einerseits sein mag, unsere Zuflucht und unseren Halt in dem Wiederholten und Bekannten suchen sollten. Unsere Anbetung, so Lewis weiter, sollte wie das Laufen in einem alten Paar Schuhe sein, welches in vielen Tagen, Monaten und Jahren gut eingelaufen wurde. Sollten sie eine lange Wanderung unternehmen – zum Beispiel den Jakobsweg wandern, eine Pilgerreise antreten oder einen hohen Berg besteigen –, tun sie das nicht in nagelneuen Schuhen, die noch steif sind und an den falschen Stellen reiben. Nein, zu so etwas ziehen sie alte Schuhe an, die schon mit ihrem Fuß vertraut sind und ihr Fuß mit ihnen. So laufen sie am besten, so können sie ihre Umgebung recht sehen und genießen. Unser Gottesdienst sollte wie ein gut eingelaufener Schuh sein, hat Lewis gesagt. Es ist vielleicht nicht der attraktivste Vergleich, aber ich glaube, darin ist gut zu verstehen, was Lewis meint.

Und gerade diese Wiederholungen, diese Strukturiertheit und Vertrautheit unserer Gebete machen ermöglichen unsere Kreativität. Die Wiederholung eröffnet den Raum, um selbst schöpferisch zu werden. Sie verleiht unserer geistlichen Kreativität den nötigen Rahmen, die Form, das feste Gerüst. Ich glaube, dass keine spirituelle Tradition – unerheblich, ob christlich oder buddhistisch – ohne solche „Gerüste“ auskommt. Der Buddhismus hat bei vielen den Ruf, eine Religion der Spontaneität, des Aufgehens im Augenblick usw. zu sein, doch je nachdem, welche seiner Richtungen wir betrachten, kann er auch extrem strukturiert sein. Und die japanische Gesellschaft mit ihrer Zen-Kultur, die ebenfalls als Gipfel der Spontaneität gilt, steht – sozial, architektonisch und in anderer Hinsicht – an der Spitze der am meisten durchstrukturierten Gesellschaften in der Welt. Sie kennt tausendfache Regeln für das tägliche Leben. Es sind gerade diese Strukturen, die Spontaneität, Offenheit und Kreativität möglich machen. So verhält es sich auch mit unserem Gebetsleben und seinen Wiederholungen, mit dem Jesusgebet oder dem Rosenkranz, mit den guten alten Liedern, die wir immer wieder singen, und den Bildern und Kunstwerken, die wir immer wieder betrachten. All das prägt und gestaltet unsere spirituelle Kreativität.

Ich komme zum Schluss: Ein weiterer Grund für die Erfüllung und die Bereicherung unseres geistlichen Leben durch die Schönheit der Kunst in Musik,

Architektur, Gesängen, Gewändern, Weihrauch, Dichtung und Predigt, ist die ungeheure Kraft, die in diesen Dingen liegt. Sie haben die Macht, uns in den Tiefen unserer Seele anzurühren. Die französisch-jüdische Religionsphilosophin Simone Weil hat wiederholt bemerkt, dass es zwei Dinge sind, die das menschliche Herz durchdringen; das eine ist das Leid, das andere die Schönheit. Und ich möchte mit der Bemerkung schließen, der Raum, in dem die Schönheit und die Kunst in uns wirken und in dem sie ihre Kraft entfalten, ist derselbe Raum, in dem sich unser geistliches Leben abspielt, d.h. unsere geistliche Verbindung mit Gott, mit dem Mitmenschen, mit uns selber und unserer Umgebung. Lassen sie uns gemeinsam neuen Mut aus der Kunst schöpfen als Zeichen für Gottes Triumph, für den Sieg, den er durch uns und durch unsere Kreativität erringt.<sup>8</sup>

### Literaturverzeichnis

- Archimandrite Zacharias, *Christ, Our Way and Our Life. A Presentation of the Theology of Archimandrite Sophrony*. Transl. From the Greek by Sister Magdalen. Waymart, Pennsylvania 2013.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York 1963.
- Porphyrios, *Wounded By Love. The Life and the Wisdom of Elder Porphyrios*. Limni 2005.
- Yannoulatos, Anastasios, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*. Yonkers, New York 2003.

---

<sup>8</sup> Aus dem Amerikanischen von, Oliver Dürr, Friedemann Lux, Heiko Krenz und Andreas Steingruber.



Konkretionen:

Wie können wir denn beten?





## Was heißt: Gott erhört Gebet?

*Christiane Tietz*

Dass Menschen beten, ist ein Faktum der Religionsgeschichte und ein Gegenstand der Religionsphänomenologie. *Wie* Menschen beten und *warum*, kann durch vergleichende Religionswissenschaft und Religionsphilosophie präzisiert werden. Doch wie Menschen beten *sollen* und *dürfen*: das rechte Beten also und die Bedingung seiner Möglichkeit, dies erst ist die eigentlich *theologische* Frage nach dem Gebet. Denn die Antwort auf diese Frage ist im pointierten Sinne Theologie, Reden von Gott als dem, der in seiner Person die Bedingung der Möglichkeit des Redens zu ihm ist und dem zu entsprechen rechtes Beten ausmacht. Im Gebet reden Menschen zu Gott in unterschiedlichen existenziellen Tonarten: in Dank und Lob, in Bitte und Klage. Anthropomorphe Bilder verwendend, erzählen die biblischen Texte davon, dass Gott das Reden der Menschen hört – und darauf antwortet. Sie beschreiben dieses Antworten Gottes insonderheit als *Erhörung* von Gebet. Dieser Beitrag will der Frage nachgehen, was das heißt: Gott erhört Gebet.

Die damit gewählte Leitfrage ist keine nachrangige. Vielmehr spitzt sie die theologische Frage nach dem Gebet auf ihren Kern zu, nämlich: Wie bestimmt Gott sich selbst als Gegenüber des Betenden? Die Antwort auf diese Frage entscheidet nicht nur über den Sinn des Betens. Sie präzisiert auch, was es um den Glauben und die christliche Existenz insgesamt ist. Gebet ist nämlich – mit Martin Luther gesprochen – der Pulsschlag christlicher Existenz: „[...] man [kann] keinen Christen [...] finden on beten so wenig als ein lebendigen menschen on den puls“. Gebet ist, um im Bild zu bleiben, Zeichen dafür, dass der Christ am Leben ist und – so wird zu zeigen sein – einen lebendigen Gott als Gegenüber hat. Sich im Folgenden auf die Frage der Gebetserhörung zu konzentrieren, impliziert: Diese Ausführungen haben es nicht mit allen Facetten des Betens zu tun. Sie beschränken sich vornehmlich auf das bittende und klagende Gebet, also auf dasjenige Gebet, das in besonderer Weise auf Erhörung aus ist. Dass man auch anders zu Gott redet – und dass man vor ihm schweigt –, wird im Folgenden folglich nicht bedacht. Noch eine weitere Einschränkung des umfangreichen Stoffes ist aus pragmatischen Gründen erforderlich: Das bittende und klagende Gebet wird hier nur in seiner vom einzelnen Individuum ausgehenden und um dieses selbst bekümmerten Gestalt untersucht. Sowohl die Form des Gemeindegebetes als auch die der Fürbitte muss im Großen und Ganzen beiseite gelassen werden.

Der Gedankengang folgt sechs Schritten, die nur zusammengefasst die Argumentationslinie des Beitrags ergeben: Zunächst soll eine erste Annäherung an das Thema anhand des, wie es genannt werden soll, „kindlich vertrauenden“ Verständnisses der Gebetserhörung erfolgen. Die Kritik an diesem wird im zweiten Schritt referiert. Im dritten Teil muss nicht zuletzt vom Christusgeschehen her Kritik an dieser Kritik geübt werden. Das Christusgeschehen ist es dann auch, das im vierten Abschnitt dazu anleitet, den primären Inhalt der Erhörung genauer zu bestimmen. Der fünfte Schritt stellt dar, wie diese Erhörung gerade im Bitten alltagsweltlich konkret wird. Und der sechste und letzte Teil diskutiert, ob es alltagsweltliche Gebetserhörungen gibt, die mehr sind als Ereignisse im Bitten selbst.

### Erster Schritt: „Bittet, so wird euch gegeben“

Von den zahlreichen biblischen Aussagen zur Gebetserhörung ist eine der radikalsten: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan. Jeder, der bittet, empfängt; und jeder, der sucht, der findet; und jeder, der anklopft, dem wird aufgetan.“ (Mt 7,7f)

In diesen wohl echten Jesus-Worten sichert Jesus mit einer „unbegrenzten und in ihrer Absolutheit geradezu kühnen Gewissheit“ dem Beter Erhörung seiner an Gott gerichteten Bitten zu. Die Auslegungsgeschichte dieses Textes ist das Ringen um die Frage, ob Jesus damit wirklich habe sagen wollen, dass *jede* Bitte erhört werde. Zahlreiche Einschränkungen wurden unternommen: Der Text beziehe sich nur auf geistliche Gaben oder nur auf das, was für den Menschen wahrhaft notwendig sei. Die Erhörung trete erst eschatologisch ein. Nichterfolgte Erhörung liege am Versagen des Beters. Derartige einschränkende Interpretationen reflektieren die spannungsreiche Differenz, in der die radikale Aussage Jesu zu unserer eigenen Lebenserfahrung steht. Überlegungen zur Frage, was es heißt, dass Gott Gebet erhört, können nur innerhalb dieser Spannung angestellt werden.

Wie der Zusammenhang in Mt 7 zeigt, ist Jesu Kühnheit Ausdruck des Vertrauens auf den himmlischen *Vater*, der dem, der ihn bittet, Gutes gibt. Ein Gebetsverständnis, in dem diese Haltung dominiert, kann als im besten Sinne des Wortes ‚*kindlich vertrauendes* Verständnis von Gebetserhörung‘ bezeichnet werden.

Für Martin Luther war es noch selbstverständlich: „verissimum et proprium nomen Dei est: Exauditor precum / der wahrhaftigste und wesentliche Name Gottes ist: Erhörer von Gebeten“. Anders als beispielsweise bei *Origenes*, für den Erhörung nur im Rahmen der Unveränderlichkeit des göttlichen

Willens zu konzipieren ist, impliziert für Luther die Zusage der Gebetserhörung, dass Gott seinen göttlichen Willen gemäß unserem Gebet ändern kann „et submittit suam voluntatem nostrae / und unterwirft seinen Willen dem unseren“. Durch das Gebet ist der Mensch „gottis mechtig“, so dass „gott thut was er [nämlich der Mensch] bittet vnd wil“. Nach dem Urteil des Religionsgeschichtlers Friedrich Heiler spricht sich in solchen Sätzen Luthers ein „geradezu [...] magische[s]“ Gebetsverständnis aus, bei dem der Mensch Gott wie durch einen Zauber seinem Wunsch unterwerfen und damit willenlos machen möchte. Doch ist Luthers Vorstellung von der Macht des Gebets mit dem Prädikat „magisch“ völlig verkannt. Das Gebet hat für Luther keine zauberhafte, Gott willenlos machende Wirkung. Es ist vielmehr der konkreteste Ausdruck dafür, dass der *Mensch* nicht willenlos gegenüber Gott ist.

Nach Luthers Überzeugung ist für das rechte Gebet die Gewissheit unverzichtbar, dass Gott das Gebet des Menschen erhört. Denn Gott bezeugt „mit seinem Wort [...], daß ihm unser Gebete herzlich wohl gefalle, dazu gewißlich erhöret und gewährt sein soll, auf daß wir's nicht verachten noch in Wind schlagen und auf ungewiß beten“. Wer nicht in der Gewissheit, erhört zu werden, betet, verstößt gegen nichts Geringeres als das erste Gebot, wer gar nicht erst betet, gegen das zweite. Erhörungs-gewissheit ist letztlich eine Konkretion des *Rechtfertigungsglaubens*. Denn in ihr drückt sich aus, dass Gott mit dem Menschen nicht aufgrund seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit umgeht, sondern aufgrund von Gottes eigener Zuwendung zum Menschen in seinem göttlichen Wort. Die Gewissheit hängt für Luther einerseits an Gottes *Gebot* an den Menschen, ihn zu bitten, und andererseits an Gottes *Verheißung*, den Menschen zu erhören. Dennoch soll der Mensch Gott keine genaueren Vorschriften über das *Wie* der Gebetserhörung machen: „[...] man sol got die nott furlegen ym gebet, doch nit yhm ein masz, weyse, tzil odder stat setzen, sondern ob er es besser odder anders wolle geben, dan wir gedencken, ym heym geben, dan wir offit nit wissen, was wir bitten“. Gott weiß besser als wir, was uns nützt. Er macht nicht immer, was wir wollen, wohl aber immer das, was uns tatsächlich nützlich ist: „[...] exauditis sic est definienda, non ut Deus semper faciat, quod nos optamus, sed ut faciat, quod nobis est utile / Erhörung ist so zu definieren, nicht dass Gott immer tut, was wir wünschen, sondern dass er tut, was uns nützlich ist.“ Insofern versteht Gott unsere Bitten besser, als wir sie selbst verstehen.

Gleichwohl weiß Luther um die bleibende Not des Menschen, also um die trotz allem bestehende Differenz zwischen Erhörungs-zusage und alltäglicher Erfahrung. Der Christ vermag im Glauben nur den ein oder anderen „Appetithappen“ der ganzheitlichen Erlösung wahrzunehmen. Erst im *Eschaton* wird die Erhörung unserer Gebete umfassend sichtbar und keine Trübsal mehr sein. In diesem Leben ist die Erhörung nur stückweise wahrzunehmen.

Zweiter Schritt:  
 „Keine Wechselwirkung zwischen Geschöpf und Schöpfer“ –  
 Kritik am kindlich vertrauenden Verständnis der Erhörung

Spätestens seit der Aufklärung wird ein Bitten Gottes, das in diesem kindlich vertrauenden Sinn auf Erhörung zielt, als des Menschen und Gottes unwürdig kritisiert. Ein Mensch, der um Erhörung bittet, macht sich schwächer und abhängiger, als er tatsächlich ist. Und ein Gott, der sich durch unsere Gebete bewegen ließe, wäre ein anthropomorpher und ebenso schwacher Gott.

Nach Immanuel Kant ist das kindlich vertrauensvolle Bitten sogar in fast allen Fällen ein Bitten „um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte“. Kant hat nur eine einzige Bitte gelten lassen, nämlich die Bitte darum, „ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden“. Nur diese auf Moralität gerichtete Bitte kann ihrer „Erhörlichkeit“ gewiss sein; denn sie weiß um die Übereinstimmung mit der Weisheit Gottes. Selbst für die Bitte um das tägliche Brot gilt Entsprechendes nicht, denn es könnte „mit der Weisheit Gottes [...] besser zusammenstimmen, [...], den Menschen; CT] an diesem Mangel sterben zu lassen“. Kant folgert: „Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten“. Die „Erhörung“ des „moralischen“ Gebetes aber wird für Kant schon durch das Bitten garantiert. Die Bitte, „ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden“, bringt nämlich, wenn sie denn ernsthaft formuliert wird, *in* diesem Bitten im Beter bereits das Erbetene, die moralische Gesinnung eben, hervor.

Ein Gebetsverständnis, welches wie das Luthers darauf hofft, dass Gott (wie auch immer, aber doch auf jeden Fall) all unsere Bitten erhört, wird auch von Friedrich Schleiermacher abgelehnt. In einer frühen Predigt über die Kraft des Gebetes, in so fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist hat Schleiermacher dies, fast noch ganz im Geist der Aufklärung argumentierend, ausgeführt. In besagter Predigt liest man, beten bedeute „[a]lle Gedanken von einiger Wichtigkeit, die in uns entstehen, mit dem Gedanken an Gott in Verbindung bringen“. Wenn wir alle unsere Gedanken von einiger Wichtigkeit mit Gott in Verbindung bringen dürfen, dann dürfen wir auch unsere wünschenden Gedanken, unsere „Wünsche [...], daß sich dies oder jenes ereignen, oder von uns [...] abgewendet werden möge“, mit dem Gedanken an Gott verbinden. Solches zu dürfen, ist Vorrecht der Kinder Gottes. Gleichwohl: Der „Endzweck des Gebetes“ liegt nicht darin, dass diese Wünsche erfüllt werden. Schleiermacher liest solches am Gebet Jesu ab, welches sich nach seinem Urteil vorzüglich für eine Klärung der Frage der Gebetserhörung eignet, da Jesus nachweislich alle Bedingungen erfüllt, die landläufig für die Erhörung von Gebet in Anschlag gebracht werden. Insofern gilt: „was sein Gebet nicht bewirken

konnte, das wird das unsrige auch nicht bewirken“. Schleiermacher betrachtet exemplarisch Jesu Gebet in Gethsemane (Mt 26,36–46). Im Garten Gethsemane hat Jesus gebetet, der Kelch des Leidens möge an ihm vorübergehen; insofern entsprach seine Bitte dem, was Menschen gewöhnlich erbitten: „einen ihren Wünschen angemessenen Ausgang“. Jesus hat dies zweifellos in wahrem Glauben und mit reinem Herzen erbeten – und dennoch ist der Kelch des Leidens nicht an ihm vorübergegangen. Daran wird für Schleiermacher deutlich: Unsere Wünsche ändern nicht den Plan Gottes für die Welt. Vielmehr gilt: „Wonach Euer Herz auch verlange, ehe wird Himmel und Erde vergehen, ehe die geringste Kleinigkeit von demjenigen sich ändert, was in dem Rathe des Höchsten beschlossen ist.“ Auch in der Glaubenslehre heißt es später ähnlich: Der Mensch kann durch sein Gebet keine „Einwirkung auf Gott ausüben [...], indem sein Wille und Ratschluß durch dasselbe gebeugt werde“; denn es gibt „kein Verhältnis der Wechselwirkung [...] zwischen Geschöpf und Schöpfer“. Jede andere Vorstellung ist eine magische. Schleiermacher ermahnt darum die Hörer seiner Predigt: Glaubte „ja nicht [...], daß um Eures Gebetes willen dasjenige geschehen werde, was Ihr bittet“. Das göttliche Wesen ist „unveränderlich“; in ihm kann „kein neuer Gedanke, kein neuer Entschluß entstehen [...], seitdem es zu sich selbst sprach: es ist alles gut, was ich gemacht habe“. Der Sinn der Verheißung „bittet, so wird euch gegeben“ – und damit die Wirkung des Gebetes – liegt für den jungen Schleiermacher nicht darin, dass das Erbetene eintritt. Er liegt vielmehr in der Wirkung des Gebetes in uns. Denn wenn wir im Bittgebet unsere Not vor Gott bringen, dann bewirkt dies in uns, dass wir unseren eigenen Wunsch in den alleinweisen und gütigen Willen Gottes einstimmen lassen. An Jesu Gebet in Gethsemane sei dies gut zu erkennen: Zwar beginne Jesus mit dem Wunsch, sein Leid möge von ihm abgewendet werden; aber dann füge er sich dem Willen Gottes: „[...] doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39). Wenn wir heute entsprechend in Gottes weisen Willen einstimmen, bekommen wir den erforderlichen Mut,<sup>1</sup> „uns unter allen Umständen so betragen [zu] können, wie es Jedem geziemt, welcher bedenkt, dass er unter den Augen und dem Schutze des Höchsten lebt und

<sup>1</sup> Dies geschieht, indem der Mensch dessen eingedenk wird, dass alles, was geschieht, auf „unsere Besserung“ abzielt. Damit wird unsere Aufmerksamkeit von Glück und Unglück weggelenkt und auf die Frage ausgerichtet, wie sich in dem Geschehenden unsere Gesinnung befestigen lässt. Wir werden dann erkennen, dass es dazu immer derselben Eigenschaften und Handlungen bedarf, die wir bereits in anderen Situationen erfolgreich benutzt haben. Aus dieser Einsicht entsteht ein Bewusstsein der eigenen Kraft und der Mut, den von Gott vorgezeichneten Weg zu beschreiten. Vgl. ebd. 174f.

handelt“<sup>2</sup>. Darin, im Hinführen zu dieser vertieften Gottesgewissheit, besteht die „Kraft des Gebetes“<sup>3</sup>.

