
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

April 4/2000

Aus dem Inhalt

Paul Weismantel Oster-passion	97
Gisbert Greshake Gottes Wirklichkeit – Mitte priesterlichen Seins und Handelns	99
Bernhard Sill Wohin mit dem „Mist“ der Schuld?	111
Hermann-Josef Lauter OFM Die zwei Seiten Jesu	115
Michael Durst Das neue deutsche Martyrologium	117
Holger Dörnemann Sinnorientierung wider Pluralitätskompetenz?	121
Leserbrief	124
Literaturdienst: Karl-Josef Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur Heinrich Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts Hans Hobelsberger: Was dran ist	125

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domvikar Paul Weismantel, Kardinal-Döpfner-Platz 5,
97070 Würzburg | Prof. Dr. Gisbert Greshake, Petersberg-
str. 36, 79117 Freiburg | Prof. Dr. Bernhard Sill, Kardinal-
Schröffer-Str. 24, 85072 Eichstätt | P. Hermann-Josef
Lauter OFM, Franziskanerplatz 1, 53879 Euskirchen |
Prof. Dr. Michael Durst, Alte Schanfiggerstr. 7/9,
Theol. Hochschule Chur, Ch-07000 Chur | Dr. Holger
Dörnemann, Marzellenstr. 32, 50668 Köln

Unter Mitwirkung von Domkapitular Wolfgang Freter,
Domhof 8, 31134 Hildesheim | Prälat Dr. Herbert
Hammans, Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Prof.
Dr. Heinrich Jacob, Domhof 12, 49074 Osnabrück |
Dompropst Dr. Alois Jansen, Danziger Str. 52a,
20099 Hamburg | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellen-
straße 32, 50668 Köln | Pfarrer Martin Pietsch, Wundt-
Straße 48-50, 14057 Berlin | Weihbischof Franz Vorrath,
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Prälat Dr. Robert Kümpel, Vertretung:
Dr. Annette Soete, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon
(02 21) 16 42-31 48, Fax (02 21) 16 42-37 12

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J. P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 65,60 DM
incl. MWSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
5,50 DM

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J. P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Paul Weismantel

Oster-passion

Dieses frag- und merk-würdige Wort ist der Titel eines Gedichtbandes von Paul Konrad Kurz, einem großen christlichen Lyriker unserer Zeit. Mit ungewohnten und ungewöhnlichen Worten schreibt er Gedichte zu Kreuzwegstationen, zu Passions-gestalten, zu Leidensgeschichten. Es sind Formulierungen und Wortschöpfungen dabei, die befremden, die einem nicht so leicht über die Lippen kommen, sondern eher holprig. Doch sie lassen aufhören. Sie machen stutzig, manchmal auch neugierig. Sie provozieren. Haben das prophetische Worte nicht in sich und an sich?

Bei so manchen geschriebenen oder gesprochenen Worten zu den großen Themen der Passion und von Ostern habe ich den Eindruck, sie sind zu glatt, zu einfach, zu billig, zu beschönigend und beschwichtigend oder aber zu allgemeingültig und so wahr, dass sie belanglos und nichtssagend wirken.

Wer kennt nicht die Schwer-geburten so mancher Predigt zu einem der großen Feste? Ist nicht alles schon gesagt? Wie kann ich es so bringen, dass die Leute spüren, was ich meine, und verstehen, was ich sage? Mich plagen solche Fragen nicht selten und immer noch. Da fällt mir ein, dass es auch gut so ist, auch wenn mir das nicht angenehm ist. Doch ich will auch redlich sein vor denen, die mir zuhören, und mir selbst und meinem Gott. Ich habe eine Botschaft zu verkünden, die für die Menschen in ihrer Zeit und Lebenssituation bestimmt ist und übersetzt werden will und soll. Ich will sie nicht mundgerecht und möglichst angenehm anpreisen. Ich will sie aber auch nicht zum Druckmittel umfunktionieren für meine Eigeninteressen. Das Großartige und Wunder-

bare will ich ebenso zur Sprache bringen wie das Un-glaubliche, das Un-mögliche, das Un-vorstellbare. Von den Ermutigungen und Zumutungen dieser Botschaft will ich reden. Die bohrenden Fragen stellen, aber auch die Antworten weitergeben, die da nicht schnell und schmerzlos zu erwarten sind. Ich möchte weder zerreden noch totschweigen, beide Gefahren sehe und kenne ich.

Die Spannung bleibt, sie lässt sich nicht einfach beheben; sie ist heilsam und notwendig, damit mein Reden nicht zum frömmlichen Gerede verkommt, damit meine Verkündigung nicht zum Geschwätz wird. Es gibt nicht nur das Phänomen der Betriebsblindheit, sondern auch der Sprachblindheit gerade in unserem innerkirchlichen Leben.