Das von Schleiermacher in dieser Predigt entfaltete Gebetsverständnis hat vieles für sich. Dass das Gebet den Beter innerlich verändert, ihm Kraft und neuen Mut zum Leben gibt – das ist eine Erfahrung, die Betende immer wieder machen und die auch unter vielen heutigen Zeitgenossen kaum strittig sein dürfte. Indem Schleiermacher diese Erfahrung zur Geltung bringt, geht er über das Gebetsverständnis der Aufklärung einen entscheidenden Schritt hinaus. Denn wenn der Beter im Gebet der Gegenwart Gottes gewiss wird, ist das Gebet deutlich mehr als nur die Kantische Selbstermahnung des moralischen Subjekts.<sup>4</sup> Auch hat Schleiermacher Recht damit, den Gedanken abzulehnen, das Beten des Menschen könne den Ablauf der Welt so verändern, dass man ihm eine schlichte mechanistische Kausalität<sup>5</sup> – „weil ich gebetet habe, ist dies oder jenes geschehen“ – unterstellen könnte. Gott unterliegt in seiner Freiheit keinem Kausalmechanismus. Sein Wille kann selbst durch die eindringlichste Bitte nicht *gebeugt* werden.<sup>6</sup> Aber: Muss das auch bedeuten, dass Gott sich durch die Bitte des Menschen nicht *bewegen lässt*?

### Dritter Schritt: Gott lässt sich bewegen

Die biblischen Texte auf jeden Fall erzählen davon, dass Gott sich von menschlichen Bitten und menschlicher Not berühren und bewegen lässt. Sie zeigen einen Gott, der seinen Willen wandelt, weil ihm geplantes Unheil leidtut,<sup>7</sup> der bereit ist, „seine Entschlüsse zu ändern“<sup>8</sup>. Damit bringen sie zum Ausdruck: Der Mensch hat auf Gott keine kausale Wirkung, wohl aber gibt es eine beide Seiten bewegende Beziehung. Gerhard Ebeling hat den beschriebenen Zusammenhang treffend auf den Punkt gebracht: „Die Gottesbeziehung ist nicht eine physikalische Kausalitätsrelation [...], sondern eine sprachliche Persona-

<sup>2</sup> Ebd. 173.

<sup>3</sup> Umgekehrt ist der Glaube daran, dass unsere Bitten irgend etwas verändern könnten, „unserer Ruhe nachtheilig“; wir geraten dadurch, dass wir die „Erhörung als ein ausschließendes und untrügliches Kennzeichen des göttlichen Wohlgefallens ansehen“, „in die peinlichste Ungewißheit über unser Verhältniß gegen Gott“ ebd. 168. Man fragt sich dann beständig, ob das eigene Gebet „Gott angenehm oder misfällig gewesen ist“ ebd. 175.

<sup>4</sup> Vgl. Luibl, *Sprachgestalt*, 115ff.

<sup>5</sup> Vgl. gegen ein solches Kausalschema kritisch Ebeling, *Gebet*, 411.

<sup>6</sup> Vgl. Schleiermacher, *Kraft des Gebetes*, 173.

<sup>7</sup> Vgl. Jeremias, *Reue Gottes*, 112. Jahwe kämpft gegen sich selbst, gebietet seinem Zorn Einhalt. Vgl. ebd. 110. Und er fällt sich selbst in den zornigen Arm. Vgl. ebd. 59.

<sup>8</sup> Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 135 mit Verweis auf 2 Kön 20,1–11; Jer 18,5–11; Jona 3f.

litätsrelation.<sup>9</sup> Nicht zuletzt die Geschichte Jesu Christi zeigt, dass Gott sich von des Menschen Not und Elend bewegen lässt, und zwar so bewegen lässt, dass er sich selbst dem Leiden und dem Tod aussetzt.<sup>10</sup> Das klassische philosophische und eben auch von Schleiermacher geltend gemachte Dogma von der Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit Gottes kann deshalb für die christliche Gottesvorstellung nicht einfach übernommen werden. Es muss vielmehr modifiziert werden, ist es doch gerade Gottes Treue und Barmherzigkeit, die auch dem Sünder unverändert gilt und Gott sich für den Menschen hingeben lässt. Die Unveränderlichkeit des christlichen Gottes ist die Unveränderlichkeit seiner Treue und Barmherzigkeit.<sup>11</sup> Es ist diese Unveränderlichkeit seiner Treue, aufgrund deren sich Gott durch die Not des Menschen, auch durch die Not, die dieser bittend vor ihn bringt, bewegen lässt.<sup>12</sup>

Von der Einsicht her, dass Gottes Treue und also sein Heilswillen unveränderlich sind, kann Jesu Gebet in Gethsemane, auf das Schleiermacher rekurrierte, noch einmal in den Blick genommen werden. Jesu Ausruf „[...] doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39) muss nicht zwingend so verstanden werden, als sei damit die geforderte Haltung eines jeden Gebetes umschrieben.<sup>13</sup> Jesu Ausruf, der Kontext macht es deutlich, ist ein Einstim-

<sup>9</sup> Ebeling, *Gebet*, 422.

<sup>10</sup> Vgl. Jüngel, *Beten*, 402.

<sup>11</sup> Vgl. Jeremias, *Reue Gottes*, 119: „[...] Jahwes Wandelbarkeit gründet einzig in seiner Zuwendung zu seinem Volk, an das er sich gebunden hat.“ Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, 120: „Gott ist wohl unveränderlich, aber unveränderlich in seiner Lebendigkeit, in der Barmherzigkeit, in der er sich seines Geschöpfes annimmt! Und eben darin besteht seine Majestät, besteht die Herrlichkeit seiner Allmacht und Souveränität im Unterschied zu der Unbeweglichkeit eines höchsten Götzen: daß er dem Bitten seines Geschöpfes Raum geben kann in seinem Willen.“ Vgl. auch Mühlen, *Veränderlichkeit Gottes*, 22: „[...] die Unveränderlichkeit der Seiendheit Gottes ist [...] die Unveränderlichkeit der *Bundestreue* Gottes“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>12</sup> Dass der Mensch diesem Gott nichts befiehlt, sondern ihn eben *bittet*, zeigt die grundsätzliche Asymmetrie, die das Bittgebet bestimmt. Wer *bittet*, der räumt „dem Gebetenen dasjenige *Prae* ein, das denjenigen, den zu bitten Grund besteht, von dem Bittenden unterscheidet“ Jüngel, *Autorität*, 187. Wenn der Mensch Gott bittet, dann *hofft* er auf Gottes Einverständnis. Ebd. 188 – und weiß sich von diesem *freien Einverständnis* Gottes abhängig. Damit erweist sich die mögliche Sorge, das Bewegtwerden Gottes durch unsere Bitten stünde im Widerspruch zur Freiheit Gottes, als unbegründet.

<sup>13</sup> So aber Eilert Herms, der es ablehnt, dass der Wille Gottes mit dem Willen des Beters konform werden könne, weil sonst ja „Gott [...] dem Menschen zu Willen“ sei. Herms, *Beten*, 522. Stattdessen gehe es im christlichen Gebet immer um die „Konformität des Willens des Beters mit dem Willen Gottes“ ebd. Wer es „wagt, ein bestimmtes Gut für konkrete Menschen für sich oder andere – von Gott zu erbitten, kann dies in Konformität mit dem göttlichen Willen nur so tun, daß er diese Bitte unter den Vorbehalt stellt: Wenn dies der Wille Gottes ist“ ebd. 524f.



men in den *Heilswillen* Gottes, von welchem Gott, weil er seiner Barmherzigkeit treu bleiben will, unter keinen Umständen abweichen wird. In diesen unveränderlichen Heilswillen Gottes einzustimmen, ist für den Menschen unerlässlich. Doch nicht jedes menschliche Gebet hat es in diesem strengen Sinne mit dem fundamentalen Heilswillen Gottes zu tun. Gottes Heils- und Erlöserwillen ist tatsächlich unumstößlich. Das aber bedeutet nicht notwendig, dass Gott einen unumstößlichen Willen für alle noch so kleinen Ereignisse in dieser Welt hat. – *Was heißt: Gott erhört Gebet?* Eine erste Antwort kann versucht werden: *Der Satz „Gott erhört Gebet“ ist das Bekenntnis: Gott lässt sich durch unsere Bitten bewegen!*

#### Vierter Schritt: Jesus Christus als Erhörung der fundamentalen Gebete

Von der Geschichte Jesu Christi her, die eben als wesentlich für das christliche Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes herausgearbeitet wurde, hat Karl Barth auch die Frage nach dem *Inhalt* der Gebetserhörung beantwortet, und zwar so: Jesus Christus ist die Gebetserhörung schlechthin. Jesus Christus ist die „eine große *Erhörung* aller wirklichen, der legitimen und notwendig an Gott gerichteten Bitten“. Denn indem „Jesus Christus da ist, ist der Welt schon geholfen, ist Alles schon da, dessen die Kreatur und inmitten der ganzen Kreatur der Mensch bedürftig ist“<sup>14</sup>. In Jesus Christus, darin, „in seiner Gesellschaft [und Nähe] leben“ zu dürfen, findet der Mensch alle seine Bedürfnisse gestillt und alle seine Nöte behoben.<sup>15</sup> Nun ist die Behauptung wohl ein wenig zu weitgehend, in Jesus Christus finde der Mensch *alle* seine Bedürfnisse gestillt und alle seine Nöte behoben. Der in der Welt lebende Christ hat auch Bedürfnisse, die in Christus nicht gestillt sind,<sup>16</sup> und sei es nur (aber was heißt hier nur?) der – wohl nicht allein von Dietrich Bonhoeffer ausdrücklich respektierte – Wunsch, in den Armen des eigenen Mannes, der eigenen Frau zu liegen.<sup>17</sup> Gleichwohl macht Barth zu Recht deutlich: Die fundamentalen Bitten des Menschen, d.h. die sein existentielles Fundament betreffenden Sehnsüchte nach Anerkennung und Annahme, nach Zusammensein mit Gott, sind in Je-

<sup>14</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 307. Vgl. auch Fuchs, *Jesus und der Glaube*, 257: „[...] in Jesu Namen [ist uns] seit Ostern gesagt [...], daß Gott erhört hat.“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>15</sup> Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 309.

<sup>16</sup> Das weiß Barth selbst auch. Jesus Christus ist die „eine große Gabe alles dessen, was der Mensch nötig, und zwar in der Weise nötig hat, daß er es nur [!] von Gott empfangen, daß nur Gott es ihm geben kann“ ebd. 307. Deshalb ist in Jesus Christus die Erhörung der „*notwendig an Gott gerichteten Bitten*“ gegeben. Ebd. (Eigene Hervorhebung).

<sup>17</sup> Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 244.

sus Christus erhört. Die notwendig *an Gott* gerichteten Bitten, d.h. diejenigen, für die Gott allein der Adressat sein kann, auf die hat Gott bereits geantwortet. Dann aber kann formuliert werden: *Der Satz „Gott erhört Gebet“ besagt weiter: Gott hat sich so bewegen lassen, dass er in Jesus Christus unsere fundamentalen Bitten bereits erhört hat.*

### Fünfter Schritt: Alltagsweltliche Konkretion der fundamentalen Gebeterhörnung

Die fundamentale Gebeterhörnung in Jesus Christus will in der Lebenswirklichkeit des Menschen ankommen.<sup>18</sup> Derartiges geschieht insbesondere, wenn der Mensch sich bittend an Gott wendet.<sup>19</sup> Denn in dieser bewussten Hinwendung zu Gott öffnet sich der Mensch dafür, dass die fundamentale Gebeterhörnung ihn in seiner konkreten, gegenwärtigen Lage betreffen möge. Indem der Mensch sich bittend an Gott wendet, öffnet er sich dafür, dass die Zusage Gottes, bei ihm zu sein, für ihn situativ konkret wird. Insbesondere *so* kommt Gottes Wirklichkeit in des Menschen alltäglicher Lebenswelt zur Wirkung. Dieses Bestimmtwerden von Christi Gegenwart vollzieht sich *im Bitten* selbst. Der Beter versteht sich fortan von Gottes Wirklichkeit her. Dabei kann das sich von Gott her Verstehen durch ein Gewahrwerden von Gottes konkreter Nähe begleitet werden, muss es aber nicht. In beiden Fällen wird die Erhörnung der fundamentalen Bitten für den Menschen konkret, sie wird konkret-situative Erhörnung. Davon zu reden, dass hier *Gott erhört* und nicht nur im Beten *etwas geschieht*, erscheint angemessen, weil eine solche wirksame Vergegenwärtigung Gottes als das Wirken des *heiligen Geistes* verstanden werden kann.<sup>20</sup> *Der Satz „Gott erhört Gebet“ heißt also überdies: Gottes fundamentale Gebeterhörnung kann im Gebet durch das Wirken des heiligen Geistes situativ konkrete Gegenwart werden.*

Oben wurde deutlich: Auch Schleiermacher ist es um Vergegenwärtigung Gottes zu tun. Die spezifische Differenz zwischen seinem Ansatz und den hier vorgetragenen Überlegungen besteht darin, dass es dem jungen Schleiermacher um eine Vergegenwärtigung des in allen Hinsichten unveränderlichen, wenn auch guten Willen Gottes geht. Hier dagegen wird vorgeschlagen, die Vergegenwärtigung stärker auf die Treue Gottes auszurichten, aufgrund deren

<sup>18</sup> Vgl. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 310.

<sup>19</sup> Vgl. ebd.: Die christliche Bitte ist nichts anderes als das „Nehmen und Empfangen“ der in Christus bereits geschehenen Erhörnung.

<sup>20</sup> Vgl. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 118: „Die primäre Gabe des heiligen Geistes [ist] die Gegenwart Gottes beim Menschen.“

sich Gott durch die Not des Menschen *bewegen* lässt, vor allem: in Jesus Christus hat bewegen lassen. Das zugrundeliegende Gottesverständnis ist mithin ein anderes. Dies wird im abschließenden Teil besonders deutlich werden, dem wohl schwierigsten Punkt beim Thema Gebetserhörung.

### Sechster Schritt: Bitten um Gottes wahrnehmbare Fürsorge jenseits des Betens

Viele Menschen, die bitten, erwarten vom Gebet nicht nur eine *im Bitten* selbst sich einstellende Erhörung. Sie gehen davon aus, dass ihr Bitten eine Bedeutung hat nicht nur *in* der Situation des Betens, sondern auch *für* die Situation, in der gebetet wird, also für die *Umstände jenseits des Betens*. Eine theologische Auseinandersetzung mit diesem Phänomen ist nicht einfach. Auf der einen Seite lösen derartige Bitten (aber auch entsprechende Dankgebete) das beklemmende Gefühl aus, Gott werde dadurch sichtbar und vorfindlich gemacht und sein Handeln mit einer innerweltlichen Gegebenheit unkritisch identifiziert. Auf der anderen Seite scheint es unangebracht, solche ernsthaften Lebensäußerungen mit dem Vorwurf des ‚Kindischen‘ und ‚Naiven‘ einfach abzutun. Umso mehr ist hier dogmatische Urteilskraft gefragt – wenn es denn Sinn macht, von so etwas wie ‚rechtem Beten‘ zu sprechen.

Auch wenn der Mensch im Gebet Gott alles sagen darf, was ihn bewegt, sollte in seinem Bitten doch auch zum Ausdruck kommen, *wer* der Gebetene ist.<sup>21</sup> Will sagen: Nur dann ist eine Bitte *im Glauben* gebetet, wenn sich am Inhalt der Bitte zeigt, an wen ich glaube. Noch einmal christlich gewendet: Nur dann ist eine Bitte im christlichen Glauben gebetet, wenn das Erbetene Gottes Selbsterschließung in Jesus Christus nicht widerspricht. Mit dieser Differenzierung ist keine dem Beten vorgeschaltete Schere im Kopf gemeint, vielmehr etwas, was sich *im* Beten, *in* der Vergegenwärtigung des Adressaten, durchsetzt. Gott hat sich in Jesus Christus als der erschlossen, der in ihm sein dem Menschen zugute kommendes Reich aufgerichtet hat und eschatologisch vollenden will. Gerade in der Perspektive dieses für den Menschen heilvollen Reiches Gottes aber darf der Glaube „von Gott das Entstehen für *dieses* Dasein [...] erwarten“ und „gibt es keine Beruhigung bei einer von Leid und

<sup>21</sup> Interessanterweise ergänzt Barth seine vorhin erwähnte christozentrische Behauptung, alle wesentlichen Bitten des Menschen seien bereits in Jesus Christus erfüllt. Er gesteht nämlich zu, dass zu dem Bitten des Menschen inhaltlich auch das gehören darf, „was der Christ *persönlich* auf der ganzen Linie, *seelisch* und *leiblich* und mit Inbegriff des Seins, Ergehens und Verhaltens seiner näheren und fernerer Umgebung und seines Verhältnisses zu ihr, braucht“. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 318 (2. und 3. Hervorhebung von mir).

Elend gequälten Welt“<sup>22</sup>. Um den missverständlichen Ausdruck „Vorsehung“ zu vermeiden, der suggeriert, Gott habe einen genauen Plan für jedes kleinste Ereignis, mag es besser sein, ein derartiges nicht-eschatologisches, dem Menschen zugute kommendes gegenwärtiges Handeln als Gottes „Fürsorge“<sup>23</sup> zu bezeichnen. Um sie zu bitten, erweist sich von Gottes Selbsterschließung her als legitim. Wie diese Fürsorge genau beschaffen ist, kann von der göttlichen Selbsterschließung her entfaltet werden: Weil Gott sich als *persönlicher* Gott und nicht als unpersönliches Prinzip zu erkennen gibt, hat Gottes Fürsorge weder die Gestalt eines verhängten Schicksals, dem man nicht entkommen kann, noch die Gestalt des absichtslosen Zufalls, bei dem ein Geschehen so gut wie ein anderes ist. Weil Gott sich in seiner Selbstoffenbarung als zum *Heil* des Menschen *leidender* Gott zeigt, richtet sich Gottes Fürsorge nicht schlicht auf irdischen Erfolg des Menschen, sondern auf das, was für den Menschen heilvoll ist und ihm ermöglicht, menschlich zu leben. Und schließlich hat es Gottes Fürsorge, das wird an seiner Selbstoffenbarung als *heiliger Geist* sichtbar, mit dem zu tun, was Menschen in Liebe und Gemeinschaft leben lässt. Dass sich im Gebet die Gewissheit von Gottes konkreter Gegenwart einstellt, ist *eine* Gestalt dieser Fürsorge. Jetzt aber interessiert die Bitte um eine andere Form dieser Fürsorge, eben die Bitte für Umstände *jenseits* des Betens.

Im Gebet für Umstände jenseits des Betens bittet der Mensch letztlich darum, Gottes Fürsorge an konkreten Ereignissen *wahrnehmen* zu können. Er bittet darum, „daß Gott ihm sein Handeln *zeige*“<sup>24</sup>. Und er formuliert gegenüber Gott, *wie* er meint in einer bestimmten Situation Gottes Fürsorge wahrnehmen zu können. Sein Wissen darum, dass Gott sich bewegen lässt, gibt ihm dazu die nötige Freiheit.

Wann kann man sagen, ein solches Gebet sei erhört? Nicht dann, wenn genau das Formulierte Wirklichkeit wird. Vielmehr kann der Glaubende immer dann sagen: Gott hat mein Gebet erhört, wenn er *an* der von ihm vor Gott gebrachten Situation Gottes *Fürsorge wahrnehmen*, und zwar in *irgendeiner* Weise wahrnehmen kann. Wenn der Beter davon redet, dass Gott sein Gebet erhört hat, dann besagt dies, dass er in einer Situation, in der er vorher nur Zufall, Schicksal oder gar einen ihn im Stich lassenden Gott meinte wahrnehmen zu müssen, jetzt der Fürsorge Gottes *gewahr werden* kann.

<sup>22</sup> Krötke, *Gottes Fürsorge*, 82 (Eigene Hervorhebung).

<sup>23</sup> Ebd. 90. Krötke entscheidet sich für diesen Ausdruck, weil der Ausdruck der Vorsehung „mißverständlich [...] und belastet [...]“ ist. Ebd.

<sup>24</sup> Bultmann, *Jesus*, 172 (Eigene Hervorhebung). Bultmann begründet dies damit, dass „*im Bittgebet der Allmachtsgedanke aufgehoben*“ wird, was nichts anderes zeigt, als „daß der Allmachtsgedanke als allgemeine Wahrheit, als theoretische Betrachtungsweise nicht in die Gottesanschauung Jesu hineingeht“ ebd. 171.

*Der Satz „Gott erhört Gebet“, oder, jetzt genauer: „Gott hat mein Gebet erhört“ heißt also schließlich: Der Beter kann an einer Situation, an einem Geschehen, für das er gebetet hat, Gottes Fürsorge wahrnehmen.*

Damit kann völlig offen bleiben, ob das Ereignis, in dem der Beter Gottes Fürsorge wahrnimmt, auch ohne sein Gebet in dieser Weise eingetreten wäre. Der Religionsphilosoph Vincent Brümmer hat umgekehrt behauptet, dass gerade darin die Pointe der Gebetserhörung liege. Gebetserhörung heiße: Gott bewirkt Ereignisse, „die ohne unsere Gebete nicht geschehen wären“<sup>25</sup>. Das Gebet sei dann „notwendige Bedingung“ „für das Geschehen des Ereignisses“<sup>26</sup>. Brümmers Konzept aber impliziert, dass der Beter erschließen kann, was Gott tun würde, wenn das Gebet ausbliebe. Andernfalls könnte man das Gebet nicht als notwendige Bedingung ausmachen und also auch nicht von Gebetserhörung sprechen. Solches Wissen ist aber in der Regel nicht der Fall. Das Gebet um die Heilung eines kranken Kindes ist nicht Ausdruck eines Wissens, nämlich des Wissens darum, dass Gott ohne dieses Gebet das Kind sterben lassen würde. Das Gebet um Heilung des kranken Kindes ist vielmehr Ausdruck einer Angst und Sorge und einer Hoffnung. Zu sagen: „Gott hat mein Gebet erhört“ ist keine Aussage darüber, dass sich durch das Gebet auf der Ebene des Willens und Wirkens Gottes eine Veränderung vollzogen hat (*ob* sich hier wirklich eine Veränderung vollzogen hat – diese Frage kann der, welcher Gottes Fürsorge nun wahrnimmt, im wahrsten Sinne des Wortes *getrost* offenlassen)<sup>27</sup>. Insofern macht das Bekenntnis „Gott hat mein Gebet erhört“ auch keine Aussage über ein miraculöses Durchbrechen der Zusammenhänge dieser Welt.<sup>28</sup> Der Satz „Gott hat mein Gebet erhört“ beschreibt eine Veränderung auf der Ebene des Wahrnehmens des Menschen. Es ver-

<sup>25</sup> Brümmer, *Beten*, 59.

<sup>26</sup> Ebd. 61.

<sup>27</sup> Insofern wird hier in gleicher Weise die Enthaltung geübt, aber auch der Gottesbezug reklamiert, wie es Michael Beintker gefordert hat. Beintker, *Frage nach Gottes Wirken*, 446: Wir müssen „uns jedes Versuchs zu geschichtstheologischen Lauschangriffen auf Gottes verborgenes Wirken in geschichtlichen Ereignisfolgen [...] enthalten“, können aber gleichzeitig „grundsätzlich nicht darauf verzichten, den Gottesbezug alles Wirklichen für die Geschichte der Menschheit zu reklamieren“.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Menke, *Gott*, 43: „Wer behauptet, ein Wunder sei dadurch definiert, daß die Naturgesetze durchbrochen werden, geht einem Weltbild auf den Leim, das dem biblischen Schöpfungsgedanken diametral widerspricht. Denn wenn Gott nur dann in der Welt da ist, wenn er die Naturgesetze durchbricht, dann ist die Welt offenbar ein geschlossener Kausalzusammenhang, der für Gott nur dann Platz läßt, wenn der sich in diesen Kausalzusammenhang hineindrängt.“

schiebt sich etwas in der Situationshermeneutik<sup>29</sup> des Menschen, der nun im Glauben Gottes Fürsorge sehen kann.<sup>30</sup>

Dass das Gebet notwendig für das Geschehen eines Ereignisses ist, kann mithin nicht behauptet werden. Wohl aber ist das Gebet notwendig in dem Sinne, dass ein Geschehen nur dann als Gebetserhörung, und das heißt als Antwort Gottes auf die vor ihn gebrachte Not, wahrgenommen werden kann, wenn in dieser Situation gebetet wurde. Allerdings wird der Beter nicht an jeder Situation, für die er gebetet hat, Gottes Fürsorge auch wahrnehmen können. Das bedeutet aber doch wohl, dass man sagen müssen wird: *Diese Gebete werden nicht immer erhört*. Der Beter allerdings darf diese Nicht-Erhörung, dieses Nicht-wahrnehmen Können Gott klagen und damit erneut in die „Personalitätsrelation“ einbringen.<sup>31</sup> In diesem *Klagen* kann ihm die Nähe Gottes auch in dieser Situation gegenwärtig werden – so dass er von der Situation des nicht erhörten Gebetes zurückverwiesen wird auf die Gebetserhörung in Jesus Christus, also darauf, dass Gott des Menschen fundamentales Beten – und zwar das eines jeden – bereits erhört *hat*. Dass die Erhörung der Bitte um ein Wahrnehmen der Fürsorge Gottes nicht als Zeichen eines speziellen Wohlgefallens Gottes am Beter und Nicht-Erhörung nicht als ein Zeichen des Missfallens Gottes verstanden werden darf, braucht wohl kaum eigens herausgestellt zu werden. Denn das Wohlgefallen Gottes zeigt sich nicht darin. Es zeigt sich darin, dass Gott am Menschen allein um Christi willen Gefallen gefunden hat. Es zeigt sich in der fundamentalen Gebetserhörung in Jesus Christus.

Obwohl die Bitte um Gottes wahrnehmbare Fürsorge jenseits des Betens am Ende dieses Beitrages erörtert wurde, stellt sie nicht die höchste Form des christlichen Bittgebets dar. Der „kindlich vertrauende“ Martin Luther wusste das genau. Er berichtet in einer Tischrede davon, dass er, seine Frau und Phi-

<sup>29</sup> Meiner Formulierung der Verschiebung in der „Situationshermeneutik“ stimmen zu von Sass, *Gott*, 334; Böttigheimer, *Gott*, 290; in der Sache auch Leuenberger, Art. *Gebet / Beten* (AT), 17.

<sup>30</sup> Gebetserhörung in diesem Sinne, also ein Wahrnehmen der liebenden Fürsorge Gottes ist nicht direkt, sondern grundsätzlich nur *im Glauben* möglich, weil von der Gestalt der liebenden Fürsorge Gottes nur der Glaube weiß. Sie kann „nicht beobachtet, sondern nur *berichtet* werden“ (Wissmann, Art. *Erfahrung I* [TRE], 84). Das aber bedeutet: Aus Gebetserhörungen kann – entgegen den zahlreichen Versuchen fundamentalistischer Gruppen, sogenannte „Wunder“ als Beweis für die Existenz Gottes zu reklamieren – nicht auf die Existenz Gottes zurückgeschlossen werden, weil bei einem solchen Schluss notwendig vom Glauben abgesehen wird. Vgl. zum Beispiel Geppert, Geheimnis der Gebetserhörung, der mit seiner Studie versucht, „Gebetserhörungen als unwiderlegbare Tatsache nachzuweisen“ und damit den „einzig mögliche[n] und allein zwingende[n] Gottesbeweis“ zu führen (aaO 9). Zu solchen Versuchen vgl. Ostrander, *Proving the Living God*, 69–89.

<sup>31</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Ralph Kunz in diesem Band, S xx–xy.

lipp Melanchthon todkrank waren – und nach Gebet gesund geworden sind. Doch er fügt hinzu: Die Befreiung von Krankheit und körperlichen Gefahren sind „schlechte Miracula“; sie haben nur Bedeutung für die Schwachen im Glauben. Die viel größeren Wunder sind, „dass unser Herr Gott alle Tag in der Kirchen täuft, Sacrament des Altars reicht, absolviret und befreit von der Sünde, vom Tod und ewiger Verdammnis“<sup>32</sup>. Es sind diese Wunder, diese Gebetserhörungen, von denen der Christenmensch lebt.<sup>33</sup>

## Literaturverzeichnis

- Barth, Hans-Martin, *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*. München 1981.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/3. Zollikon-Zürich 1950.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/4. Zollikon-Zürich 1951.
- Bayer, Oswald, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen <sup>3</sup>2007.
- Beintker, Michael, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*. In: ZThK 90 (1993), 442–461.
- Berger, Klaus, Art. *Gebet III. Neues Testament*. In: TRE 20, 47–60.

<sup>32</sup> Luther, WA.TR 6, Nr. 6751.

<sup>33</sup> Mein Aufsatz ist so aufgebaut, dass die Schritte III. bis VI. im Zusammenhang gelesen werden müssen. Weder behaupte ich, dass Gott unberührt bleibt – so der Vorwurf von Thomas, *Affizierbarkeit Gottes*, 164, Anm. 42; Teil III sagt genau das aus. Noch behaupte ich, dass Gott sich nicht wandelt (vgl. ebd.), sondern lasse dies offen (siehe Teil VI, Druckseitenangabe). – Das hat Hartmut von Sass gesehen, wenn er in der Diskussion meines „nachtheistische[n] Rettungsversuch[es]“ betont: „Tietzens Grundanliegen besteht [...] darin, die Dimension des durch das Gebet berührten Gottes (und eben nicht nur die Veränderung auf Seiten des Beters) mit zu bedenken“. Von Sass, *Gott*, 317; 320. Weil ich aber, was von Sass als „beklagenswerte Imaginationslosigkeit“ (ebd. 322) kritisiert, an einer personalen Gottesvorstellung festhalten will, geht mir von Sass’ Umschreibung, bei mir gebe es eine „Umstellung von der Täterschaft als Handlung hin zur Täterschaft als Verstehen“ (ebd., 321; eigene Hervorhebung), zu weit. Von Sass will in seinem Entwurf „die hermeneutische Umstellung vom *betenden Handeln mit Gott* zum *betenden Verstehen durch Gott*“ konsequent durchführen. Er sieht richtig, dass ich hier nicht mitgehen würde. Denn die in meinen Überlegungen behauptete Veränderung in der Situationshermeneutik besagt, dass man „nun im Glauben Gottes Fürsorge sehen kann“ (siehe Druckseitenangabe), also ein dem Menschen zugutekommendes Handeln des personalen Gottes. – Auch Christoph Böttigheimer unterschlägt den Zusammenhang der Teile des Aufsatzes, wenn er kritisiert, ich übersähe, dass nicht jede Bitte an Gott die Wahrnehmung verändert und außerdem eine Bitte nicht selten auf reale Veränderung abzielt. Vgl. Böttigheimer, *Sinn(losigkeit) des Bittgebets*, 104; beides wird von mir behauptet (siehe Druckseitenangabe).

- Bernhardt, Reinhold, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorhersehung*. Gütersloh 1999.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (= DBW 8). Hg. von Christian Gremmels / Eberhard Bethge / Renate Bethge. Gütersloh 1998.
- Böttigheimer, Christoph, *Sinn(losigkeit) des Bittgebets. Auf der Suche nach einer rationalen Verantwortung*. Freiburg i.Br. 2018.
- , *Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft*. Freiburg i.Br. 2013.
- Brümmer, Vincent, *Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung* (= MThSt 19). Marburg 1985.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus* (= Die Unsterblichen 1). Berlin 1929.
- Cullmann, Oscar, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*. Tübingen <sup>2</sup>1997.
- D'Holbach, Paul Henri Thiry, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt* (= stw 259). Frankfurt a.M. 1978.
- Ebeling, Gerhard, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3: Der Glaube an Gott, den Vollender der Welt*. Tübingen 1982.
- , *Das Gebet*. In: Ders., *Wort und Glaube, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*. Tübingen 1975, 405–427.
- Fuchs, Ernst, *Jesus und der Glaube*. In: Ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*. Tübingen <sup>2</sup>1965, 238–257.
- Geppert, Walter, *Geheimnis der Gebetserhörung. Eine Herausforderung an den Atheismus*. Tübingen 1980.
- Gerdes, Hayo, *Einleitung des Herausgebers* (zu: Predigten. 1801). In: Schleiermacher, Friedrich, *Kleine Schriften und Predigten, Bd. 1: 1800–1820*. Hg. von Hayo Gerdes / Emanuel Hirsch. Berlin 1970, 159–163.
- Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München <sup>4</sup>1921.
- Hermes, Eilert, *Was geschieht, wenn Christen beten?* In: Ders., *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*. Tübingen 1992, 517–531.
- Jeremias, Jörg, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (= BThSt 31). Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1997.
- Jüngel, Eberhard, *Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie*. In: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (= BEvTh 61). München <sup>2</sup>1988, 179–188.
- , *Was heißt beten?* In: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III* (= BEvTh 107). München 1990, 397–405.



- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Ders., *Werke in sechs Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 4 [1956]. Darmstadt 2005, 645–879.
- Krötke, Wolf, *Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegungen zur Bedeutung der Vorsehungslehre*. In: Ders., *Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze* (= BEvTh 94). München 1985, 82–94.
- Leuenberger, Martin, Art. *Gebet / Beten* (AT). In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wiblex.de](http://www.wiblex.de)).
- Luibl, Hans Jürgen, *Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit* (= HUTH 30). Tübingen 1993.
- Luther, Martin, *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien*, 1519. In: WA 2, 80–130.
- , *Das XIV. und XV. Capitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt*, 1537. In: WA 45, 465–733.
- , *Das XVI. Capitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt*, 1539. In: WA 46, 1–111.
- , *Fastenpostille*, 1525. In: WA 17/II, 1–247.
- , *Großer Katechismus*, 1529. In: BSLK, 545–733.
- , *In XV Psalmos graduum*, 1532/33 [1540]. In: WA 40/III, 9–475.
- , *Tischreden*, Bd. 6 (= WA.TR 6).
- , *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520. In: WA 7, 20–38.
- , *Von den guten Werken*, 1520. In: WA 6, 202–276.
- , *Vorlesungen über 1. Mose*, 1535–45, Kap. 1–17. In: WA 42, 1–673.
- , *Vorlesungen über 1. Mose*, 1535–45, Kap. 18–30. In: WA 43, 1–695.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7* (= EKK I/1). Göttingen <sup>5</sup>2002.
- , *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 4: Mt 26–28* (= EKK I/4). Zürich <sup>5</sup>2002.
- Menke, Karl-Heinz, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 2000.
- Mössinger, Richard, *Zur Lehre des christlichen Gebets. Gedanken über ein vernachlässigtes Thema evangelischer Theologie* (= FSÖTh 53). Göttingen 1986.
- Mühlen, Heribert, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*. Münster 1969.
- Origenes, *Matthäuserklärung* (= Werke XII/1 = GCS 41/1). Hg. von Erich Klostermann. Berlin 1941.
- , *Buch V–VIII gegen Celsos* (= Werke II = GCS 3). *Die Schrift vom Gebet*. Hg. von Paul Koetschau. Berlin 1899.
- Ostmeier, Karl-Heinrich, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (= WUNT 197). Tübingen 2006.
- Ostrander, Richard, *Proving the Living God. Answered Prayer as a Modern Fundamentalist Apologetic*. In: *fides et historia* 3/28 (1996), 69–89.

- Sass, Hartmut von, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie* (= HUT 62). Tübingen 2013.
- Schleiermacher, Friedrich, *Die Kraft des Gebetes, in so fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet ist*. In: Ders., *Kleine Schriften und Predigten*. Bd. 1: 1800–1820. Hg. von Hayo Gerdes / Emanuel Hirsch. Berlin 1970, 167–178.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Nach der zweiten Auflage hg. von Martin Redeker. 2 Bde. Berlin <sup>7</sup>1960.
- Thomas, Günter, *Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze*. In: Ders., *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Leipzig 2019, 149–170.
- Von Campenhausen, Hans, *Gebetserhörung in den überlieferten Jesusworten und in der Reflexion des Johannes*. In: KuD 23 (1977), 157–171.
- Wertelius, Gunnar, *Oratio Continua. Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers* (STL 32). Lund 1970.
- Wissmann, Hans, Art. *Erfahrung I. Religionsgeschichtlich*. In: TRE 10, 83–89.

## Im Rhythmus der Zeit Persönliches Beten mit dem Kirchenjahr

*Stephan Wahle*

Im Jahr 2018 wurde das Ehepaar Aleida und Jan Assmann für ihre vielfältigen Studien zur Erinnerungskultur mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Damit sollte nicht nur das Lebenswerk von zwei verdienten Wissenschaftlern gewürdigt werden; die Ehrung galt auch als politischer Zwischenruf, kommt sie doch zu einem Zeitpunkt, in der ein „neues Unbehagen“ und eine Kritik an den eingeübten Formen des Erinnerns und Gedenkens in Europa immer stärker geäußert wird.<sup>1</sup> Derzeit ereignet sich in allen europäischen Ländern ein Generationswechsel im Umgang mit Geschichte einschließlich der damit verbundenen Werte, Emotionen und Handlungsmuster. Welche Rolle werden Erinnerung und Gedächtnis fortan in unseren Gesellschaften spielen? Sollte der Blick nicht vielmehr in die Zukunft gerichtet sein, angesichts der globalen Flüchtlingsbewegungen, des bedrängenden Klimawandels, der knapper werdenden Ressourcen, angesichts einer Pandemie mit nie dagewesenem Ausmaß?

Zukunftsfragen und Erinnerungskultur sind nicht gegeneinander auszuspielen. Erinnern ist grundlegend ein dynamischer Prozess, der von den äußeren Kontexten geprägt und permanent verändert wird, der von den jeweiligen Menschen in ihrem „Heute“ getragen sein will und zum Handeln drängt. Ohne Resonanz auf die eigene Lebenswelt wird Erinnerung schnell zur lästigen Pflicht und wirkungslosen Routine. Dies gilt gleichermaßen für den Glauben und das Gebet, für die Feier des Gottesdienstes und speziell für die Feste des Kirchenjahres.

Von christlichen Feiertagen wie Ostern, Pfingsten oder Fronleichnam geht bekanntlich nur noch ein marginaler Einfluss auf die Lebenswelt aus, das Kirchenjahr wird kaum noch als ein lebensbegleitender Rhythmus wahrgenommen.<sup>2</sup> Der Kulturbeauftragte der EKD, Johann Hinrich Claussen, urteilt: „Die Grenzen zwischen Fest- und Alltag, Ruhe und Arbeit, Verzicht und Genuss haben sich weitgehend aufgelöst.“<sup>3</sup> Der christliche Festtag und mit ihm die „großen Erzählungen“ (Jean-François Lyotard) und Erinnerungen des christ-

---

<sup>1</sup> Vgl. Assmann, *Unbehagen an der Erinnerungskultur*, passim; Dies., *Erinnerungsräume*, passim; Assmann, *Gedächtnis*, passim.

<sup>2</sup> Vgl. Fechtner, *Rhythmus des Kirchenjahres*, passim; Kranemann / Sternberg, *Fest*, passim.

<sup>3</sup> Vgl. die epd-Meldung *Bedeutung von Feiertagen schwindet*, im Netz unter: <https://www.evangelsch.de/inhalte/155917/16-04-2019/feiertage-bedeutung-schwindet> (online eingesehen am 14.09.2020)

lichen Glaubens haben ihre Bedeutung als Sinnressource scheinbar verloren, nur für Weihnachten kann die Funktion einer echten Schwelle im Jahresverlauf noch diagnostiziert werden.<sup>4</sup> Wie kann daher das Kirchenjahr ein persönliches Beten fördern? Worin liegen die Chancen und der Mehrwert der kleinen und großen Feste und damit der kleinen und großen Geschichten christlicher Erinnerungskultur für das je eigene Gebetsleben? Wie kann der Rhythmus des Kirchenjahres die Wahrnehmung und Gestaltung von Zeit prägen und für den Menschen zu einer religiösen Erfahrung werden lassen?