All das hat für mich auch etwas mit Passion zu tun, mit Leiden und Leidenschaft, mit Kämpfen und Ringen, mit Ohnmacht und Angstschweiß, mit Versagen und Kreuz aber ebenso auch mit einer tiefen Liebe, mit Herzensanliegen und Sehnsucht nach Hilfe und Trost. Aber da bin ich auch wieder sehr nahe bei den Themen und Gestalten der Passion Jesu:

- dem Nicht-verstehen,
- dem Verrat,
- den Enttäuschungen,
- dem Ausweichen,
- dem Eingeholt-werden,
- den banger Fragen,
- den neugierigen Zuschauern,
- den Verletzungen und Wunden,
- der Stärkung durch den Engel,
- der Hilfsbereitschaft treuer Menschen,
- der nicht mehr erreichbaren Nähe,
- der Gottverlassenheit.

Ich finde in der alten Andachtsform des Kreuzwegs immer wieder Anknüpfungspunkte für die Fragen der Menschen und mich selbst. Ich lese in der Leidensgeschichte Jesu, wenn ich sie wirklich betrachte und nicht nur zur Kenntnis nehme, die Bandbreite und Tragik menschlichen Lebens und Strebens, aber auch göttlichen Scheiterns. Ich sehe und höre in den Ostererzählungen nicht nur in der Wort- sondern auch in der Gebärdensprache des Auferstandenen und der Menschen, die ihm begegnen, dass ich darin angesprochen und gemeint bin. Es werden die verschiedenen Osterzeichen und Ostergesten mich unterschiedlich berühren und betreffen. Welches Bild, welches Symbol, welcher Klang, welches Wort wird wohl in diesem Jahr mir am tiefsten zu Herzen gehen? Das wiederum wird damit zusammenhängen, was ich alles auf dem Herzen habe, was mir alles am Herzen liegt, wovon das Herz derzeit erfüllt oder auch bedrängt ist. Nicht zuletzt helfen mir in all dem auch die schöpferischen, wenn auch mitunter sperrigen Worte eines Dichters, wie z. B. die folgenden:

Ostern
von Paul Konrad Kurz

Tüncht die Wände
Streicht die Türen
Stoßt in die Hörner
Backt das Osterbrot
aber fastet zuvor
und lasst die Lämmer weiden

Räumt die falschen Bilder
aus den Kästen
Packt die geschwätzigen
Sätze auf die Halde
Leert die übervollen Schränke

Begleitet den Fremden
ein Stück Weg
Redet freundlich
ladet ihn ein in euer Haus
damit er seine Geschichte erzähle

Vielleicht dass er kommt
vielleicht dass er ist
der Mensch mit dem Holz
der Mann mit der Stirn
der Geist aus dem Wind
der Sohn mit dem Stern

Vielleicht dass er spricht
am hellen Mittag
oder am Abend:
Fürchtet euch nicht
Ich bin es
Shalom

Frohe Ostern!

Zu diesem Heft

Wie können Existenz und Dienst des Priesters in einer Welt aussehen, in der Gott keine Mehrheit mehr hat? Dieser Frage geht der Freiburger Dogmatiker **Prof. Dr. Gisbert Greshake** in seinem Beitrag nach.

Den Hinweisen Johannes Taulers zum Umgang mit eigener Schuld widmet sich **Prof. Dr. Bernhard Sill**, der an der Katholischen Universität Eichstätt Moraltheologie und Sozialethik lehrt.

Mit den Aussagen des Neuen Testaments über das Gericht und die Gnade Gottes beschäftigt sich **P. Hermann-Josef Lauter OFM** und kommt zu dem Schluss, dass beide Aussagen in einem nicht auflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Das neue deutsche Martyrologium, von Papst Johannes Paul II. in Auftrag gegeben und mittlerweile erschienen, wird von **Prof. Dr. Michael Durst**, Kirchenhistoriker an der Theologischen Hochschule in Chur, in einer ausführlichen Besprechung vorgestellt.

Welche Voraussetzungen und Details sind zu beachten, damit der angestrebte Dialog der Religionen gelingen kann?, fragt **Dr. Holger Dörnemann**, Referent für theologische Bildung im Kölner Generalvikariat.