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als ein Plädoyer für eine liturgische Erinnerungskultur, die im Mitfeiern und Mitbeten der christlichen Feste ein spirituelles Angebot für ein bewusstes Zeiterleben und Zeitgestalten sein kann.<sup>5</sup>

### Das Kirchenjahr als kulturelles Gedächtnis des Volkes Gottes und der Sonntag als „Ur-Feiertag“

Christliche Feste und Feiern sind – wie auch die jüdischen – wesentlich zeitliche Ausdrucksformen ritueller Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes in der Geschichte. „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ – der Anamnesebefehl des Neuen Testaments (1 Kor 11,24f.; Lk 22,19), der das zentrale alttestamentlich-jüdische Erinnerungsgebot aufgreift und in christologischer Rezeption weiterträgt, bringt wie kaum ein anderes neutestamentliches Schriftwort den Inhalt des christlichen Gottesdienstes und damit der liturgischen Festfeier auf den Punkt.<sup>6</sup>

Die ersten an Jesus als den Christus Glaubenden versammelten sich nicht zum Zwecke von Bittstellungen, Opferungen oder Beschwörungen am Sonntag zum Gottesdienst, sondern um an Jesus als den Christus zu denken, von ihm zu erzählen, im Gedächtnis an die Begegnungen mit dem Auferstandenen Mahl zu halten und so der Hoffnung auf seine nahe Wiederkunft lebhaften Ausdruck zu verleihen – in der Glaubensgewissheit, dass im Ritual der auferstandene Gekreuzigte selbst seiner Verheißung treu bleibt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Mt 18,20) Das in allen Religionen und Kulturen auf unterschiedliche Weise ausgeprägte kulturelle Gedächtnis mit seinem Rückgriff auf die Denkwürdigkeiten der eigenen Überlieferung lässt so – in der Feier des Glaubens in Form

<sup>4</sup> Vgl. Wahle, *Fest der Menschwerdung*, passim; Ders., *Stillste Nacht*, passim.

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden Wahle, *Gedächtnis im Heute feiern*; Ders., *Tut dies zu meinem Gedächtnis*, passim.

<sup>6</sup> Zur anamnetischen Dimension von Liturgie vgl. Meßner, *Kirche*, passim; Richter, *Anamnensis – Mimesis – Epiklesis*, passim; Wahle, *Gottes-Gedenken*, passim; Ders., *Liturgie*, passim.

eines Festes – die gegenwärtig Lebenden in ihrer Alltäglichkeit einen derart umfassenden Sinn erkennen.

Im Kontext einer Gesellschaft, eines Volkes oder einer Kultur von Erinnerung zu sprechen, zielt – so Aleida und Jan Assmann – wesentlich auf die Vergewisserung der innersten Ursprünge, der zentralen Überlieferungen und der jeweiligen Geschichte einer Gemeinschaft. Daran erkennt man ein identitätsstiftendes Merkmal eines Zusammenschlusses von Menschen, das in der Generationenabfolge bewahrt wird. Bestimmte Medien fungieren als Vermittlerinstanzen, da kulturelles Gedächtnis „auf konkrete Verkörperungen und aktuelle Inszenierung angewiesen“<sup>7</sup> ist. Bei der medialen Aufbereitung kultureller Ursprungserzählungen geht es jedoch weniger um das vergangene Faktum als solches, sondern um eine Deutung der Gegenwart, die konträr oder auch in Beziehung zur eigenen Geschichte steht. Ein Ereignis der Geschichte bleibt einmalig und wird durch menschliche Erinnerung in Form eines Festes nicht wiederholt; vor Gott jedoch besitzt es eine andauernde Gegenwart, die im Fest begangen wird.

Und dies vollzieht sich primär am Sonntag, dem ersten Tag der Woche, „den Tag, an dem Christus von den Toten auferstanden ist“<sup>8</sup>, den Christus selbst zu „seinen Tag“ gemacht hat, zum „Tag der Tage“, der den Sinn der Zeit offenbart. Dadurch, dass die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur einmal im Jahr, sondern an jedem Sonntag des Auferstehungstages Christi gedenkt, will die Kirche – so Papst Johannes Paul II. – „jede Generation auf die tragende Achse der Geschichte hinweisen, auf die sich das Geheimnis des Anfangs der Welt wie das ihrer endgültigen Bestimmung zurückführen lassen.“<sup>9</sup> Protologisch erinnert der Sonntag in Anlehnung an den Sabbat an Gottes Schöpfungshandeln; soteriologisch an Gottes Heilshandeln in der Geschichte, insbesondere in der Auferstehung Jesu Christi; eschatologisch an dessen Gegenwart in der sonntäglichen Feier und der kommenden Vollendung der von Gott geschaffenen Welt. Nochmals Papst Johannes Paul II.:

„Der Sonntag ist eine Einladung, nach vorne zu schauen, der Sonntag ist der Tag, an dem die christliche Gemeinde ihren Ruf ‚*Marána tha*: Unser Herr, komm!‘ [1 Kor 16,22] an Christus richtet. In diesem Ruf der Hoffnung und Erwartung wird sie zur Begleitung und Stütze der Hoffnung der Menschen. Und von Christus erleuchtet, geht sie Sonntag für Sonntag dem Sonntag entgegen, der kein Ende kennt, dem Sonntag des himmlischen Jerusalems“<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Assmann, *Mensch*, passim; vgl. Brüske, *Liturgie*, passim.

<sup>8</sup> So die Einfügung in das *Postsanctus* des Zweiten Hochgebets an den Sonntagen: *Messbuch*, 480 (entsprechend in den Hochgebeten I und III); vgl. Wahle, *Gottes-Gedenken*, 217f.

<sup>9</sup> Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 2. Zur Theologie und Praxis des Sonntags vgl. Wahle, *Gottes-Gedenken*, 193–271; Bender, *Sonntag*, passim.

<sup>10</sup> Johannes Paul II., *Dies Domini*, Nr. 84.

Die Feier des Sonntags will in ihren rituellen Ausdruckformen wie auch in der Lebensführung an diesem Tag die Begegnung mit dem gegenwärtig geglaubten, auferstandenen Christus erfahrbar machen. So geht es bei der Feier des Sonntags weniger um das Gedächtnis an die Auferstehung als (historisches) Ereignis als vielmehr um die bleibende Erinnerung an die Erscheinungen des auferstandenen Christus und die fortgeführte Begegnung mit ihm. Die Sonntagsliturgie und mit ihr der ganze Sonntag ist wesentlich ein „Zeit-Zeichen“, Zeichen einer Zeit, die die Zeit dieser Welt übersteigt, hinein in der Zeit des Auferstandenen – einer Zeit, die unserer Zeit, allen konkreten Augenblicken, kopräsent ist.<sup>11</sup>

Gemäß der jüdischen und frühchristlichen Tradition bildet das lebendige, existenzielle Eingedenksein in die Geschichte mit Gott, verbunden mit einer Erwartungshaltung auf das Kommen Gottes, *das* prägende, identitätsstiftende Merkmal des jüdisch-christlichen kulturellen Gedächtnisses. Erinnert sei an die eindrucksvollen Worte von Ezer Weizman (1924–2005), dem ehemaligen Staatspräsidenten von Israel, der im Deutschen Bundestag unter Rückgriff auf einen liturgischen Text der jüdischen Pesachhaggada bekannte:

„Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thorah am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan [...] Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden. Ich wurde auf dem Scheiterhaufen in Magenza, in Mainz, geschleppt, und habe die Thorah im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kischinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Eretz Israel gegangen, in mein Land, aus dem ich ins Exil geführt wurde, in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehren werde.“<sup>12</sup>

Weizman hat hier so sehr das jüdische Gedächtnisgebot *Zachor! Erinnere Dich!* verinnerlicht, dass er sich selbst zur Exodus-Generation hinzuzählt und zugleich den Bogen der jüdischen Geschichte bis in die jüngste Vergangenheit weiterspannt. Seine Spiritualität wurzelt in einer Erinnerungskultur, die in Israel und dem frühen Judentum „die am weiten eindrucksvollsten und elaboriertesten Formen“<sup>13</sup> hervorgebracht hat. Weizman ist ein Beispiel für ein lebendiges, existenzielles Verhältnis zur Geschichte des eigenen Volkes, bis hinein in die Gegenwart. Generell kann deshalb gesagt werden: Das (traditionelle) Judentum *hat* nicht nur eine Geschichte, es *lebt* vielmehr mit einem fortwährenden Gedächtnis.<sup>14</sup> Jeder Tag ist durch Gebet und Gottesdienst von dieser Lebens-

<sup>11</sup> Vgl. Meßner, *Sonntag*, passim.

<sup>12</sup> Zit. n. Münz, *Erinnerung und Gedächtnis*, 73f.

<sup>13</sup> Assmann, *Re-Membering*, 31; vgl. Yerushalmi, *Zachor*, passim.

<sup>14</sup> Vgl. Münz, *Erinnerung und Gedächtnis*, 71.

haltung umfasst, sodass ein Feiertag nichts anderes ist, als diesen alltäglichen Grundzug jüdischer Identität auf herausragende Weise feierlich zu begehen.

Und wie zeigt sich diese Lebenshaltung im Christentum? Eine mögliche Antwort liefert die Österliche Dreitagefeier.

### Christliche Erinnerungskultur am Beispiel der römisch-katholischen Osterliturgie

Ein erstes Beispiel stammt aus der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag. Die Einleitung zu den Einsetzungsworten wird in dieser speziellen Messfeier um wenige Worte ergänzt: „Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde und sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf – das ist heute –, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset alle davon. Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“<sup>15</sup> Mit der Hinzufügung „das ist heute“ wird hier eine ganz spezifische Zeitstruktur explizit gemacht, welche unausgesprochen für jede Eucharistiefeier zutrifft. Die liturgische Feier des Letzten Abendmahls wird zu dem vergangenen und erinnerten Geschehen im Abendmahlssaal als gleichzeitig erachtet. In sprachlich fast nicht mehr aussagbarer Weise werden die Zeitebenen ineinander geschoben: Der Abend, an dem Jesus sich dem Leiden *unterwarf*, *der ist heute!*

Ein zweites Beispiel ist die erste Auswahloration der Karfreitagsliturgie, die nach einem stillen Einzug und der *Prostratio* oder dem Niederknien von Priester und Gemeinde vor dem leeren, ungeschmückten Altar gesprochen wird: „Gedenke, Herr, der großen Taten, die dein Erbarmen gewirkt hat. Schütze und heilige deine Diener, für die dein Sohn Jesus Christus sein Blut vergossen und das österliche Geheimnis eingesetzt hat, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“<sup>16</sup> Die gesamte Karfreitagsliturgie wird durch dieses in die Stille des Raumes gesprochene Gebet unter ein umfassendes Vorzeichen gesetzt: das Aufrichten eines Memorials an Gott. Es ist die Bitte um *sein* Gedächtnis, von dem die Erneuerung des in Kreuz und Auferstehung gewirkten Heils ausgeht. Mit dieser Bitte wird die Zielrichtung des Memorials der Karfreitagsliturgie nicht in die Vergangenheit, sondern in Richtung Zukunft gelenkt. Es ist der ewige Gott, der um das Gedächtnis seiner Heilstaten und so um sein Erbarmen für die gegenwärtig versammelte Gemeinde angerufen wird.

Schließlich ein drittes Beispiel aus dem Höhepunkt des *Triduum*s, der Osternacht: Hier ist es das *Exsultet*, der eindrucksvolle Lobgesang auf die Oster-

<sup>15</sup> *Messbuch*, 32.

<sup>16</sup> *Messbuch*, 40.

kerze, der auf die spezifische Zeitstruktur dieser liturgischen Feier aufmerksam macht. Darin heißt es nach einer Übersetzung von Nobert Lohfink:

„Dies ist ja das Fest der Ostern, an dem jenes wahre Lamm getötet wird, durch dessen Blut die Türen der Gläubigen gefeit sind. Dies ist die Nacht, in der du am Anfang unsere Väter, die Nachkommen Israels, nachdem sie herausgeführt waren aus Ägypten, trockenen Fußes durch das Schilfmeer geleitet hast. Dies also ist die Nacht, welche die Finsternis der Sünden durch der Feuersäule Erleuchtung verscheucht hat. Dies ist die Nacht, die heute auf der ganzen Erde Menschen, die zum Glauben in Christus gekommen sind, losgelöst von den Lastern der Welt und vom Dunkel der Sünde, heimführt zur Gnade und den Heiligen zugesellt.“<sup>17</sup>

Durch das *Exsultet* als Ouvertüre der Osternachtliturgie wird eine christozentrische Anamnese überschritten. Die gesamte Heilsgeschichte – von der Schöpfung, über die zentralen Heilserweise Gottes an seinem Volk Israel mit dem Exodusereignis als Interpretationsschlüssel in der Mitte, bis zur prophetischen Botschaft der messianischen Erlösung – wird in die eine Nacht der Ostern hineinverlagert. Mit dem *Exsultet* ziehen quasi die Gläubigen selbst zusammen mit dem Volk Israel durch das Rote Meer, durch die Wüste, über den Jordan ins gelobte Land, begleitet von Zweifel und Unglauben, Schuld und Umkehr. Und zugleich ist es Christus, der als ewiger Morgenstern, so am Ende des Gesanges, aus der Fülle der Zeit in das heutige Osterfest einbricht, um sich mit seiner Kirche zu verbinden. Schöpfung, Offenbarung und eschatologische Erlösung verschmelzen in der einen Nacht der Auferstehung Christi, die aber keine vergangene, sondern eine gegenwärtige Nacht ist.

Fragen wir nun aber konkret: Wie ist das zu verstehen, wenn in der jährlichen Gedächtnisfeier des Letzten Abendmahls der Priester betet, dass nicht damals, sondern *heute*, im realen Moment der eucharistischen Versammlung Jesus das Leiden auf sich nahm? Warum muss Gott am Karfreitag überhaupt an seine großen Taten durch die Gedächtnisfeier seiner Gläubigen erinnert werden? Was hat es schließlich damit auf sich, dass in der je heutigen Osternacht auch die „Nächte unserer Väter (und Mütter)“ gegenwärtig sein sollen? Mit anderen Worten: Was für eine Art von Gedenken wird in diesen liturgischen Gebeten praktiziert, das offensichtlich nicht in einer individuellen Gedächtnisleistung von Menschen in ihrer sozialen beziehungsweise kulturellen Verfasstheit aufgeht? Auf rein logisch-rationaler Ebene müssen solche Gebete Verwunderung und Unverständnis hervorrufen. Die Beispiele verdeutlichen das spezifische Zeitverständnis der Liturgie, wonach sich das betende Gedenken

<sup>17</sup> Übersetzung nach Lohfink, *Exsultet*, 118.



der Gemeinde zu einem spezifischen Gedenken Gottes „korrelativ“ verhält.<sup>18</sup> Gemeint ist damit die Annahme göttlicher Nähe *in* menschlicher Gegenwart, oder anders gesagt: Es geht um das Verhältnis von andauernder Heilsgeschichte und angebrochener Gottesherrschaft zur gegenwärtigen Zeit der Gemeinde. Inhalt der liturgischen Gebete ist „Gottes Handeln in der Geschichte, damit aber eine Geschichte, die im Gedächtnis Gottes ständige Gegenwart ist“<sup>19</sup>.

Auf der Ebene der Dramaturgie der liturgischen Gebete erweist sich dabei der untrennbare Zusammenhang von Anamnese und Epiklese als entscheidendes Charakteristikum. Durch die Anrufung des Heiligen Geistes als verwandelnde Kraft Gottes gibt die Gemeinde *in* ihrem Beten als anamnetischen Vollzug von ihrem passiven Bewusstsein Ausdruck, durch die liturgische Feier des Glaubens nicht bereits die pneumatische Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten erwirkt zu haben. Die Epiklese bildet zugleich jene Bitte, welche in ihrer Verwiesenheit auf die Anamnese das göttliche Element im Gebet als gott-menschliches Gedächtnisgeschehen zur Sprache bringt. So formuliert der Theologe Josef Wohlmuth:

„Die Feiernden werden vor jene nicht mehr erinnerbare und noch nicht einholbare Dimension gebracht, in der Gott selbst in seiner Treue Neues schafft. Die eucharistische Epiklese deutet dies an: Die göttliche Geisteskraft reißt die drei synthetisierenden Zeitmodi hinein in die ‚Schnittstelle‘, an der die ‚memoria‘ dem nicht einholbaren schöpferischen Anfang und die ‚expectatio‘ dem unverfügbaren Ende ausgesetzt sind; so wird der Augenblick der Atemstille zum Einfallstor einer Verwandlung, die wir mit Worten nicht mehr beschreiben können.“<sup>20</sup>

So wie die Christusanamnese die innere Einheit der verschiedenen Aspekte eines liturgischen Festes bildet, so wird in der Epiklese um die Vollendung des Heilswerks Christi gebetet. Der Heilige Geist als die eschatologische Gabe schlechthin realisiert das Zustandekommen des gesamten gottesdienstlichen Geschehens, in dem er sowohl den Glauben der gedenkenden Gemeinde, als auch die Verwandlung der dargebrachten Gaben, sowie des verkündigten Wortes schöpferisch bewirkt. So ist es derselbe Geist, der auch heute in der liturgischen Versammlung die verborgene Präsenz Gottes durch Jesus Christus und darin seines Heilswerkes schafft.

<sup>18</sup> Vgl. Hoping, *Gedenken und Erwarten*, passim; Bieritz, *Verschränkung der Zeiten*, passim; Wahle, *Das Heute Gottes*, passim.

<sup>19</sup> Meßner, *Einführung*, 162.

<sup>20</sup> Wohlmuth, *Eucharistie*, 164f.

## Die Gesamtstruktur des Kirchenjahres

Kommen wir in einem letzten Punkt noch kurz auf die Gesamtstruktur des Kirchenjahres zu sprechen. Dreh- und Angelpunkt des gesamten Kirchenjahres bildet die Gedächtnisfeier des *Paschamysteriums*, die Feier von Leben und Leiden, Tod und Auferstehung, Erhöhung und Geistsendung Jesu Christi. „Dieser Kerngehalt des todüberwindenden, siegreichen Gottes [wird] im Kreis christlicher Feste und von Sonntag zu Sonntag um neue Facetten ergänzt und bereichert [...], dass sich Gott in jedem Fest neu und anders zu erfahren gibt“<sup>21</sup>. Alle liturgischen Feste und Feiern sind daher als Entfaltungen des *Paschamysteriums* zu verstehen. Was für den Sonntag und Ostern naheliegend und selbstverständlich ist, gilt auch für Himmelfahrt, Pfingsten, den Weihnachtsfestkreis, die weiteren Christus-, Marien- und Heiligenfeste. Liturgiehistorisch sind vor allem die Christusfeste Ausklammerungen bzw. Entfaltungen des einen Heilsgeschehens in die Mysterien des Lebens Jesu, die im Zyklus eines Jahres begangen werden. Wenn auch die jeweiligen Lesungen und besonders das Tagesevangelium der Messfeier bzw. die Hymnen und Antiphonen der Tagzeitenliturgie dem jeweiligen Fest seinen unverwechselbaren, eigenständigen Charakter verleihen, so stellen die dazu gehörigen Gesänge und Gebete immer das jeweils spezifische Festtagsmysterium in den Gesamthorizont des Christumysteriums hinein, so dass auch in einer Christmette das Erlösungsgeschehen der Osternacht anklingt, wenn auch unter dem Vorzeichen des anfänglichen Lebens Jesu, dem *principium nostrae redemptionis*.<sup>22</sup> Entsprechendes gilt auch für die Osternacht, die keineswegs nur eine Gedächtnisfeier der Auferstehung Christi ist, sondern ebenso das grundlegende kenotische Motiv der Inkarnation wie auch des Kreuzestodes enthält.

Mit anderen Worten: Die kairologische Grundstruktur des Kirchenjahres spiegelt sich nicht in einem chronologischen Nacheinander historisierender Feste und Feiern wider. Im Zyklus des natürlichen und kulturellen Jahresverlaufs wird die Sinnmitte des Glaubens geweitet und in die Linearität des Lebenslaufs entfaltet: vom Motiv des „anfänglichen Lebens“ im Weihnachtsfestkreis über die Botschaft des „neuen Lebens aus dem Tod heraus“ im Osterfestkreis und den Aufbruch in das „geisterfüllte Leben“ in der „pfingstlichen Zeit des Sommers“ bis hin zur „Reifung und Vollendung des Lebens“ am Ende des Kirchenjahres im eschatologisch gefärbten Herbst.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Schilson, *Fest und Feier*, 28.

<sup>22</sup> Vgl. Wahle, *Fest der Menschwerdung*, 176–201; 341–345.

<sup>23</sup> Vgl. den Grundduktus des Buches von Fechtner, *Rhythmus des Kirchenjahres*, passim.

Die Qualifikation des Kirchenjahres in der Gestalt der einzelnen Feste und Feiern beinhaltet schließlich ein gesellschaftskritisches Moment, welches Beten mit dem Kirchenjahr nicht zu einem schönen Verweilen oder zu Müßiggang verkommen lässt, ganz im Gegenteil. Im Sinne einer qualifizierten Zeit will das liturgische Beten die Missverständnisse dieser Welt aufdecken, gerade weil Liturgie die Überzeugung von der angebrochenen Gottesherrschaft wachhält, deren Vollendung aber noch bevorsteht. Statt kurzfristiger Befriedigung seelischer Regression führt die theologische Qualifikation eines liturgischen Festes im Sinne einer Gedächtnisfeier des *Paschamysteriums* Jesu Christi zu einer Beruhigung des Status quo der Alltäglichkeit, sofern das Gedächtnis der Gemeinde von Selbstüberschreitung geprägt und für das Widerfahrnis der Transzendenz im Glauben offen ist. Ziel des aktiven anamnetischen Bewusstseins der Glaubenden, des „Gedenkens Gottes“, ist aber nicht allein die Reflexion und Deutung der eigenen Lebensverhältnisse, sondern die Verwandlung zum neuen Leben, zu dem die Gläubigen in der erbetenen Begegnung mit dem befreienden Lebensschicksal Jesu durch Gottes Geist (durch „Gottes Gedenken“) schon heute befähigt werden.<sup>24</sup>

Auf diese Weise wird das Profil christlicher Existenz und christlicher Spiritualität deutlich: Sie äußert sich in der personalen Teilhabe am Lebens- und Todesschicksal Jesu in den anamnetischen Vollzügen der Liturgie, aus denen heraus das eigene Leben zwischen Geburt und Tod hoffnungsvoll und befreiend gelebt werden will. Treffend hat der evangelische Theologe Karl-Heinrich Bieritz den existenziellen Gehalt liturgischer Anamnese beschrieben, wenn mit ihr nicht irgendeine, sondern *die* Grundfrage menschlicher Existenz schlechthin verbunden wird,

„die sich dem Menschen mit jedem Atemzug des vergehenden Lebens, mit jedem Schmerz, mit jedem Verlust, aber auch in den flüchtigen Erfahrungen gelingenden, liebenden Lebens aufdrängt – auch durch betäubte Augen und Ohren hindurch: wie man denn angesichts des unausweichlichen Todes sinnvoll zu leben und Hoffnung zu bewahren vermöchte.“<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Zur ethischen Dimension der Liturgie vgl. Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform*, passim; Stuflesser / Winter, *Positionsbestimmung*, passim.

<sup>25</sup> Bieritz, *Perspektiven*, 29f.

## Ausblick

Abschließend darf eine kritische Frage erlaubt sein: So plausibel und theologisch stimmig die Deutung des Kirchenjahres als spezifische Form von Erinnerungskultur auch ist, können die Menschen die geistgewirkte Gegenwart Christi und seines Heilwirkens über Raum und Zeit hinweg überhaupt noch erfahren? Es ist Alexander Deeg zuzustimmen, der angesichts des postmodernen Zeitempfindens die „Einsichtigkeit“ des liturgischen Zeitverständnisses, die Unterbrechung der linear voranschreitenden Zeit durch eine göttliche Heilszeit im Rhythmus des Kirchenjahres, verloren sieht.<sup>26</sup> Doch wie ist darauf zu reagieren? Tendenzen, dem Resonanzverlust christlicher Feste und ihrer Liturgie durch eine Steigerung der Erlebnisdimension entgegenzuwirken, begegnet Deeg mit Skepsis, vermag eine noch so gute *Performance* den verheißungsvollen Anspruch der Anamnese nicht zu bewirken, sondern eher zu verdunkeln. Er spricht stattdessen „von der *Gelassenheit und der Erwartung der Anamnese*“.<sup>27</sup>

Damit ist gemeint: Mit den Festen und Feiern des Kirchenjahres erinnert sich der Mensch in der Gemeinschaft der Gläubigen und vor Gott an all das, was dieser Gott gemäß den biblischen Erzählungen für das Heil der Menschen getan hat. In dieser Haltung bittet er Gott um sein Gedenken, um die Erneuerung und Vollendung des Heils. Es liegt nicht in der Hand der Gottesdienstgemeinde oder der Amtsträger, dass diese Erinnerung „gelingt“, sie wird vielmehr ganz und gar Gott überlassen. Was die Gemeinde und jeder einzelne Beterin, jeder einzelne Beter tun kann, ist sich „in die Zeiten übergreifende Erinnerung [zu stellen], in der – wo und wie es Gott gefällt [...] – sich die einzelnen erfahren, als seien sie selbst aus Ägypten ausgezogen und mit Jesus in das neue Leben gegangen.“<sup>28</sup> Die existenzielle Bereitschaft, sich selbst mit dem eigenen Leben der im Rhythmus der Zeit gefeierten Liturgie und damit der als gegenwärtig geglaubten Geschichte Gottes mit den Menschen anzuvertrauen, stellt gewiss ein nicht selbstverständlicher, aber ein befreiender und frohmachender Selbstvollzug eines betenden Menschen dar.

---

<sup>26</sup> Deeg, *Anamnese, Historie und Event*, 58f.

<sup>27</sup> Ebd. 77.

<sup>28</sup> Ebd.

## Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München <sup>2</sup>2016.
- , *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 2018.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München <sup>8</sup>2018.
- , *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*. In: Ders. / Sundmaier, Theo (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags* (= Studien zum Verstehen fremder Religionen 1). Gütersloh 1991, 13–30.
- , *Re-Membering – Kollektives Gedächtnis und jüdisches Erinnerungsgebot*. In: Wermke, Michael (Hrsg.), *Die Gegenwart des Holocaust. „Erinnerung“ als religionspädagogische Herausforderung* (= Grundlegungen. Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum 1). Münster 1997, 23–46.
- Bender, Annika, *Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive* (= Erfurter Theologische Studien 114). Würzburg 2018.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Perspektiven der Liturgiewissenschaft*. In: Mildenerberger, Irene / Ratzmann, Wolfgang (Hrsg.), *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (= Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13). Leipzig 2005, 9–30.
- , *Verschränkung der Zeiten. Der Gottesdienst als Ort kontrapräsentischer Erinnerung*. In: Berliner Theologische Zeitschrift 23 (2006), 66–84.
- Brüske, Gunda, *Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaft und Liturgiewissenschaft*. In: Liturgisches Jahrbuch 51 (2001), 151–171.
- Deeg, Alexander, *Zwischen Anamnese, Historie und Event. Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart. Eine evangelische Perspektive*. In: Leven, Benjamin / Stuflesser, Martin (Hrsg.), *Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis* (= Theologie der Liturgie 4). Regensburg 2013, 56–77.
- Fechtnr, Kristian, *Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten*. Gütersloh 2007.
- Hoping, Helmut, *Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie*. In: Liturgisches Jahrbuch 30 (2000), 180–194.
- Kranemann, Benedikt / Sternberg, Thomas (Hrsg.), *Christliches Fest und kulturelle Identität Europas*. Münster 2012.
- Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben Dies Domini über die Heiligung des Sonntags*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133). Bonn <sup>2</sup>2002.

- Kranemann, Benedikt / Richter, Klemens (Hrsg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (= Quaestiones disputatae 218). Freiburg i.Br. 2006.
- Lohfink, Norbert, *Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf*. In: Braulik, Georg / Lohfink, Norbert, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge* (Österreichische biblische Studien 22). 2. Auflage. Frankfurt a.M. 2003, 83–120.
- Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Messbuch deutsch für alle Tage des Jahres*. Hg. von den Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Einsiedeln 2<sup>1988</sup>.
- Meßner, Reinhard, *Der Sonntag als Zeitzeichen*. In: *Bibel und Liturgie* 82 (2009), 250–257.
- , *Die Kirche an der Wende zu einem neuen Äon. Vorüberlegungen zu einer Theologie der eucharistischen Anamnese*. In: Hell, Silvia u.a. (Hrsg.), *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend* (= Festschrift Lothar Lies). Innsbruck 2000, 209–238.
- , *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. 2. Auflage. Paderborn 2009.
- Münz, Christoph, „*Alles was ich tun kann, ist diese Geschichte zu erzählen*“. *Erinnerung und Gedächtnis im Judentum und Christentum*. In: Wermke, Michael (Hrsg.), *Die Gegenwart des Holocaust. „Erinnerung“ als religionspädagogische Herausforderung* (= Grundlegungen. Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum 1). Münster 1997, 69–83.
- Richter, Olaf, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (= Arbeiten zur praktischen Theologie 28). Leipzig 2<sup>2006</sup>.
- Schilson, Arno, *Fest und Feier in anthropologischer und theologischer Sicht. Ein Literaturbericht für P. Burkhard Neunheuser OSB zum 90. Geburtstag*. In: *Liturgisches Jahrbuch* 44 (1994), 3–32.
- Stuflesser, Martin / Winter, Stephan (Hrsg.), „*Ahne nach, was du vollziehst...*“ *Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik* (= Studien zur Pastoral-liturgie 22). Regensburg 2009.
- Wahle, Stephan, *Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2015.
- , *Das Gedächtnis im Heute feiern. Zur existenziellen Bedeutung liturgischer Anamnese*. In: *Geist & Leben* 88 (2015), 133–144.
- , *Das Heute Gottes und das Heute der Menschen. Das liturgische hodie-Motiv in der Feierkultur von Weihnachten*. In: *Bibel und Liturgie* 90 (2017), 117–126.
- , *Die stillste Nacht. Das Fest der Geburt Jesu von den Anfängen bis heute*. Freiburg i.Br. 2018.
- , *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* (= Innsbrucker Theologische Studien 73). Innsbruck 2006.
- , *Liturgie als ästhetische Erfahrung. Eine theologische Grundlegung*. In: Gerhards, Albert / Poschmann, Andreas (Hrsg.), *Liturgie und Ästhetik*. Trier 2013, 52–80.

- 
- , „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ *Zu einer unselbstverständlich gewordenen Denkfikur christlicher Liturgie.* In: *Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule* (Erzbistum Köln) 2 (2019), 4–7.
- Wannenwetsch, Bernd, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger.* Erlangen 1996.
- Wohlmuth, Josef, *Eucharistie – Feier des neuen und ewigen Bundes.* In: Ders., *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum.* Paderborn 1996, 156–175.
- Yerushalmi, Yosef Hayim, *Zachor. Erinnere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis.* Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. Berlin <sup>2</sup>1996.

# Vater unser Das Gebet der Christenheit

*Stefan Wenger*

„Wachet und Betet“ – so lautet der geradezu prophetisch gewählte Titel der Studientage des Studienzentrums für Glaube & Gesellschaft im COVID-19-geschüttelten Jahr 2020; treffender könnte das Thema für diese Zeit kaum gewählt sein! Auf diesem Hintergrund versucht der vorliegende exegetische Beitrag, das *Vater unser* – das Gebet der weltweiten Christenheit schlechthin – in seiner ursprünglichen Bedeutung so sachgemäß wie möglich zu erfassen und für das Gebetsleben heutiger Christinnen und Christen fruchtbar zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, wird das *Vater unser* zunächst aus dem Grundtext übersetzt und analysiert, um es anschließend adäquat deuten zu können – und zwar letztlich selbst wieder in der Form eines Gebets. Dies deshalb, weil eine Analyse beziehungsweise eine Erläuterung des *Vater unser* meines Erachtens stets selbst ins Gebet münden sollte. In einem Satz: Die folgenden Ausführungen wollen in erster Linie als Motivation und Hinführung zum *Vater unser* verstanden werden.

## Übersetzung der Quellentexte

Die folgenden deutschen Übersetzungen versuchen, den griechischen Grundtext in seiner semantischen Bedeutung und seiner syntaktischen Struktur so exakt wie möglich zu erfassen. Das geht sachgemäß auf Kosten einer eleganten deutschen Sprachfassung.



*Matthäus 6,9–131**Lukas 11,2–4*

Vater unser, der [du bist]<sup>2</sup>  
 in den Himmeln;  
 geheiligt werde dein Name;  
 [es] komme dein Königreich<sup>3</sup>;  
 [es] geschehe dein Wille,  
 wie im Himmel so auch auf Erden;  
 unser Brot, das tägliche<sup>4</sup>, gib uns heute;  
 und vergib uns die Schulden unsere,  
 wie auch wir vergeben haben<sup>5</sup> den  
 Schuldner unseren;  
 und nicht führe<sup>6</sup> uns in Versuchung<sup>7</sup>,  
 sondern bewahre<sup>8</sup> uns vor dem Bösen<sup>9</sup>.

Vater,  
 geheiligt werde dein Name;  
 [es] komme dein Königreich;  
 unser Brot, das tägliche, gib uns täglich;  
 und vergib uns die Sünden unsere,  
 denn auch wir selbst vergeben jedem,  
 der an uns schuldig ist<sup>10</sup>;  
 und nicht führe uns in Versuchung.

## Exegetische Notizen

*Zur Überlieferung:* Das *Vater unser* enthält im Matthäusevangelium sieben Bitten,<sup>11</sup> im Lukasevangelium nur fünf. Die nur im Matthäusevangelium überlieferte Doxologie („Denn dein ist das Königreich und die Kraft und die Herrlichkeit/Ehre in die Äonen hinein“) fehlt in den ältesten und besten Manuskripten und kann daher als spätere Ergänzung gelten. Es handelt sich um zwei voneinander unabhängige griechische Traditionen, die auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen (werden). Dieser gemeinsame Ursprung dürfte ein von Jesus aramäisch (und poetisch) formuliertes Gebet gewesen sein. Dabei wird

<sup>1</sup> Vgl. auch Didache 8,2, eine alte Version (Anfang 2. Jh. n. Chr.), die fast wörtlich mit Mt übereinstimmt.

<sup>2</sup> In Klammern stehen Wörter, die im Grundtext zwar fehlen, im Gedankengang aber vorausgesetzt sind.

<sup>3</sup> Alternative: *Königsherrschaft*; so auch bei Lk.

<sup>4</sup> Alternative: *das zum Dasein heute/morgen nötige*; so auch bei Lk.

<sup>5</sup> Alternative: *vergeben* (präsentisch).

<sup>6</sup> Alternative: *bringe/trage*.

<sup>7</sup> Alternative: *Prüfung/Erprobung/Anfechtung*; so auch bei Lk.

<sup>8</sup> Alternative: *rette*.

<sup>9</sup> Unklar ist, ob das Griechische als Mask. Sg. den Bösen (Satan) oder als Neutr. Sg. das Böse (Mächte) meint.

<sup>10</sup> Alternative: *geworden ist* (resultativ) oder *wird* (präsentisch).

<sup>11</sup> So auch in der Didache.

die lukanische Fassung den Wortlaut Jesu zwar wohl genauer bewahrt haben, aber die matthäische hat sich zunehmend durchgesetzt.

*Zum Kontext:* Im Matthäusevangelium<sup>12</sup> steht das Gebet im Zentrum der sogenannten Bergpredigt, gerahmt von den Ausführungen zum Almosengeben und zum rechten Fasten. Damit weist Matthäus zum einen auf den jüdischen beziehungsweise auf den judenchristlichen Hintergrund des *Vater unser* hin und dadurch auf eine Kultur des Gebets (Psalmen, Schema, Achtzehnbitten, Qaddisch), zum anderen macht er deutlich, dass die Beterin und der Beter ihren und seinen Blick allein auf Gott (und also nicht auf Menschen!) zu richten habe. Im Lukasevangelium<sup>13</sup> ist das *Vater unser* Antwort auf die Bitte der Jünger, dass Jesus sie beten lehre. Damit weist Lukas darauf hin, dass sich eine Glaubensgemeinschaft in der Nachfolge Jesu im rechten Gebet zu konstituieren habe und dass ihr Gebet nicht vergeblich sein, sondern erhört werde.

### Interpretation

*Zur Struktur:* Das *Vater unser* ist deutlich strukturiert: Anrede – drei Bitten (im Rahmen von „Dein-Formulierungen“) – vier Bitten (im Rahmen von „Uns-Formulierungen“). Nach der Anrede geht es zum einen um die universelle Verherrlichung Gottes beziehungsweise um die Aufrichtung seines Reiches und die Durchsetzung seines Willens (die ersten drei Bitten), zum anderen um die psychosomatischen und geistlichen Bedürfnisse der Gläubigen respektive der Kirche (die restlichen vier Bitten). Die Reihenfolge dieser drei beziehungsweise vier Bitten ist unumkehrbar: Die nachfolgenden vier setzen die vorausgehenden drei voraus. Oder anders: Die Frucht der vier folgenden kann nur im Wurzelgrund der drei voranstehenden Bitten gedeihen und immer wieder geerntet werden.

*Zur Anrede:* „*Vater unser, der [du bist] in den Himmeln*“ (MtEv); „*Vater*“ (LkEv) Im Unterschied zur alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition, in der Gott nur selten und in scheuem Respekt als „Vater“ angesprochen wird, hat Jesus Gott wohl stets mit „(mein) Vater“ angesprochen.<sup>14</sup> Mehr noch: Jesus lehrt seine Jünger/-innen, es ihm gleich zu tun, und zwar indem er das *Vater unser*

<sup>12</sup> Das MtEv ist von einem Judenchristen (zunächst) an Judenchristen geschrieben worden.

<sup>13</sup> Das LkEv ist von einem Heidenchristen (zunächst) an Heidenchristen geschrieben worden.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. Mt 11,25f par; 26,42 par; Lk 23,34.46, oft im JhEv; vgl. z.B. 17,1.5.11.24.25 (Hohepriesterliches Gebet).

mit der betont voranstehenden *Vater*-Anrede eröffnet. Gott als Vater wird *in den Himmeln*<sup>15</sup> lokalisiert, was ihn in einzigartiger Weise von irdischen Vätern unterscheidet und seine Hoheit, Souveränität und Güte unterstreicht: Als Vater ist Gott wesentlich der treue Schöpfer, Retter und Herr/König. Wer wie und mit Jesus bewusst zu Gott als seinem Vater betet, gehört als Tochter oder Sohn zur einen weltweiten Familie Gottes (*familia Dei*). An ihn dürfen sich seine Kinder wenden – voller Vertrauen auf seine unbegrenzte Macht und seine gütige Liebe.

*Zur ersten Bitte: „geheiligt werde dein Name“ (Mt- und LkEv)*

*Vater* steht synonym für Gott, deshalb ist mit der ersten Bitte sinngemäß gemeint: „Geheiligt werdest Du, Vater“. Wer den einen wahren Gott, JHWH, als Vater anruft, stellt sich damit in die unmittelbare Gegenwart Gottes und dieser Gott soll geheiligt, ihm soll die ihm angemessene Ehre erwiesen werden. Das ist in gewisser Weise paradox: Auf Seiten des Menschen wird Gott geheiligt, indem er mit Worten gepriesen wird (Gott kennen und ihn anrufen, bedeutet einfach, ihn zu preisen) und indem sich der Beter ganz unter Gottes Willen stellt und mit aller Kraft danach trachtet, die eigene Existenz Gott gegenüber als heiliges und lebendiges „Opfer“ zu verstehen und sein Leben entsprechend zu gestalten,<sup>16</sup> – „damit wir zum Preise seiner Herrlichkeit seien“ (Eph 1,12a)<sup>17</sup>. Gleichzeitig wird diese Heiligung als Bitte an den Gott aller Heiligung formuliert: Er sei es, der seine Heiligung durch die Beterin und den Beter geschehen und gelingen lasse!<sup>18</sup> Das wird erst dann in letzter Vollendung der Fall sein, wenn auch die folgende zweite und die dritte Bitte erfüllt beziehungsweise wenn sein Reich aufgerichtet und sein Wille in jeder existierenden Realität durchgesetzt sein wird.

*Zur zweiten Bitte: „[es] komme dein Königreich“ (Mt- und LkEv)*

Der Bitte um die Heiligung Gottes folgt – eng verknüpft – diejenige nach der Aufrichtung von Gottes Reich beziehungsweise nach der Durchsetzung seiner Königsherrschaft und damit in letzter Konsequenz die Bitte um die Realisierung des kommenden Zeitalters (Äons).<sup>19</sup> Die Verwirklichung des Königrei-

<sup>15</sup> Der Plural weist auf jüdischen Hintergrund: Das frühe Judentum hat mehrere Himmel gekannt.