Gottes Wirklichkeit – Mitte priesterlichen Seins und Handelns

„Ich bin es nicht!“

Im 1. Kap. des Johannesevangeliums wird erzählt, dass die damaligen religiösen Autoritäten zu Johannes d.T. kommen und ihn fragen: Du, wer bist Du? Da gibt Johannes eine eigentümliche Antwort; er sagt als erstes: „Ich bin es nicht!“, nämlich der, um den es geht, der Messias, die Einlösung der Verheißungen Gottes. „Ich bin es nicht!“ Johannes ist nur der, der Zeichen und Zeuge ist, der mit seinem ausgestreckten Zeigefinger auf die Mitte, um die es geht, auf Jesus Christus hinweist. Genauer noch: Johannes weist auf Christus hin, indem er von sich wegweist. „Ich bin es nicht!“ Johannes hat seine eigene Identität gerade darin, dass er sie im Hinweisgeben auf die Mitte besitzt, auf jene Mitte, für die sein Zeugnis transparent ist, ohne damit identisch zu sein. Je mehr er als Zeuge sich selbst vor der bezeugten Person zurücknimmt, umso besser erfüllt er seine Funktion, reines Zeichen zu sein. Kurz: Der Zeuge hat seine Identität – paradoxerweise – in der Nicht-Identität, im Verweis-Sein auf das hin, was er selbst nicht ist.

Was hier an Johannes abgelesen werden kann, das ist der Urakt der Kirche und all dessen, was es in ihr gibt, es ist auch der Urakt des Amtes: Von-sich-weg-Verweisen auf die Wirklichkeit Gottes hin. Kirche ist aus sich heraus nichts, hat in sich gesehen

keine eigene Identität: Alles, was sie ist, ist sie als Verweis, als Hinweis, als – wie das II. Vaticanum sagt – sacramentum, als werkzeugliches Zeichen für Gott und sein Heil. Gleich zu Anfang dazu schon eine selbstkritische Frage: Glaubt man uns das? Nimmt man uns das ab? Sind und handeln wir so, dass glaubhaft in Erscheinung tritt, dass es uns nicht um uns selbst, um unseren Erfolg, um unser „Gut-Dastehen“ geht, sondern allein um Gott und sein Heil für die Menschen? Jedenfalls: Kirche ist wesentlich Zeugin, sie steht nicht für sich, sondern für einen anderen, für Gott da, dessen Wahrheit und Wirklichkeit sie zur Geltung zu bringen hat.

Von da aus wird man nicht daran vorbeikommen, noch eine weitere kritische Bemerkung zu machen: Das 2. Vatikanische Konzil war angetreten mit der Frage – so haben sie die Konzilspäpste gestellt – „Kirche, was sagst du von dir selbst?“ Anders gesagt: Im Mittelpunkt des Konzils stand tatsächlich die Kirche, ihre innere Struktur und ihr Verhältnis zur Welt. Das war gewiss wichtig und richtig. Es gab eine Fülle von diesbezüglichen Problemen zu behandeln und eine Fülle von längst überfälligen Korrekturen und Erneuerungen herbeizuführen. Insofern keine Kritik am Konzil! Aber de facto hat das Konzil doch durch die Zentrierung aller Aufmerksamkeit auf die Kirche für die nächsten Jahrzehnte Akzente gesetzt, die sich z.T. unerträglich ausgewirkt haben. Wenn man z.B. einmal daran zurückdenkt, was die Kirche in den letzten Jahren bis in die Gegenwart wirklich beschäftigt hat, so waren es fast ausschließlich binnenkirchliche Fragen, die sich aus einer permanenten Nabelschau ergeben: die Fragen nach dem Amt, dessen Wesen und Zulassungsbedingungen, nach dem zentralistischen römischen Kurialstil, nach der Art und Weise der Bischofsernennungen, nach den Methoden und Neuorganisationsformen für Gemeindebildung, nach den Kriterien für Sakramentenspendung usw. usw. Viele dieser – im übrigen durchaus wichtigen – Fragen werden bis heute mit einem unglaublich emotionalen Aufwand diskutiert, sie beschlagnahmen die Kräfte

und blockieren den Blick ins Weite, dahin, wo die eigentlichen Aufgaben der Kirche stecken. Hat die Kirche vielleicht vergessen, wofür sie eigentlich da ist, nämlich Zeugnis zu geben für Gott in einer zunehmend gott-leeren Welt, ein Fenster dafür zu sein, dass Menschen ihre Augen über diese Welt hinausheben können, den Dienst eines werkzeuglichen Zeichens zu erfüllen für die großen Verheißungen Gottes? Damit stellt sich unerbittlich die Frage: Bleiben wir als Kirche der heutigen Welt vielleicht genau das schuldig, wofür wir eigentlich da sind: Zeichen für die Wirklichkeit Gottes zu sein, sein frohmachendes Heil zu verkünden und stellvertretend dem Schöpfer Ehre und Anbetung zu bringen in einer Welt, die Gott zu vergessen und zu verdrängen scheint?

Hat Gott „die Mehrheit verloren“?

Blicken wir noch genauer auf die geistige und religiöse Situation dieser unserer Welt, in der wir die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen haben. Bezugspunkt sollen dabei die europäischen Industrieländer sein. Das heißt auch, dass es in anderen Regionen der Welt ganz anders aussieht. – Wir nehmen als Beispiel das uns nahe liegende Deutschland.

Aus einer Emnid-Umfrage (Bielefeld) des Jahres 1997 geht hervor, dass Gott in Deutschland die Mehrheit verloren hat. Weniger als die Hälfte der Bundesbürger (nur ca. 45 %) glauben noch an Gott (aufschlussreich: in der alten BRD sind es 51 %, in den neuen Bundesländern ca. 20 %), beides aber mit abwärtsgerichtetem Trend. Für zwei Drittel der 18–30-Jährigen im Westen und für den allergrößten Teil dieser Altersgruppe im Osten bedeutet Gott rein gar nichts.¹ Ich glaube, dass diese Situation dem Trend nach exemplarisch ist für West-, ja sogar für Osteuropa. So sagen uns diese nüchternen Zahlen, dass wir in einer weithin gott-losen Welt leben. Aber genau in diese Situation hat Gott uns hineingestellt, haben wir den Johannes-Gestus, den Verweis auf Gott, die Zeugenschaft für die Wirklichkeit Gottes zu realisieren.

Schauen wir uns darum noch ein wenig eingehender an, wie es zu dieser gott-leeren Welt gekommen ist (wobei wir – schon wegen der Kürze der Zeit – nicht über holzschnittartige Hinweise herauskommen können).

Es ist unbestritten, dass der „Rückzug Gottes“ aus unserer Welt mit dem unglaublichen Siegeszug von Fortschritt und Technik seit Beginn der Neuzeit zusammenhängt. Die rationale Erforschung der Natur und die daraus resultierende Fähigkeit, die Welt nach eigenen Vorstellungen und Zielideen neu zu gestalten, engte den Raum für Gott immer mehr ein. Denn alles, was in Natur und Welt ist, wurde und wird als in sich geregelt und vom Menschen durchschaubare und manipulierbare Ereignisabläufe verstanden, für die es keiner transzendenten Mächte, keines Gottes mehr bedarf. „Damit verliert die Religion ihre jahrtausendelange Zuständigkeit, das kosmologische Wissen zu garantieren“.²

Aber noch ein zweiter Bereich, für den Religion bis dahin zuständig war, ging verloren, nämlich der Garant zu sein für die Grundwerte der Gesellschaft. Hand in Hand mit der Eroberung der Welt strebte der neuzeitliche Mensch danach, die bis dahin durch Religion begründeten Werte durch Prinzipien des autonomen Vernunftrechts zu ersetzen. „Die Trennung von Recht und Religion und von Staat und Kirchen bedeutet ..., dass politische Macht und staatliches Recht unabhängig von religiösen ... Einstellungen gelten“. Damit sind Staat und Recht „prinzipiell enttheologisiert, so dass sie sich nicht auf ein höheres ... Subjekt zurückführen lassen. ... Von Religionsgemeinschaften ... vertretene moralisch-ethische Grundsätze überzeugen [daher] nicht aufgrund ihrer theonomen Abstützung, sondern nur aufgrund ihrer praktisch-vernünftigen und argumentativen Überzeugungskraft“.³ Man braucht dazu nicht mehr Gott.

Und noch ein dritter Faktor ist zu nennen: Die mit der industriellen Revolution entstandene kapitalistische Marktwirtschaft ist durch eine besondere Entfernung von religiösen Einstellungen bestimmt. Kapitalisti-

sche Wirtschaft zielt ja darauf ab, ein Minimum an eingesetzten Mitteln (das Kapital) in eigenem Interesse zu maximalisieren, oder kurz: das eigene Kapital dauerhaft zu vermehren. Dadurch aber werden bisher geltende religiös-moralische Wertvorstellungen in ihr Gegenteil verkehrt: „Aus Lastern werden Tugenden und aus Tugenden Laster. Das egoistische Selbstinteresse, das der Religion als sündhaft, der Moral als verwerflich gilt, wird zum Motor prinzipiell nicht begrenzbarer Expansionsstrebungen, so dass alle Arten der Produktivitäts- und Konsumsteigerung immer wieder der ersten und letzten Maxime wirtschaftlichen Handelns dienen: Wenn du dein egoistisches Selbstinteresse durch den Erfolg deines wirtschaftlichen Handelns befriedigen willst, so handle so, dass du aus wenig mehr Kapital und aus mehr noch mehr Kapital machst“.⁴ Kein Wunder, dass in der kapitalistischen Marktwirtschaft Gott und transzendente Werte keinerlei system-immanenten Platz haben.

Ich rekapituliere: Der Fortschritt der Naturwissenschaften und die damit gegebene Reduktion von Vernunft auf die rationale Erforschung objektiver Zusammenhänge, die Autonomie des Vernunftrechts sowie die egoistische Grundeinstellung der modernen Wirtschaftsordnung führten und führen noch weiter zu dem, was man Säkularisierung der Gesellschaft nennt.