<sup>16</sup> Vgl. z.B. Ex 22,30; Lev 11,44f; 1 Thess 4,3.7; 1 Petr 1,15f.

<sup>17</sup> Wo nicht anders angegeben, wird nach der *revidierten Elberfelder Übersetzung* zitiert. Die Neue Genfer Übersetzung übersetzt hier: „mit dem Ziel, dass wir zum Ruhm seiner [Macht und] Herrlichkeit beitragen.“

<sup>18</sup> Die passive Formulierung ist als sogenanntes *passivum divinum* zu lesen: Gott ist das handelnde Subjekt.

<sup>19</sup> Aus christlicher Perspektive wäre hier wohl zunächst an das Millennium zu denken (vgl. Offb 20,1–6).

ches, der Herrschaft Gottes liegt aber außerhalb menschlicher Möglichkeiten (vgl. z.B. Mk 4,26–29<sup>20</sup>) – und kann also nicht etwa durch rigide Gesetzesobservanz (vgl. etwa die Bewegung der Pharisäer) oder politische Agitationen (vgl. etwa die Bewegung der Zeloten) herbeigezwungen werden. Das Kommen und die finale Verwirklichung von Gottes Reich ist und bleibt ein eschatologisches Wunder! Aus diesem Grund impliziert die zweite Bitte eine einzige angemessene Haltung: die der Dankbarkeit, Umkehr und Hingabe an den König dieses kommenden Reiches.<sup>21</sup>

*Zur dritten Bitte: „[es] geschehe dein Wille, wie im Himmel so auch auf Erden“ (nur im MtEv)*

Alles soll – in jeder geschaffenen Realität – nach Gottes Willen geschehen. Diese Bitte impliziert die Bereitschaft, Gottes Willen gut zu heißen, sich ihm anzuvertrauen und sein Leben entsprechend zu fokussieren; die dritte Bitte verwirklicht sich demnach auch in einem Gebet, wie es uns in 1 Makkabäer 3,60 überliefert ist: „Doch wie der Himmel will, so soll es geschehen.“<sup>22</sup> Gottes Wille offenbart sich unter anderem in der Tora beziehungsweise in seinen weisen Geboten. Wer die dritte Bitte formuliert, muss sich daher gleichzeitig an diesem Willen – dessen höchster Gipfel sich im Doppelgebot der Liebe<sup>23</sup> präsentiert – messen lassen. Was dies in schwersten Stunden bedeuten kann, offenbart ein Blick in den Garten Gethsemane: Jesus betet in Matthäus 26,42 präzise den Wortlaut der von ihm formulierten dritten Bitte und fügt sich damit *in Extremis* in den Willen seines Vaters.<sup>24</sup>

*Zur vierten Bitte: „unser Brot, das tägliche, gib uns heute“ (MtEv); „unser Brot, das tägliche, gib uns täglich“ (LkEv)*

Die vierte Bitte fokussiert sich auf das tägliche<sup>25</sup> Brot<sup>26</sup> und damit auf den tagtäglich immer neu wieder nötigen Lebensunterhalt schlechthin. Oder anders: Es gilt, den barmherzigen Vater heute um das Notwendige für den kommen-

<sup>20</sup> Das Gleichnis von der selbst wachsenden Saat impliziert, dass es allein Gott ist, der die Frucht wachsen lässt.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Mt 4,17 par; Mt 7,21.

<sup>22</sup> Nach der Einheitsübersetzung 2016 zitiert; Die Septuaginta Deutsch übersetzt hier: „Doch wie es Wille im Himmel ist, so soll er es tun!“

<sup>23</sup> Vgl. Mt 22,37–39 par; aber auch z.B. Röm 12,1f.

<sup>24</sup> Wenn ich richtig sehe, setzt Jesus seinen Willen (nach den Evangelien) nur ein einziges Mal absolut: Joh 17,24.

<sup>25</sup> Das nur hier gebrauchte Adjektiv ist in der antiken Literatur singular und entsprechend schwer zu übersetzen.

<sup>26</sup> Im LkEv wird das Moment der täglichen Wiederholung (eine andere Formulierung als im MtEv) hervorgehoben.

den Tag zu bitten (vgl. das Manna in der Wüste) – mehr nicht! Damit richtet sich die vierte Bitte auch gegen den verständlichen Wunsch nach (falscher) Sicherheit und befreit vom Zwang, das eigene Leben mit all seinen Befindlichkeiten sorgenvoll im Griff haben zu wollen/müssen<sup>27</sup> – und es erinnert zugleich an den darbenden Nächsten. Gleichzeitig lädt die vierte Bitte zum täglich neu formulierten respektive gelebten Vertrauen gegenüber dem barmherzigen Vater ein. Dies unterstreicht ein Text wie 1 Petrus 5,6f, der mit gutem Grund wie folgt übersetzt werden kann/sollte: „Demütigt euch nun unter die mächtige/ starke Hand Gottes, damit er euch erhöhe zur rechten/richtigen Zeit, *indem* ihr alle eure Sorge auf ihn werft; denn er ist besorg für euch/ihm liegt an euch.“<sup>28</sup>

*Zur fünften Bitte: „und vergib uns die Schulden unsere, wie auch wir vergeben haben den Schuldner unseren“ (MtEv); „und vergib uns die Sünden unsere, denn auch wir selbst vergeben jedem, der an uns schuldig ist“ (LkEv)*

Die fünfte Bitte begehrt Gottes Vergebung, und zwar von Sünden und als daraus folgende Konsequenz von Schulden; erstere sollen vergeben, letztere gestrichen werden, und zwar als Rechtsakt einzig und allein aufgrund des stellvertretenden Todes und der leiblichen Auferstehung Jesu Christi. Das *Vater unser* nimmt die Beterin und den Beter nur hier *expressis verbis* in die Pflicht: Wer Gottes Vergebung erbittet, soll sich vergewissern, dass er selbst Menschen vergeben hat beziehungsweise denen vergibt, die an ihm gesündigt haben und also an ihm schuldig geworden sind.<sup>29</sup> Auf diese Weise wird zwischenmenschliche Vergebung gewissermaßen zum zwingenden Echo der von Gott geschenkten und empfangenen Barmherzigkeit.<sup>30</sup> Oder anders: Wirklich ernsthaft um Vergebung bitten kann nur, wer selbst vergeben hat beziehungsweise vergibt, denn nur das Herz dessen, der dieses zur Vergebung für den Nächsten öffnet, ist auch für Gottes Vergebung offen und bereit zum Empfangen. Damit wird erneut deutlich, dass das *Vater unser* das ganze Leben der Beterin und des Beters in Beschlag nimmt, sie und ihn zum nötigen Handeln auffordert und vom barmherzigen und vergebenden Gott her auf gelebte Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hindrängt.

*Zur sechsten Bitte: „und nicht führe uns in Versuchung“ (Mt- und LkEv)*

Diese vorletzte Bitte bietet besondere Interpretationsschwierigkeiten, denn: Warum sollte der wesenhaft gute Vater den betenden Menschen in Situationen der Prüfung beziehungsweise negativ konnotiert in Situationen der Versu-

<sup>27</sup> Vgl. z.B. Mt 6,19–34.

<sup>28</sup> Eigene Übersetzung. Bemerkenswert ist die Einleitung in den zweiten Nebensatz: „indem ...“.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. Mt 5,23f.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. Sir 28,2; Mt 6,14f; 18,21–35.

chung (im Griechischen das gleiche Wort) führen? Das Alte Testament macht klar: Gott prüft den Gehorsam seines Volkes,<sup>31</sup> um den geprüften Glauben als bewährt zu erweisen.<sup>32</sup> Demgegenüber macht Jakobus 1,13 explizit und gesamtbiblisch singulär klar: Gott führt niemals in Versuchungen, damit sein Volk in diesen Versuchungen scheitere. In einem Satz: Von Gott gewollte Prüfungen zur Bewährung des Glaubens (vgl. z.B. Petrus) – ja; von Gott gewollte Versuchungen zum bleibenden Scheitern in Sünde (vgl. z.B. Judas) – nein. Daher – und bewusst als Frage formuliert: Bittet der betende Christenmensch in der sechsten Bitte darum, dass Gott ihn nicht unvorbereitet in die ihm von Gott her zugemuteten *Prüfungen* hineinführt (wirft) beziehungsweise ihn nicht in widergöttliche<sup>33</sup> *Versuchungen* geraten oder diese zumindest nicht über seine Kräfte gehen lässt?<sup>34</sup> Diese Deutung würde jedenfalls gut mit der abschließenden siebten Bitte korrespondieren.

*Zur siebten Bitte: „sondern bewahre uns vor dem Bösen.“ (nur im MtEv; im LkEv als sekundärer Nachtrag)*

Diese letzte Bitte bildet in gewisser Weise die positive Entsprechung zur vorangehenden. Jesus selbst setzt sich für seine Nachfolger im sogenannten Hohepriesterlichen Gebet im Sinne dieser letzten Bitte ein: „Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt wegnimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen“ (Joh 17,15). Die Frage, ob die griechische Formulierung den Bösen oder das Böse meint, kann wohl offengelassen werden, weil der Satan als Quelle und mächtigste Manifestation aller bösen Mächte gelten kann. Der Christenmensch soll seinen Vater im Himmel darum bitten, dass dieser ihn vor dem Bösen in jeder Form bewahrt oder aus diesem errettet. In letzter Konsequenz wird diese Bitte erst im angebrochenen und zugleich kommenden Reich Gottes erfüllt werden, dann aber in unüberbietbarer Vollendung.<sup>35</sup> Damit trägt das gesamte *Vater unser* in gewisser Weise eschatologischen Charakter; es weist über sich selbst hinaus – und in Gottes kommende Welt hinein.

*Zur (sekundären) Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit/Ehre in die Äonen hinein. Amen.“ (nur im MtEv)*

Nach (früh-)jüdischer und (früh-)christlicher Sitte schließt ein Gebet mit einem Lobpreis, der die Gott stets geschuldete Ehre beziehungsweise Verehrung

<sup>31</sup> Vgl. geradezu „klassisch“ z.B. Gen 22,1–19 (Erhöhung Isaaks).

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Weis 3,5f; neutestamentlich z.B. Röm 5,3–5; Jak 1,2–4; 1 Petr 1,6–9.

<sup>33</sup> Aber: Weil auch diese unter Gottes Kontrolle stehen, lässt Gott diese Versuchungen doch wohl zumindest zu.

<sup>34</sup> Vgl. 1 Kor 10,13; 2 Petr 2,9.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Off 21,1–7.

zum Ausdruck bringt.<sup>36</sup> Die hier vorgeschlagene alte Doxologie trägt – wie das *Vater unser* insgesamt – eschatologischen Charakter und verweist noch einmal auf das künftige Kommen Gottes in seinem Christus hin (vgl. Mt 24,30: „und sie werden den Sohn des Menschen kommen sehen auf den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit“). *Amen*: Wer das *Vater unser* mit einem bewusst gesprochenen *Amen* schließt, macht sich das Gebet zu eigen und drückt damit aus: So soll es sein, so ist es und so bleibt es – bis in alle Ewigkeit.

### Das Vater unser zum persönlichen Gebrauch entfaltet

#### *Vater unser im Himmel!*

Unser Schöpfer, Erlöser und König,  
allmächtiger, barmherziger und gerechter Gott;  
danke, dass ich als Dein Kind zu Deiner Familie gehören  
und meine Anliegen voll Vertrauen vor Dich bringen kann.

#### *Dein Name werde geheiligt.*

Dir gebührt alle Ehre, Du allein sollst verherrlicht werden;  
Dir will ich mich als heiliges und lebendiges „Opfer“ anvertrauen,  
damit Du Deine Pläne und Absichten mit mir erfüllen  
und mich zum Preise Deiner Herrlichkeit leben lehren kannst.

#### *Dein Reich komme.*

Danke, dass Du Deine Welt, meine irdische Heimat, nie aufgegeben hast  
und sie in eine neue Wirklichkeit, in Dein Königreich überführen wirst;  
danke, dass Du mich dazu einlädst, Bürger Deines kommenden Reiches zu sein  
und mich Dir als meinem König anzuvertrauen.

#### *Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.*

Bitte setze Deinen Willen auch in meiner Lebenswirklichkeit durch;  
bitte führe mich tief in Dein Wort und lass mich Dich darin finden;  
bitte hilf mir, Deinen Willen zu suchen, zu erkennen, zu wählen und zu leben,  
in leichten genauso wie in den schwersten Stunden meines Lebens.

#### *Unser tägliches Brot gib uns heute.*

Bitte versorge mich heute mit all dem, was ich zum Leben brauche,  
und lasse Deine barmherzige Fürsorge auch jeden anderen Menschen erleben;

<sup>36</sup> Vgl. neben den Psalmen z.B. 1 Chr 29,11–13; Röm 11,36; 2 Tim 4,18.

bitte hilf mir dabei, unnötige Sorgen und trügerische Sicherheiten loszulassen und mich stattdessen jeden Tag neu wieder voller Glaube Dir anzuvertrauen.

*Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.*

Bitte vergib mir, wo ich gesündigt, und tilge die Schuld, die ich mir aufgeladen habe,

denn auch ich vergebe all jenen, die an mir gesündigt haben,

und ich zerreiße die Ketten der Schuld, die uns verbinden;

bitte schenke mir dazu immer neu wieder die nötige Gnade, Kraft und Barmherzigkeit.

*Und führe uns nicht in Versuchung,*

Bitte lass mich nicht unvorbereitet in Prüfungen und Versuchungen geraten, und danke, dass Du diese Herausforderungen nicht über meine Kräfte gehen lässt,

sondern immer wieder dafür sorgst, dass ich aus Deiner Gnade und Kraft siegreich leben

und mein Glaube immer tiefere Wurzeln und stärkere Flügel entwickeln kann.

*sondern erlöse uns von dem Bösen.*

Bitte schütze mich vor Begegnungen und Erfahrungen mit dem Bösen;

bitte bewahre mich davor, Bösem in welcher Form auch immer zu dienen,

und hilf mir dabei, das Gute zu wollen, zu suchen, zu erkennen und zu fördern; danke, dass Du selbst für die endgültige Überwindung von allem Bösen sorgen wirst.

*Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.*

„Dein, Herr, ist die Majestät und Gewalt, Herrlichkeit, Sieg und Hoheit.

Denn alles, was im Himmel und auf Erden ist, das ist dein.

Dein Herr, ist das Reich,

und du bist erhöht zum Haupt über alles“ (1 Chr 29,11)<sup>37</sup>.

*Amen.*

---

<sup>37</sup> Nach der Lutherbibel 2017 zitiert.



### Literaturverzeichnis

- Bonvon, François, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)* (= EKK III/2). Neukirchen <sup>3</sup>2012.
- Lohse, Eduard, *Vater unser. Das Gebet der Christen*. Darmstadt <sup>2</sup>2010.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (1–7)* (= EKK 1,1). Neukirchen <sup>5</sup>2002.
- Maier, Gerhard, *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 1 – 14* (= HTA 1), Witten 2015.
- Williams, Rowan, *Being Christian. Baptism, Bible, Eucharist, Prayer*. London 2014.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium* (= HNT 5). Tübingen 2008.
- Wright, N.T., *Die Gebete des NT für heute*. Gießen 2014.

# Eine Mystik des Zwischen Notwendige Schritte auf dem Weg zu einer Spiritualität der Zukunft

*Christian Hennecke*

„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“<sup>1</sup> – so lautet ein prophetisches Wort. Der katholische Theologe Karl Rahner, der diesen Satz äußerte, hatte noch eine andere Perspektive für die Zukunft. Er sprach von einer pfingstlichen gemeinsamen Spiritualität, einer Mystik in Gemeinschaft.<sup>2</sup> Auch das war prophetisch. Und vielleicht ein wenig rätselhaft und vielleicht sogar unheimlich. Mystik? In Gemeinschaft? Aber wenn Mystik nichts anderes ist als ein tiefes Eintreten in die Wirklichkeit der Welt, in ihr Geheimnis, dann verliert sie ihren esoterischen und mysteriösen Beigeschmack. Es geht dann um wesentliche Tiefenerfahrungen. Und diese Erfahrungen erspüren auch viele, die vielleicht auf den ersten Blick gar nicht „christlich“ zu sein scheinen. Uns erwartet eine Entdeckungsreise in die Tiefe der Wirklichkeit – und Hinweise, wie wir sie leben könnten.

Ich möchte heute nachdenken über eine Dimension geistlicher Erfahrung, die ich gerne das „Zwischen“ nenne. Mir scheint nämlich, dass die Wirklichkeit, in der wir leben, genau dies erfordert: dass wir das „Zwischen“ neu bedenken. Es ist das Zeichen unserer Zeit, in Hoffnung und Verheißung, in Scheitern und Gelingen – und zugleich ist es eine urevangelische Erfahrung: der Kern der frohen Botschaft kann hier neu erschlossen werden. Und indem wir diesen Kern im heute neu entdecken können, werden wir auch neu entdecken, was eigentlich mit Kirche gemeint ist – und noch weiter: wie wir das Reich Gottes als „existenzielles Territorium der Gottesgegenwart“ entdecken können. Doch wer von „Mystik“ redet, der darf auch im christlichen Kontext mit Vorbehalten rechnen. Auf der einen Seite gerät er in die spirituelle Ecke – und das ist zwar hipp, aber eben nur eine Randdisziplin echter Theologie. Und natürlich riskiert die Rede von der Mystik hier eher von Dingen zu erzählen, die nicht ganz durchschaulich sind. Noch riskanter ist es, wenn Mystik eher in den Kontext des Esoterischen gerät: denn dann wird diese Rede mysteriös verschleiern, betrifft vielleicht einen zu intimen Bereich, wirkt abgehoben und elitär, für religiöse Hochleistungseliten und spirituell Hochbegabte. Und immer mit dem Risiko, spirituelle Nebenwelten zu konstruieren. Deswegen gilt es, von vorn-

---

<sup>1</sup> Rahner, *Frömmigkeit*, 23.

<sup>2</sup> Rahner, *Sorge um die Kirche*, 377.

herein Position zu beziehen. Es ist der katholische Jahrhunderttheologe Karl Rahner, der formuliert hat: „Der Christ von morgen wird also – mir Karl Rahner – ein „Mystiker“ sein: ein Christ ist einer, der etwas erfahren hat, einer, der Christus erfahren hat. Zunächst und vor allem erscheint das nun alles andere als spektakulär. Ist es nicht geradezu selbstverständlich?

Ich meine nicht. Eine gute Freundin hat mir neulich davon erzählt, dass sie während ihres Theologiestudiums über den Glauben nachgedacht, tief die theologische Tradition reflektiert hat – aber die eigentliche persönliche Christuserfahrung war kein Thema, und wurde auch nicht thematisiert. Ich halte es für möglich, dass die wissenschaftliche Theologie unausgesprochen voraussetzt, was doch heute nicht mehr vorauszusetzen ist: dass jedes Nachdenken über den Glauben untrennbar verknüpft ist mit der Erfahrung des Glaubens. Ist das so?

### Die Erfahrbarkeit des Christusgeheimnisses

Wenn wir auf Christus schauen, dann eben nicht zuerst aus der Perspektive, dass es um ein vergangenes Ereignis geht, um einen Blick auf eine geschichtliche Persönlichkeit und ihre Ideen, die erforscht und vertieft und verglichen werden können, sondern es geht uns Christen eigentlich immer um Gegenwärtigkeit, um die Gegenwart des Auferstandenen, der mein Leben berührt hat, meinen persönlichen Lebensweg prägen konnte und prägt. Damit wird aber auch klar: ich kann mir Christsein nicht beibringen, ich kann auch nicht jemanden zum Christen erziehen und ihm die Tradition weitergeben – all dies ist nur denkbar, wenn ich mich in dieser Begegnung auf einmal finde: da ist jemand, der – schon lange unbemerkt – mir aufgeht, sich mir schenkt und ich dann wie einen Ruf spüre, der so unwiderstehlich ist, dass ich leicht nachfolgen mag.