Doch die genannten Faktoren hätten allein als solche noch nicht zur Säkularisierung geführt, die ja ein typisch europäisches Problem ist. Die gleichen Voraussetzungen waren z.B. auch in Nordamerika gegeben, und dennoch ist Nordamerika kein säkularisiertes, sondern ein höchst religiöses Land. Insofern trifft nicht zu, dass die Moderne zwangsläufig Säkularisierung mit sich bringt.⁵ Für die faktische Säkularisierung bei uns war noch ein anderer Faktor von Bedeutung: die Pluralisierung von Werten und Überzeugungen. Damit ist folgendes gemeint: Durch die seit der Industrialisierung gegebene erhöhte Mobilität trat eine – wie P. Berger es nennt – „kognitive Kontamination“ ein, eine geistige Verseuchung. Verschiedene Lebensstile, Werte, Glaubensüberzeugungen geraten an-

einander, ineinander und vermischen sich.⁶ Die katholische Kirche hier hat sich diesem Vorgang der Pluralisierung lange Zeit verschlossen, indem sie eine religiöse Subkultur, eine „katholische Welt“ aufbaute, in der sich die Kirchenglieder zu Hause fühlten. Und dann passierte das, was kommen musste: Ein kleiner Riss in die Mauer des Ghettos, und schon dringt der heftige Wind des Pluralismus ein, und der einzelne entdeckt: Die Religionszugehörigkeit, der religiöse Glaube ist keine unwidersprochene und erst recht keine unwiderrufliche Gegebenheit, sondern ein Objekt der privaten Wahl, der persönliche Präferenz. Und so ist es bei uns (anders als etwa in Nordamerika) nicht nur zu einer Pluralisierung, sondern auch zu einer Relativierung aller Überzeugungen und Werte gekommen, zumal in der heutigen Situation, wo aufgrund der technisch möglich gewordenen totalen Vernetzung der verschiedenen, bis dahin je isoliert existierenden kulturellen und religiösen Traditionen diese nunmehr in ungeschütztem Kontakt miteinander treten und dadurch noch einmal die Meinungs- und Überzeugungsvielfalt deutlich wird. Konsequenz ist eine gewaltige Relativierung und Privatisierung, ein Unverbindlichwerden aller Werte. Und die Parole lautet: Soll doch jeder nach seiner Façon – mit oder ohne Gott selig werden! Das ist die eine Seite unserer Welt.

Da ist aber noch eine zweite Seite, die in den letzten Jahren immer offensichtlicher geworden ist. Es zeigt sich heute das, was gelegentlich die „Erschöpfung der Moderne“ genannt wird. Es tritt nämlich zu Tage die Brüchigkeit und Fragwürdigkeit unserer säkularisierten Welt. Der Glaube, dass materieller Wohlstand allein das Glücksverlangen des Menschen erfüllt, ist bei nicht wenigen Menschen tief erschüttert. Überall stößt der Fortschritt auch an Grenzen und schafft weltweit neue Probleme. Und nicht zuletzt stellen sich die uralten Fragen des Menschen: Woher komme ich, wohin gehe ich, wer bin ich, wer soll ich sein? Was ist der Sinn meines Lebens und der Welt überhaupt? Diese von der Moderne weithin nicht beantworteten Fragen führten gerade in den

letzten Jahren zu einem verstärkten Bedürfnis nach Transzendenz. Diese zeigt ein zweifaches Gesicht, wobei beide Gesichter eng einander verwandt sind und sich auch gegenseitig vermischen. Da ist erstens der ungeheure Wildwuchs an Leichtgläubigkeit in Esoterik, neuer Jugendreligiosität, New-age-Mentalität oder wie immer man das Ganze bezeichnet, jedenfalls ist da eine wachsende Bereitschaft zu einer religiösen Irrationalität, die zu tun hat mit einem Bedürfnis nach transzendentelem Erleben, emotionaler Erfahrung, gefühlsmäßiger Sinnstiftung. Hier kehrt also Gott wieder, aber mehr oder minder ausschließlich als Fluchtpunkt des Bedürfnisses nach Erlebnis. Und da die Kirchen dieses Bedürfnis nicht oder nicht ausreichend erfüllen/erfüllen dürfen, geht diese neue, weithin irrationale religiöse Welle an der Kirche vorbei. Da ist dann noch zweitens als neue Form von Transzendenz, übrigens mit diesem neuen religiösen Bedürfnis verwandt, der Drang nach Erlebnissen überhaupt, nach Erlebnissen, welche den grauen Alltag transzendieren, die ungelösten Fragen des eigenen Lebens überdecken bzw. vordergründig die Befriedigung tiefster Sehnsüchte bringen. „Erleben“, „Sich-in-den-Rausch-von-Erlebnissen-Stürzen“ ist der neue Name für eine Transzendenz ohne Gott.⁷

Das also ist – in ganz groben Zügen – unsere gesellschaftliche Situation in Europa, die trotz aller Pseudoreligiosität vom Glauben an einen personalen, lebendigen, liebenden, anbetungswürdigen Gott weit entfernt ist, die vor allem den Glauben an Gott extrem privatisiert hat und deshalb die Welt als eine weithin gott-leere erscheinen lässt.

In dieser unserer Situation sollen wir Zeugen Gottes sein – so sehr, dass Gott durch uns in unserer Welt gegenwärtig sein bzw. werden will. „Ihr sollt mir Zeugen sein...!“ Das ist so oder in anderer Form gesagt die Pointe aller Evangelien. Wer ist mit diesem „Ihr“ gemeint? Gewiss die ganze Kirche, alle Glaubenden. Aber in spezifischer und nachdrücklicher Weise der kirchliche Amtsträger, der ja gerade dafür besondere Verantwortung trägt, dass das Volk Gottes die ihm

gestellte Aufgabe erfüllt. Versteht der kirchliche Amtsträger darum dies als seine erste und vordringlichste Aufgabe?

Der Priester als „Mann Gottes“

In den Pastoralbriefen des NT wird Timotheus, von Paulus eingesetzter Amtsträger, als „Mann Gottes“ angedredet (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,17). Wenn man diese Stellen einmal im Zusammenhang betrachtet, merkt man, dass diese Bezeichnung „Mann Gottes“ hier geradezu eine Definition des Amtsträgers ist. Zwischenfrage: Würde ich sie von mir gelten lassen? Oder was wehrt sich in mir dagegen, dass ich mich vielleicht wohl als „Mann der Kirche“ oder „Mann der Gemeinde“ ansprechen lassen möchte, gegen die Bezeichnung „Mann Gottes“ als jemand, der zu Gott gehört, in dem Gott sichtbar wird und dessen Lebensinhalt die Gottsuche ist, innerlich Vorbehalte anmeldet?

Vor ca. einem Jahr war ich mit Studenten auf einer Exkursion in Indien, und wir verbrachten auch einige Tage in einem interreligiösen Ashram. Da war es ganz, ganz selbstverständlich, dass man angedredet wurde mit „You – Godseekers“ – „Ihr Gottsucher“. Das war uns zunächst ein wenig peinlich, befremdlich, außergewöhnlich. Aber für indische Mentalität ist dies das Höchste und Wichtigste, was man von einem Menschen sagen kann, dass er Gott sucht, dass er oder sie ein Mann/eine Frau Gottes ist. Sind wir Priester das? Machen wir uns jedenfalls nichts vor: Generell nimmt man uns das nicht ab. Im Gegenteil!

Manfred Scheuer hat vor wenigen Jahren in einem Artikel einmal zusammengestellt, was „man“ so vom Priester in der Öffentlichkeit denkt und redet. Es sind harte Sätze. Aber ich denke: wir müssen sie wenigstens ehrlich zur Kenntnis nehmen und uns kritisch durch sie befragen lassen. Der Passus lautet: „Die Priester sind nicht wirklich am Puls des Lebens, man sieht ihnen die Schwindsucht an. Sie reden von Dingen, bei denen sie existentiell nicht dahinterstehen. Man spürt kein Beseeltsein von Gott, keine

Leidenschaft für Gott, keine Sehnsucht nach Gott. Sie versuchen, anderen Gottes- und Glaubenserfahrung näher zu bringen, ohne selbst diese Erfahrung gemacht zu haben. Sie nehmen Gott in den Mund und machen mit ihm und über ihn zu viele Worte. Sie reden zu selbstverständlich, zu professionell ... von Gott. Das Wort des Lebens erstarrt dadurch zur Floskel, zur Schablone... Gegenüber den Suchenden, den Streitenden und Unerfahrenen sind sie zu wenig einfühlsam. Ihre Brunnen sind ausgetrocknet, ihre Quellen versiegt, ... das Gebet wird über die Runden gebracht. Der Eros für das Reich Gottes, das Feuer der Begeisterung ist erloschen. Ausgebrannt..., Abstumpfung der Gefühle, Verbitterung, lautlose Resignation, innere Emigration sind weitere Stichworte. Und weil es sich nicht gehört, weil von einem Priester schließlich erwartet wird, dass er aus einer intensiven Gotteserfahrung heraus lebt, wird diese innere Leere vertuscht und so getan, als ob Gott ohnehin der Vertraute wäre... Ihre eigene Existenz schaut aber oft anders aus. Die Schlüsselpositionen ihres Lebens sind durch Leistung und Zahlen besetzt. Muße, Stille, Meditation kommen in ihrer Prioritätenliste nicht vor. Oder sie verkünden den Gott des Lebens und kommen sich selbst als zu kurz gekommen, als minderwertiger Abfall vor“.⁸

So weit die Zusammenstellung von Scheuer. Harte, bittere Worte! Doch meine ich, dass hier in manchen Punkten Wichtiges zur Sprache kommt. Letztlich steht hinter all dem Kritischen die Frage: Ist der Priester ein „Mann Gottes“, oder besser: bemüht er sich darum, es zu sein? Führt er als Zeuge Gottes in dieser Welt Menschen zum lebendigen Gott, oder flüchtet er sich in die Betriebsamkeit, in den Wahn pastoraler Machbarkeit, in die Umtriebigkeit in der Gemeinde und mit der Gemeinde, die man nicht selten am liebsten so als eine Art Kuschelecke hätte, wo alle sich und vor allem mich, den Priester oder Diakon schrecklich gern haben, wo man lieb miteinander umgeht, sich gegenseitig hilft und vor allem, wo viel, viel los ist. Betriebsamkeit als Ersatzbefriedigung. All

das hat natürlich mit „Mann-Gottes-Sein“ nichts zu tun.

Aber wie mache ich das – „Mann Gottes“ werden, die Wirklichkeit Gottes bezeugen in einer weithin gottlosen Welt, die mir anvertraute Gemeinde zu Gotteserfahrung führen und zur Sendung und Zeugenschaft für Gott? Was muss ich tun, damit die Wirklichkeit Gottes in Wahrheit und Tat die Mitte meines Seins und Handelns ist?

Bekannt und vielzitiert ist ein Wort von K. Rahner: Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein! Mystiker/Mystik versteht Rahner hier nicht als außergewöhnliche, übernatürliche Erfahrungen, sondern als etwas ganz Schlichtes: Die Forderung nach Mystik richtet sich negativ gegen eine bloß abstrakte Gotteserkenntnis, die man nur im Kopf hat, sie richtet sich gegen eine bloße „Worthülse“ Gott, bei der man nicht weiß, was sie mit meinem Leben zu tun hat. Sie richtet sich gegen die Reduktion Gottes auf ein Postulat der Moral, auf einen Sittenrichter-Gott, der auf peinliche Beachtung seiner Vorschriften achtet und sie im Fall der Übertretung minutiös bestraft. Mystik heißt positiv; dass einem die Wirklichkeit des lebendigen, wahren Gottes buchstäblich „unter die Haut“ geht, so dass ich, ganz persönlich von Gott getroffen, von ihm nicht mehr loskomme und ich mit Jakob spreche: „Ich lasse dich nicht, Du segnest mich denn!“ Es geht darum, dass ich mich als kirchlicher Amtsträger darum bemühe, als erstes unablässig Gott zu suchen und die mir anvertraute Gemeinde auf Gottsuche, auf Gotteserfahrung und daraus resultierend auf Gottesbezeugung hin auszurichten.

Ich möchte für solche Gottsuche und für solche Gotteserfahrung drei Anwege skizzieren. Diese gelten natürlich nicht nur – wie eben schon gesagt – für uns Priester und Diakone, sondern für jeden Christen. Was ich darum im Folgenden entfalte, sind zunächst Hinweise für das persönliche Leben, dann aber auch Schwerpunkte für meine seelsorgliche Tätigkeit.

1. Anweg: Gottsuche und Gotteserfahrung in der Schöpfung

Jahrtausendlang lebten die Menschen in einer weithin natürlichen Umgebung und nahmen in dieser ihrer Welt die Anwesenheit Gottes überall wahr. Denn gerade im Vorgegebenen der Natur, die sowohl Stauen als auch Angst hervorrufen kann, begegnet die Ur-Vorgabe Gottes. Am Vorgegebenen der Natur wird deutlich, dass der Mensch nicht einfach der Macher und autonome Herr der Wirklichkeit, sondern als Geschöpf unter Geschöpfen zunächst einmal der Empfangende ist. Nun hat sich aber, wie wir dies schon im Zusammenhang der säkularisierten Welt erörtert haben, unsere Welterfahrung fundamental verändert. Helmut Schelsky hat das bereits vor einer Generation so formuliert: Die technische Welt, wie wir sie heute erfahren, ist „in ihrem Wesen Konstruktion, und zwar die des Menschen selbst ... Gott schuf Erde, Wasser, Bäume, Tiere, also die Natur, aber der Mensch erschuf Eisenbahn und Asphaltstraßen, Flugzeuge und Rundfunk“. In dieser letzteren Welt lebt der Mensch seitdem, hier macht er seine Erfahrung, und das sind bestürzend andere Erfahrungen als die des biblischen Menschen. In der heutigen Welt, in dieser „zweiten Schöpfung“ „kommt ein Gott nicht mehr vor, da der Mensch allein sich selbst als Urheber von allem erfährt.“⁹ Das aber hat gewaltige Konsequenzen, vor allem die, dass der Mensch ganz einfach vergisst bzw. dass es ihm nicht plausibel ist, dass er von Vorgegebenheiten und darin vor allem von der Ur-Vorgabe Gottes lebt. Gewiss, „die Welt hat nicht aufgehört, die Welt Gottes zu sein, nur wir haben aufgehört, dies wahrzunehmen“.¹⁰ Sehr schön erläutert diesen Sachverhalt der bedeutende evangelische Theologe Gerhard Ebeling, wenn er schreibt:

„Wenn man nicht mehr sieht, wie das Getreide wächst oder wie die Kuh kalbt, wenn man die Unbilden der Witterung oder ihre freundlichen Aspekte nur noch aus der Perspektive der Freizeit, nicht mehr im Kampf um das Dasein selbst erfährt, ... wenn

man nur mit Machbarem und mehr oder weniger gut Fabriziertem und Funktionierendem zu tun hat, mit Kaufbarem und Wegwerfbarem, und nicht mehr lernt, etwas sorgfältig zu hegen und geduldig auf sein Gedeihen zu warten, ... dann sind jedenfalls die Verstehensbedingungen für die Sache des christlichen Glaubens tief verändert. Damit soll nicht einer romantischen Rückkehr zu weithin vergangenen sozialen Verhältnissen das Wort geredet werden. Es soll auch nicht der Eindruck erweckt werden, als sei das Vergangene ein verlorenes Paradies. Aber es besteht wie ein allgemein menschliches, so auch ein eminent theologisches Interesse daran, die Verkümmern des Verhältnisses zur Natur ernst zu nehmen. Es ist schon etwas daran, wenn man in anstößiger Pointierung die gewiss nicht ungefährliche These aufstellt, dass zwischen der Entfremdung von der Natur und der Entfremdung von Gott ein Zusammenhang besteht“.¹¹

In der Tat: Wo ich nicht mehr konfrontiert bin mit der Schöpfungswirklichkeit, wie sie mich übersteigt, wo ich mich nur noch in der Welt der eigenen Produkte und des eigenen Konsums aufhalte, verliert sehr schnell auch die Ur-Vorgabe, die Gott selbst ist, an Plausibilität und Lebenskraft.

Darum ist ein erster, ganz wichtiger und grundsätzlicher Weg der Gotteserfahrung für mich und meine Gemeinde die Erfahrung Gottes in der Schöpfung, die Erfahrung Gottes auf dem Weg der Schöpfungserfahrung. Diese ist – wie es viele Theologen der frühen und mittelalterlichen Kirche gesagt haben – neben dem Buch der Hl. Schrift das andere Buch, in dem Gott sich offenbart. Bonaventura schreibt einmal, ganz im Geist seines Ordensgründers Franziskus:

„Wer vom Glanz der geschaffenen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind; wer durch dieses laute Rufen der Natur nicht erweckt wird, ist taub; wer von diesen Wundern der Natur beeindruckt, Gott nicht lobt, ist stumm; wer durch diese Signale der Welt nicht auf den Urheber hingewiesen wird, ist dumm. Öffne darum die Augen, wende dein geistliches Ohr ihnen zu, löse deine Zunge und öffne dein Herz, damit du in allen Krea-

turen deinen Gott entdecktest, hörst, lobest, liebest..., damit nicht der ganze Erdkreis sich anklagend gegen dich erhebe!“¹²

Erfahrung der Wirklichkeit Gottes braucht solche Begegnung mit Gott in der Natur. Hier kann man lernen die Erfahrung des Staunens, der Faszination, der Ehrfurcht, des spontanen Gotteslobs. Wie viele Psalmen haben als Grundlage und Ausgangspunkt das Gotteslob angesichts der Herrlichkeit der Schöpfung! Wie können wir sie beten und sie anderen beten lehren, wenn wir nicht gleiche oder ähnliche Erfahrungen machen? Vergessen wir auch nicht: Jesus war ein Wanderprediger und als solcher in der Natur daheim. Er und seine Jünger sind unterwegs in der Natur und führen hier die entscheidenden Gespräche über das Reich Gottes. Davon künden viele Gleichnisse aus der Natur. Landschaften, Tiere, Blumen, Berge, Seen, Wüsten sind in die Verkündigung des Reiches Gottes hineingenommen. Wie weit öffnen wir und unsere Gemeinden uns dieser Wirklichkeit Gottes, wie sie uns die Natur- und Schöpfungserfahrung entgegenhält? Dabei geht es nicht nur um ein meditatives Sichversenken in die Schöpfungswirklichkeit, sondern buchstäblich auch um ein Er-Gehen, Er-Fahren in ihr.

Das sind übrigens nicht einfach fromme Hinweise, die ich da gebe. Ulrich Niemann, Jesuit und Psychotherapeut mit einer weitgespannten