Ich denke dabei an Samuel, der nichtsahnend den hartnäckig rufenden Gott begegnet und zum Propheten wird: Samuel lässt sich einführen von seinem altersschwachen Lehrer in die Logik des Rufens und Antwortens, aber: der Ruf ist persönlich und die Antwort muss es unvertretbar auch sein. So ist es bei Jesus auch. Ein junger Mann mit einem Geheimnis, das wohl alle um ihn herum spüren, und er auch selbst. Man denke an seine Erfahrung als Zwölfjähriger, wo er in Jerusalem wie auf Identitätssuche im Tempel landete – und seine Unruhe, die ihn zu Johannes dem Täufer treibt. Seine Unruhe ist aber noch nicht die Erfahrung Gottes selbst, die ihn verwandelt. So ist es aber auch bei den Aposteln, ja eigentlich bei allen Heiligen. Es geht exakt um jenen existenziellen Moment, der eine ungeheure Resonanz im eigenen Ich auslöst und mein Leben wendet: in eine Beziehung, in die Nachfolge, in die Sendung.

## Eine brisante Theologie

Solche Erfahrungen führen ganz notwendig ins Denken. Wer in einer solchen Begegnung sich wiederfindet, der muss nach-denken, was ihm oder ihr widerfahren ist. Denn auf einmal werde ich mitten in meiner Alltagswelt mit einer Tiefendimension der Wirklichkeit in Verbindung gebracht, die ich erahnte, aber nicht erreichen konnte – werde ich in eine Beziehung gebracht, die ich vielleicht ersehnte, aber nie schaffen konnte.

Das ist nicht wenig brisant. Ich erinnere mich an mein eigenes Theologiestudium und an einen Kurs, den ich bei einem Meister spiritueller Theologie belegen konnte. Pater Deblaere war ein Belgier, und er war Experte für mittelalterliche Mystik. Es war ein faszinierender Kurs, den ich besuchen durfte. Er erzählte uns vom Drama des Auseinanderdriftens von Theologie und Spiritualität, dass sich im frühen Mittelalter bis heute wirksam abspielte. Was passierte damals? Auf einmal gab es theologisch geprägte Denksysteme, die von der Erfahrung des Glaubens selbst absahen. Und umgekehrt wurde Spiritualität und Mystik zu einem Thema subjektiver Innerlichkeit. Diese „Scheidung“, dieses Auseinandergehen beider Dimensionen des Christseins, des Denkens und des Fühlens, geht nur zum Schaden beider, so Deblaere: denn auf der einen Seite wurde Theologie zum Gedankenspiel, und Mystik eigentlich nur noch Sache des frommen Individuums. Spannend. Und am Ende sollten wir Studierende eine kurze Arbeit schreiben. Das habe ich auch getan und mir ein Traktat des mittelalterlichen Mystikers Richard von Sankt Victor vorgenommen: *Über die vier Grade der Liebe*. Ich habe die kleine Arbeit eingereicht und zwei Wochen später saß ich vor dem Professor. „Ich gebe ihnen die maximale Punktzahl“, so begann er. „Es ist eine exzellente Arbeit, aber sie haben nichts verstanden. Es ist alles falsch“. Deutliche Worte. Ich war verblüfft. „Wissen Sie, Sie sind verdorben durch ihr Theologiestudium. Sie legen Kategorien und Muster an die Erfahrung von Richard – und können deswegen seine Erfahrung nicht mehr richtig wahrnehmen“. „Was müsste ich tun?“ Er lächelte: „Sie müssten einige Kurse mit mir machen“.

Das war ein leuchtend rotes Signal für mich. Eine gute Warnung. Sie macht die Brisanz deutlich: Auf der einen Seite gilt es, die Erfahrung wahrzunehmen und ernst zu nehmen, so wie sie ist. Aber sie muss ja bedacht werden. Und jetzt stellt sich die Frage, ob mein Denken demütig genug ist, die Kategorien dieser Erfahrung aus ihr selbst zu gewinnen – denn erst dann kann die Erfahrung selbst ihre eigene theologische Tiefe gewinnen, und wird nicht eingegebenet in meine Denksysteme. Sie bringt sich selbst durch mich ins Wort – und so wird das Ungeahnte, überraschend abgrundtiefe in mir zum Wort, zur Rede von Gott. Vielleicht ist es eine Rede zu Gott, ein schwacher Antwortversuch – aber

eben keine selbstsichere Antwort. Eine „kniende Theologie“, die sich der Ungeheuerlichkeit der Begegnung bewusst ist. Während also die Mystik jenes Eintreten in einen Wirklichkeitsraum ist, den ich dann erst Schritt für Schritt erschließen darf und der sich mir eröffnet, muss mein Denken, meine Theologie ebenso Schritt für Schritt mitgehen und Leben und Denken neu konfigurieren.

## Umkehren

„Weil ihr Gottes reiche Barmherzigkeit erfahren habt, fordere ich euch auf, liebe Brüder und Schwestern, euch mit eurem ganzen Leben Gott zur Verfügung zu stellen. Seid ein lebendiges Opfer, das Gott dargebracht wird und ihm gefällt. Ihm auf diese Weise zu dienen ist der wahre Gottesdienst und die angemessene Antwort auf seine Liebe. Passt euch nicht den Maßstäben dieser Welt an, sondern lasst euch von Gott verändern, damit euer ganzes Denken neu ausgerichtet wird. Nur dann könnt ihr beurteilen, was Gottes Wille ist, was gut und vollkommen ist und was ihm gefällt“ (Röm 12, 1–2)<sup>3</sup>.

Es ist Paulus, der in seinem Römerbrief genau diese Erfahrung beschreibt. Es geht um eine grundlegende Erfahrung, die das Leben verändert. Die Barmherzigkeit, die heilende Liebe Gottes, führt zu einer Umkehr des Lebens. Geprägt durch eine ungeahnte Erfahrung der Liebe Gottes, verändert sich die Bewegungsrichtung des Lebens. Es wird zur Hingabe. Und – das ist das spannende an dieser Bibelstelle, die mich seit meinen ersten Studienjahren umtreibt – ist ja die Ansage eines neuen Denkens, das gewissermaßen von Gottes Gegenwart geprägt wird.

Theologie wird hier neu geboren. Und so ist es bis heute. Es sind solche tiefgreifenden Berührungen und Begegnungen, die das theologische Nachdenken erneuern. Solche tiefgehenden mystischen Erfahrungen, die es auch heute gibt, sie führen den notwendig Nachdenkenden in eine Neugeburt des eigenen Denkens über Gott – und führen zugleich in eine ungeheure Konsonanz mit den Frauen und Männern, die durch die Jahrhunderte in ebensolchen Dynamiken mystischer Erfahrung steckten und ihnen nachdachten. Und vielleicht muss man sagen: große Theologie entspringt großer Mystik, entspringt immer einer tiefen Erfahrung der Begegnung mit dem Christusgeheimnis. Vielleicht ist das ein langes Vorwort – aber es war notwendig. Denn es will den Raum bereiten für die Frage, die uns jetzt eigentlich beschäftigt. Eine Theologie und

---

<sup>3</sup> Biblische Zitate wurden der *Hoffnung für alle* Übersetzung entnommen.

Spiritualität der Zukunft wird in diesem Raum der Begegnung und des Nachdenkens geboren. Diesen Raum möchte ich jetzt ausleuchten.

### Die Mystik des Zwischen

Die Erfahrung mit dem Christusgeheimnis ist nun eben nicht nur, oder nur zum Teil, eine höchst individuelle, persönliche und persönlichkeitsverändernde. Denn wenn ich Gott als tiefstes Geheimnis dieser Welt mit meinem Leben entdecke, verändert das ja nicht nur mein Leben, sondern auch die Welt – oder besser: meinen Blick auf die „wirkliche Wirklichkeit“ dieser Welt. Es lässt mich die Welt neu sehen. Ich sehe mehr von der Wirklichkeit, ich sehe Gottes Gegenwart und Wirklichkeit in den Menschen, in der Welt, in den Beziehungen. Und so sind wir, zugleich und gleich ursprünglich mit der personalen Dimension dieser mystischen Grunderfahrung, auch schon im „Zwischen“ gelandet.

Das möchte ich biblisch in einigen Skizzen erschließen. Ausgangspunkt ist die im Evangelium beschriebene Taufferfahrung Jesu. Wir sehen Jesus als einen, der wie viele der Anziehung des Täufers nachfolgt. Ja, es geht um Umkehr des Lebens, um eine fundamentale Neuausrichtung, einen *Restart* jenseits des Jordans. Die Zeichenhandlung ist das Untertauchen im Jordan. Aber genau in diesem religiösen Ritual geschieht etwas ganz unreligiöses – oder sagen wir: es übersteigt jedes Denken von Religion. Der Himmel öffnet sich und eine Stimme nimmt Beziehung auf. Und Jesus erfährt eine Nähe und Liebe, die ihn neu geboren sein lässt: er ist der Sohn – und er entdeckt die Liebe des Vaters für sein Leben. Kein Zweifel, das ist keine religiöse Suche, sondern es ist ein Aufbrechen der Wirklichkeit. Dafür steht dieses wunderschöne Bild vom sich öffnenden Himmel. Denn Religion ist die Suche nach dem Weg zum Himmel, Mystik eröffnet einen neuen Wirklichkeitsraum hier auf dieser Erde. Und genau das passiert in dieser Erfahrung. Sehr wohl spürt Jesus, dass diese Nähe Gottes ihn neu in die Wirklichkeit stellt. An ihm wird sichtbar, was schon der Römerbrief formuliert: sein Leben wird Hingabe. Aber hier geschieht und wird noch mehr: Jesus zieht sich in die Wüste zurück. Er braucht Zeit, um zu verstehen, was ihm geschehen ist und was die Welt in ein neues Wirklichkeitslicht stellt. Das wird deutlich und sichtbar, als er dann die Frohe Botschaft verkündet. Die Summe dieser Botschaft findet sich bei Markus gleich am Anfang seines „Evangeliums“: „Jetzt ist die Zeit gekommen, Gottes Reich ist nahe. Kehrt um und glaubt an die rettende Botschaft“ (Mk 1,15), so seine Botschaft. Will sagen: wir sind alle eingetreten in eine andere Wirklichkeit. Denn der geöffnete Himmel gilt nicht nur Jesus, sondern allen. Alle sind Söhne und Töchter, Geliebte des einen Vaters. Seine Wirklichkeit konstituiert unsere Wirklichkeit –

ist die wirkliche Wirklichkeit. Es geht nicht mehr darum, Gott zu suchen – er hat sich uns geoffenbart, mitten in dieser Wirklichkeit, in unserer Welt. Und das Reich Gottes ist kein fernes Morgen, sondern ein nahes Heute. Das Evangelium ist, noch bevor es eine neue Lehre ist, eine Ansage über die neu entdeckte Wirklichkeit, die zwischen uns „ist“. Denn sie betrifft Mensch und Welt, und sie schafft eine neue Wirklichkeit zwischen uns.

### Der Weg Gottes mit seinem Volk

Von daher fällt ein helles Licht auf die Logik des Weges Gottes mit seinem Volk. Es wird noch einmal der rote Faden sichtbar, der sich durch das ganze Erste Testament zieht. Nur in Kürze kann dies angedeutet werden. Gott erwählt sich ein Volk, er konstituiert beim Exodus eine Gemeinschaft, die er dann mit den zehn Geboten beschenkt. Zehn Gebote, die nichts anderes sein wollen als Lebensworte für das Miteinander der Menschen. So selbstverständlich sie sind, so wenig sind sie oft gelebt. Immer geht es Gott um Gerechtigkeit. Und schon von Anfang an ist es seine Freude, unter den Menschen zu sein. Seine Gegenwart formt sein Volk zu einer Gemeinschaft, die ihrerseits jenen Gott bezeugt, der Leben will. Und das genau ist die Vision, auf die hin die Geschichte zielt, so wie sie die Propheten „hervorsagen“: denn, wenn das Ziel der Wege Gottes das Fest auf dem Zionsberg ist, bei dem Gott selbst der Gastgeber ist – wie es etwa bei Jesaja gesagt wird –, dann wird deutlich, dass es hier um eine Gottesgegenwart geht, die sich auf das „Zwischen“ der Menschen auswirkt. Genau das haben die jüdischen Theologen entdeckt, und es in der Schöpfungsgeschichte ausführlich beschrieben. Denn das ist doch die Grundwirklichkeit der Wirklichkeit, die vielfach verstellt und verletzt uns prägt: Dass Gott eben nicht nur kreativ die Welt geschaffen hat, sondern die Beziehung zwischen ihm und allem, was ist, in sie eingeprägt hat. Deswegen ist der Mensch als Mann und Frau erschaffen, gibt es eine fundamentale Gleichwürdigkeit, ist Einheit das Ziel der Wege Gottes. Die Kreativität Gottes zielt auf eine reiche Welt der Beziehungen – und die Grundverletztheit des Menschen betrifft vor allem diese Beziehungswirklichkeit: das „Zwischen“ zwischen Mensch und Gott, Mensch und Mensch, Mensch und Welt.

### Der Blick nach vorne

Es fällt von dieser Grundwirklichkeit auch ein Licht nach vorne. Natürlich. Denn wenn unsere Ursprungswirklichkeit eine beziehungsreiche Welt der Ge-

genwart Gottes mitten zwischen den Menschen ist – und wenn die Verletzung dieser Wirklichkeit gerade die Beziehungen betrifft, dann wird es möglich, in dieser Logik auch noch einmal genauer zu beschreiben, was dann eigentlich mit „Erlösung“ gemeint ist. Vielleicht darf und kann man sagen: „das Zwischen wird erlöst“ – und so auch der Einzelne nie ohne Beziehung zum Anderen.

Im Neuen Testament lässt sich hier der rote Faden des „Zwischen“ weiterführen. Der Schlüssel für die Zeichenhandlung der Fußwaschung (vgl. Joh 13), für das Neue Gebot Jesu (vgl. Joh 13,34) und für das in allen Variationen konjugierte „einander“ in den Paulusbriefen ist die Erfahrung, dass in der Begegnung mit dem lebendigen Gott, in der Begegnung mit dem Auferstandenen neue Beziehungsverhältnisse ermöglicht und wirklich werden, die als tiefe Ursehnsucht im Ursprung unseres Lebens ersehnt aber nicht erreicht werden können. Das meint Erlösung: das „Zwischen“ wird erlöst, Menschen können sich neu verstehen und kommunizieren (Pfingsten), entdecken sich als „ein Herz und eine Seele“. Und so können wir das Neue Testament durchschreiten und entdecken die paulinische Revolution der Gleichwürdigkeit aller jenseits sozialer und geschlechtlicher Unterschiede (vgl. Gal 3,28) – und zugleich illustriert die Geschichte schon der frühen Christen bis heute, welche revolutionäre Umkehr darin steckt, diese Wirklichkeit ernst zu nehmen, zu leben. Die Erlösung des „Zwischen“ bleibt der normative Stachel für jede christliche Lebenspraxis.

Und schließlich schauen wir ganz nach vorne – auf Gottes Vision der absoluten Zukunft, wie sie uns präsentiert wird in der Offenbarung des Johannes. Es ist die Stadt, es ist das Miteinander der Vielen. Und wer aufmerksam diese spektakulären Visionen am Ende der Offenbarung des Johannes liest, dem wird schnell deutlich, dass hier die „Mystik des Zwischen“ eindrücklich beschrieben wird: Es ist eine Stadt, die erleuchtet ist von der Gegenwart Gottes: Seine Wirklichkeit prägt das Miteinander – es ist die Alltäglichkeit des Miteinander, nicht eine spezifische Religiosität, die die Zukunft prägt: die Wohnung Gottes unter den Menschen. Es geht nicht um eine bestimmte Religion, um einen oder viele Tempel, sondern um eine erlöste Sozialität

### Der biografische Hintergrund

Warum lese ich die Schrift so? Warum wird sie mir so zum Lebensbuch? Warum ist mir die Perspektive des „Zwischen“ und die Mystik der Gotteserfahrung, die sich inmitten der Beziehungen zeigt, so wesentlich – und warum glaube und behaupte ich, dass hier der Schlüssel für eine Spiritualität der Zukunft liegt?



Ich gebe es gerne zu: weil es letztlich meine Ursprungserfahrung des Christseins ist, aus der ich lebe und in der ich mich entdecke und finde. Und nicht nur ich: ich würde mal behaupten, dass wir alle uns in dieser Ursprungserfahrung bewegen und sind – egal wie wir das merken. Natürlich braucht es dafür eine wichtige Unterscheidung: es geht bei der „Mystik des Zwischen“ nicht um eine bestimmte spirituelle Praxis, sondern um das Erfahren und Mitleben einer Erfahrung, die uns alle berühren kann. Und davon kann ich nur von mir erzählen: natürlich habe ich klassische Formen meiner Konfession gelernt und eingeübt, und sie sind mir wichtig. Aber zugleich steckte in mir die Sehnsucht nach mehr – doch mit den erlernten und gelebten Formen berührte ich nur den Himmel. Und nur sehr flüchtig spürte ich seine Nähe. Aber ich erinnere mich wie heute an die überwältigenden Entdeckungen des „Zwischen“. Überwältigend waren sie deswegen, weil ich denke, dass ich natürlich – wie jeder und jede – Verletzungen des „Zwischen“ in mir prägend trage, die Selbstvertrauen und Vertrauen erschweren.

Die Erfahrungen, die all dies durchkreuzten, sind deswegen um so tiefer. Ich erinnere mich an eine Jugendfreizeit auf dem Wohldenberg wie heute. Zufällig war ich dort bei einem Jugendtreffen dabei und erahnte dort, am Abend, inmitten vieler Jugendlicher, eine Dimension, die ich so nicht kannte: Ich entdeckte das zwischen uns „etwas“ war, das mich verband. Ich war fasziniert und konnte es nicht deuten. Nur eins wusste ich: hier werde ich so oft herkommen, wie ich kann. Und genau in derselben Zeit geschah mir dies in Hannover, bei einem Treffen. Ich glaube, ich darf sagen, dass dies damals wie eine Offenbarung war. Denn ja: ich kannte niemanden und kam zu diesem Treffen mit der Angst des Schüchternen, allein zu bleiben. Das Gegenteil trat ein. Da war eine Atmosphäre, die alles in mir löste – mich in Beziehung und Gespräch führte. Ohne Anstrengung. Und hier, zum ersten Mal, entdeckte ich den „Gott des Zwischen“. Denn als ich damals nach Hause fuhr, wurde mir klar, dass ich alles geben würde, um in dieser Wirklichkeit zu bleiben. Eben: hier war mir mitten unter den Menschen Gott irgendwie begegnet, und wer ihm begegnet, will mit ihm bleiben. So ging es auch mir. Und das war für mich geradezu paradox: denn ich bin und war ein Einzelgänger, der auf einmal bereit war, Gottes Gegenwart inmitten der Beziehungen und Menschen zu leben. Wenn ich ehrlich bin: von da an habe ich versucht zu leben, was ich erlebt habe. Aber dieses Ereignis machte mich auch zum Theologen. Und bis heute, in immer wieder neuen Anläufen, versuche ich dieses Geheimnis zu denken – und zu entdecken, was dies für die Gestaltung der Kirche der Zukunft bedeutet.

## Die spirituelle Vision

Wir können so die Geschichte der christlichen Spiritualität lesen. Der heilige Franziskus gehört mit seiner Entdeckung gleichwürdiger Geschwisterlichkeit und kosmischer Beziehungswirklichkeit (Bruder Sonne, Schwester Mond) genau so in diese Perspektive, wie der heilige Ignatius, dessen mystische Umkehrerfahrung ihn sehen ließ, dass Gott pures Licht ist. Und dieses Leuchten erfüllt Welt und alle Beziehungen, und alles Leben. Ich kann es wiederfinden in meinen Begegnungen mit der Gemeinschaft San Egidio. Mich hat einfach zutiefst berührt, mit welcher Einfachheit und Selbstverständlichkeit alle Armen zu Freunden werden. Und schließlich ist meine eigene Spiritualität gegründet im Charisma der Einheit, das mir Chiara Lubich erschlossen hat: von Gott her auf die Welt zu schauen und die Gegenwart des Auferstandenen in und zwischen allen und allem zu entdecken, das ist nicht nur eine Vision, sondern eben die erlöste Wirklichkeit, die selbst dann, wenn sie im Dunkel der Verlassenheit und Verlorenheit ist, hier einen Weg sieht. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass mir das Nachdenken über die Kirche so wertvoll wurde, und ich bei Dietrich Bonhoeffer in einzigartiger Weise fündig wurde: Bonhoeffer ist ein nüchtern-leidenschaftlicher evangelischer Christ aus Berlin, als er auf seiner Romreise eine mystische Grunderfahrung macht: er entdeckt Gott im „Zwischen“ und kann so existenziell Kirche erleben und erfahren, mitten in der ambivalenten katholischen Kirchenwirklichkeit. Mich hat mehr als erstaunt, dass sich das weitere Nachdenken Bonhoeffers immer wieder um diese Wirklichkeit dreht. Von hier aus erwächst auch sein leidenschaftlicher Appell und seine großartige Vision für die Erneuerung der Kirche. Wenn er – in dem bekannten Taufbrief, der in *Widerstand und Ergebung* veröffentlicht ist – das Ende einer bekannten Kirchenwirklichkeit beschreibt, dann sieht er den Aufbruch zu einer neuen Wirklichkeit nichtreligiösen Christentums vor allem im „Beten und Tun des Gerechten“, aus dem das Christsein neu geboren werden muss, aus dem eine neue Form des Kircheseins mitten unter den Menschen hervorwächst. Dies kann hier nur skizziert werden – aber es wird deutlich, dass in der „Mystik des Zwischen“ das Programm einer neuen Theologie und einer neuen Wirklichkeit des Kirchenverständnisses steckt, ein Paradigmenwechsel, wie er kaum radikaler gedacht werden kann.

## Lehramtliche Prophetie

Karl Rahner, von dem wir am Anfang sprachen, hat nicht nur davon gesprochen, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker ist. In seinen Schriften vermu-

tet er, dass eine Spiritualität der Zukunft deutlich mehr als in der Vergangenheit eine gemeinschaftlich gelebte Spiritualität sein wird. Diese Vision findet sich auch bemerkenswert deutlich in einem wirklich prophetisch anmutenden Schreiben von Papst Johannes Paul II. Im Anschluss an das Heilige Jahr 2000 spricht er in *Novo Millenio Ineunte* von einer „Spiritualität der Gemeinschaft“ (NMI 43), die letztlich die eigentliche Erwartung von Welt und Gesellschaft im dritten Jahrtausend sei. Er formuliert eindrücklich:

„Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrtausend vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen. Was bedeutet das konkret? Auch hier könnte die Rede sofort praktisch werden, doch es wäre falsch, einem solchen Anstoß nachzugeben. Vor der Planung konkreter Initiativen gilt es, eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern, indem man sie überall dort als Erziehungsprinzip herausstellt, wo man den Menschen und Christen formt, wo man die geweihten Amtsträger, die Ordensleute und die Mitarbeiter in der Seelsorge ausbildet, wo man die Familien und Gemeinden aufbaut. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet vor allem, den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern neben uns wahrgenommen werden muss. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet zudem die Fähigkeit, den Bruder und die Schwester im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen, d.h. es geht um ‚einen, der zu mir gehört‘, damit ich seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche errahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann. Spiritualität der Gemeinschaft ist auch die Fähigkeit, vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen und zu schätzen: nicht nur ein Geschenk für den anderen, der es direkt empfangen hat, sondern auch ein ‚Geschenk für mich‘. Spiritualität der Gemeinschaft heißt schließlich, dem Bruder ‚Platz machen‘ können, indem ‚einer des anderen Last trägt‘ (Gal 6,2) und den egoistischen Versuchungen widersteht, die uns dauernd bedrohen und Rivalität, Karrierismus, Misstrauen und Eifersüchteleien erzeugen. Machen wir uns keine Illusionen: Ohne diesen geistlichen Weg würden die äußeren Mittel der Gemeinschaft recht wenig nützen. Sie würden zu seelenlosen Apparaten werden, eher Masken der Gemeinschaft als Möglichkeiten, dass diese sich ausdrücken und wachsen kann“ (NMI 43).

Papst Franziskus greift diese Gedanken auf. Sein programmatisches Antrittsschreiben *Evangelii Gaudium* ist – aus der ignatianischen Grunderfahrung, die ich oben angedeutet habe – geprägt vom Gedanken einer „Mystik des Zwi-

schen“. Er überschreibt dies mit einem „Ja zu den von Christus gebildeten Beziehungen“ (EG 87) und formuliert:

„Heute, da die Netze und die Mittel menschlicher Kommunikation unglaubliche Entwicklungen erreicht haben, spüren wir die Herausforderung, die ‚Mystik‘ zu entdecken und weiterzugeben, die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt. Auf diese Weise werden sich die größeren Möglichkeiten der Kommunikation als größere Möglichkeiten der Begegnung und der Solidarität zwischen allen erweisen. Wenn wir diesen Weg verfolgen könnten, wäre das etwas sehr Gutes, sehr Heilsames, sehr Befreiendes, eine große Quelle der Hoffnung! Aus sich selbst herausgehen, um sich mit den anderen zusammenzuschließen, tut gut. Sich in sich selbst zu verschließen bedeutet, das bittere Gift der Immanenz zu kosten, und in jeder egoistischen Wahl, die wir treffen, wird die Menschlichkeit den kürzeren ziehen“ (EG 87).

Diese „Mystik des Zwischen“ weitet sich in die Dimensionen eines kosmischen Miteinanders und einer Mystik der Schöpfung, die er ausführlich in *Laudato si* beschreibt: mehr als eine Umweltenzyklika geht es um das Gute Leben – und dieses Leben lässt sich nicht abtrennen von eben jener tiefen Mystik, die Wirklichkeit umfassend in Gott neu werden lässt:

„Das Universum entfaltet sich in Gott, der es ganz und gar erfüllt. So liegt also Mystik in einem Blütenblatt, in einem Weg, im morgendlichen Tau, im Gesicht des Armen. Das Ideal ist nicht nur, vom Äußeren zum Inneren überzugehen, um das Handeln Gottes in der Seele zu entdecken, sondern auch, dahin zu gelangen, ihm in allen Dingen zu begegnen, wie der heilige Bonaventura lehrte: ‚Die Kontemplation ist umso vollkommener, je mehr der Mensch die Wirkung der göttlichen Gnade in sich verspürt, oder auch je besser er versteht, Gott in den äußeren Geschöpfen zu begegnen.‘“ (Lsi 233).

Die kulturelle und ökologische Revolution gründet in einer spirituellen Revolution, die in einer Mystik wurzelt.

### In Zeiten von Corona

All dies ist hochaktuell und wird für die Zukunft des Christentums und die spirituelle Lebenspraxis eine entscheidende Rolle spielen. Was schon Bonhoeffer

1944 als einen Transformationsprozess zu einem nichtreligiösen Christentum erahnte,<sup>4</sup> das wird freigelegt im Heute: es verbietet sich, in religiöse Extra- und Nebenwelten zurückzukehren: Nein, die Wirklichkeit dieser Welt ist die Wirklichkeit der Gegenwart des auferstehenden Herrn, der jede Dunkelheit und jede Verletztheit mit seiner Liebe erlösen wollte und will und wirkte. Und dieser Gott lebt deswegen im „Zwischen“, näher, als wir uns selbst sind, Nähe schaffend und ermöglichend. Die Welt ist das existenzielle Gebiet Seiner Gegenwart.

So wird immer mehr deutlich, dass wir jetzt schon in einer postkonfessionellen und multireligiösen Welt leben, und der christliche Glauben sich in der Perspektive einer „Mystik des Zwischen“ als jene Wirklichkeitserfahrung, Wirklichkeitspraxis und Wirklichkeitsdenken erweisen kann, die Beziehung ins Zentrum rückt und Gottes beziehungsstiftende Nähe überall entdeckt. Noch einmal Papst Franziskus:

„Wir müssen die Stadt von einer kontemplativen Sicht her, das heißt mit einem Blick des Glaubens erkennen, der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt. Die Gegenwart Gottes begleitet die aufrichtige Suche, die Einzelne und Gruppen vollziehen, um Halt und Sinn für ihr Leben zu finden. Er lebt unter den Bürgern und fördert die Solidarität, die Brüderlichkeit und das Verlangen nach dem Guten, nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Diese Gegenwart muss nicht hergestellt, sondern entdeckt, enthüllt werden. Gott verbirgt sich nicht vor denen, die ihn mit ehrlichem Herzen suchen, auch wenn sie das tastend, auf unsichere und weitschweifige Weise tun“ (EG 71).

Und deswegen gilt es, ohne Angst und Bange, diese Wirklichkeit zu entdecken:

„Das macht eine Evangelisierung nötig, welche die neuen Formen, mit Gott, mit den anderen und mit der Umgebung in Beziehung zu treten, erleuchtet und die grundlegenden Werte wachruft. Es ist notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen, und mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu erreichen“ (EG 74).

Aber was ist das für ein Weg? Es zeigt sich als ein induktiver und partizipativer Suchweg, der Gott findet, weil er sich finden lässt, und gerade in den menschlichen Sehnsüchten und Abgründen sein Zelt aufgeschlagen hat.

---

<sup>4</sup> Vgl. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 435

## Schritte auf dem Weg zu einer Spiritualität der Zukunft

Was sind dann die notwendigen Schritte, das dürfen wir uns fragen. Es geht nicht darum, etwas zu erzeugen, es geht nicht ums Machen, es geht nicht um eine gewohnte oder neue Frömmigkeitspraxis, die gleichwohl auch darin Raum finden könnte. Es geht vielmehr um fundamentale Entdeckungszusammenhänge, die für die Zukunft unserer Welt und unserer Gesellschaft, für die Zukunft der einen Menschheit wesentlich und notwendig sind. Denn das tiefste Geheimnis dieser Welt, die Gegenwart Gottes, der „Himmel zwischen uns“ (Klaus Hemmerle)<sup>5</sup> wird von allen gespürt und ersehnt. Drei Elemente dieser Spiritualität möchte ich kurz skizzieren:

1. *Neu sehen lernen*: Es geht darum, neu zu sehen. Schon in der Begegnung Jesu mit Jüngern wie Nathanael oder mit Nikodemus ging es ihm darum, dass das „Heute“ so gotterfüllt ist, dass es ein Leben völlig umprägt. Diese Welt ist gottvoll, das Reich Gottes ist da. Eine der wichtigsten spirituellen Aufgaben ist es deswegen, eine neue Praxis des Sehens einzüben. Nicht umsonst sind etwa „Straßenexerzitien“ so resonant für die Menschen von heute.
2. *Begegnung wagen*: Jesus begegnet Menschen wie der Samaritanerin, der Syrophönizierin oder dem römischen Hauptmann. Und in all diesen Begegnungen offenbart sich Neues, auch für ihn selbst. Der Schlüssel für die offenbarende Begegnung ist das „Zwischen“. Jesus selbst spricht davon, wenn er die Praxis einer zukünftigen Spiritualität der Samaritanerin zum Abschluss ihrer Begegnung erschließt: „Es kommt aber die Stunde und ist jetzt, da die wahren Anbeter den Vater im Geist und Wahrheit anbeten werden; denn auch der Vater sucht solche als seine Anbeter. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen im Geist und Wahrheit anbeten“ (Joh 4,23f). Es geht um eine Existenzform, nicht um einen Tempel – es geht um die Entdeckung des Geistes in uns und zwischen uns, damit die unverhüllte Wirklichkeit („Wahrheit“) zum Grund des Handelns werden kann. So eröffnet sich ein Raum der Begegnung, der die Fülle des Lebens vorerfahren lässt.
3. *Glauben lernen*: Das heißt dann in dieser Perspektive, sich einzulassen auf diese Wahrheit und Wirklichkeit der liebenden Gegenwart Gottes und ihr vertrauen. Darauf macht vor allem Christoph Theobald aufmerksam in seinen verschiedenen Veröffentlichungen (zuletzt: *Christentum als Stil*)<sup>6</sup>. Dieses tiefe sich-anvertrauen ist sicher der Weg, fähig zu werden für eine neue Zukunft des Christentums.

<sup>5</sup> Vgl. Hemmerle, *Himmel*, passim.

<sup>6</sup> Vgl. Theobald, *Stil*, passim.

Christoph Theobald ist es, der in seiner packenden Zeitanalyse die Situation des Christentums als neue Anfangssituation in einer neuen Zeit beschreibt und dabei die Apostelgeschichte zur Referenzerfahrung dieses neuen Anfangs macht. Wir Christen sind gesandt in diese gottvolle Welt, um ihn zu entdecken in den vielen Menschlichkeiten und Unmenschlichkeiten von heute, von ihm zu erzählen und gastfreundlich Räume des Entdeckens einer gemeinsamen Leidenschaft für das Leben zu eröffnen. Solche Räume sind, es, in denen das „Zwischen“ erfahrbar wird und damit alle Möglichkeiten und Potentiale in ihre Fülle bringt, sie wirklich werden lässt. Das ist zweifellos ein kenotischer Weg. Er kommt nicht von oben, eher demütig von unten. Klaus Hemmerle steht dafür mit seinem programmatischen Satz: „Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe“<sup>7</sup> Aber vielleicht gilt es, noch weiter zu gehen: Lass uns uns entdecken, unser „Zwischen“, unsere Sehnsucht, unsere Menschlichkeit, damit wir die Botschaft neu entschlüsseln und die Wirklichkeit, die du uns geschenkt hast.

### Literaturverzeichnis

- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (= DBW 8). Gütersloh 1998.
- Hemmerle, Klaus, *Spielräume Gottes und der Menschen* (= Gesammelte Schriften 4). Freiburg i.Br. 1996.
- , *Der Himmel ist zwischen uns*. Freiburg 1977.
- Rahner, Karl, *Frömmigkeit früher und heute*. In: Ders., *Zur Theologie des geistlichen Lebens* (= Schriften zur Theologie 7). Einsiedeln 1966, 11–31.
- , *Glauben im Alltag, Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug* (= Gesammelte Schriften 23). Freiburg i.Br. 2006.
- Theobald, Christoph, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*. Freiburg i.Br. 2018.

---

<sup>7</sup> Hemmerle, *Spielräume*, 329.

## Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. **Silvianne Aspray**, VDM (\*1986) ist ordinierte Pfarrerin der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn und British Academy Postdoctoral Fellow an der University of Cambridge und forscht gegenwärtig zu Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola.

PD Dr. **Luca Baschera**, VDM (\*1980) ist zurzeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich, Privatdozent für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Beauftragter für Theologie bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz (EKS). Er ist Mitglied im Schweizer Konvent der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

Prof. Dr. **Hans Boersma** (\*1961) hat seit 2019 den *Saint Benedict Servants of Christ* Lehrstuhl in Ascetical Theology am anglikanischen Seminar Nashotah House in Wisconsin (USA) inne. Davor war er während vierzehn Jahren Professor am Regent College in Vancouver sowie für sechs Jahre an der Trinity Western University in Langley.

Prof. Dr. **Peter Bouteneff** (\*1960) ist Professor für Systematische Theologie am St Vladimir's Orthodox Theological Seminary (NY, USA) und Direktor des Institute of Sacred Arts. In diesem Zusammenhang ist er auch Leiter des Arvo Pärt Project am St. Vladimir's Seminary.

Dr. **Martin Brüske** (\*1964) unterrichtet Ethik am TDS Aarau, Höhere Fachschule Theologie, Diakonie, Soziales und ist Lehrbeauftragter für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg.

Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. **Mariano Delgado** (\*1955) ist Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog sowie seit 2019 erneut Dekan der Theologischen Fakultät.

**Oliver Dürr**, MTh, (\*1993) Diplomassistent bei Prof. Dr. Barbara Hallensleben am Lehrstuhl Dogmatik & Theologie der Ökumene der Universität Fribourg und ist Mitglied der Gemeinschaftsleitung der Landeskirchlichen Gemeinschaft *jahu*.



Tit. Prof. Dr. **Gregor Emmenegger** (\*1972) unterrichtet als Lehr- und Forschungsrat Patristik, Dogmengeschichte und alte Kirchengeschichte an der Universität Fribourg und Luzern. Neben seiner Lehrtätigkeit widmet er sich der Veröffentlichung von koptischen Papyri sowie der Online-Ausgabe der Bibliothek der Kirchenväter ([bkv.unifr.ch](http://bkv.unifr.ch)).

**Frère Richard** (\*1959) ist seit 1979 Mitglied der Communauté de Taizé.

Prof. Dr. **Barbara Hallensleben** (\*1957) ist Professorin für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Fribourg, Direktorin des Zentrums St. Niklaus für das Studium der Ostkirchen sowie Mitglied des Institutsrats des Instituts für Ökumenische Studien.

Dr. **Christian Hennecke** (\*1961) ist Generalvikariatsrat und leitet die Hauptabteilung Pastoral im Bistum Hildesheim.

Prof. Dr. **Katharina Heyden** (\*1977) ist Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Zudem ist sie Leiterin der interfakultären Forschungskooperation „Religious Conflicts and Coping Strategies“ sowie Koordinatorin des Studienprogramms Interreligiöse Studien.

Prof. Dr. **Ralph Kunz**, VDM (\*1964) ist Ordinarius für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Homiletik, Liturgik und Poimenik an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Leiter des Centers for the Academic Study of Christian Spirituality.

Prof. em. Dr. **Fulbert Steffensky** (\*1933) war lange Zeit als Professor an der FH Köln und der Universität Hamburg sowie als Gastprofessor am Union Theological Seminary tätig. Zusammen mit Dorothee Sölle (gestorben 2003) war er Mitbegründer des Politischen Nachtgebets, einer Liturgie, welche von 1968 bis 1972 regelmässig in der Antoniterkirche in Köln gefeiert wurde. Mittlerweile ist er emeritiert und lebt im schweizerischen Luzern.

PD Dr. **Christine Schliesser** (\*1977) ist Privatdozentin für Systematische Theologie an der Universität Zürich und Research Fellow in Studies in Historical Trauma and Transformation an der Universität Stellenbosch, Südafrika.

Dr. **Yvonne Dohna Schlobitten** (\*1966) ist Dozentin für Theorie und Methode des Heiligen und seiner Wahrnehmung in der Kunst an der Fakultät der Kir-

chengeschichte und ihrer Kulturgüter sowie am Institut für Spiritualität an der Päpstlichen Universität der Gregoriana in Rom.

Prof. Dr. **Thomas Schumacher** (\*1966) ist Professor für Neues Testament an der Universität Fribourg und Direktor des dortigen Bibel + Orient-Museums.

Prof. Dr. **Ursula Schumacher** (\*1979) ist Professorin für Katholische Theologie und Religionspädagogik (Schwerpunkt: Dogmatik und ihre Didaktik) und stv. Institutsleiterin des Instituts für Katholische Theologie an der PH Karlsruhe.

**Andreas Steingruber**, VDM (\*1983) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Studienzentrum für Glaube und Gesellschaft, promoviert zurzeit über Emil Brunner an der Universität Zürich und ist Mitglied der Gemeinschaftsleitung der Landeskirchlichen Gemeinschaft *jahu*.

Prof. Dr. **Christiane Tietz** (\*1967) leitet das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie und ist Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Prof. Dr. **Stephan Wahle** (\*1974) ist außerplanmäßiger Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg in Breisgau. Er leitet dort die Arbeitsstelle Liturgie, Musik und Kultur am Lehrstuhl für Dogmatik und Liturgiewissenschaft.

Dr. **Stefan Wenger** (\*1968) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Studienzentrum für Glaube und Gesellschaft an der Universität Fribourg und unterrichtet als Dozent in den Fachbereichen Altes und Neues Testament an diversen Ausbildungsstätten in der Schweiz (TDS, IGW, ICF). Zudem wirkt er als Pfarrer in der Pastoralleitung der Landeskirchlichen Gemeinschaft *jahu* mit.

Prof. em. Dr. **Jean-Claude Wolf** (\*1953) ist emeritierter Professor für Ethik und politische Philosophie an der Universität Fribourg.

Prof. Dr. **Matthias Zeindler**, VDM (\*1958) ist Titularprofessor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Theologischen Fakultät Bern und Leiter Bereich Theologie der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn.

Prof. Dr. **Peter Zimmerling** (\*1958) ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Leipzig, wo er seit 2012 der erste Universitätsprediger ist. Seine Arbeitsschwerpunkte sind, u.a. das Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers, Spiritualität und evangelische Mystik, Seelsorge und Predigtlehre.

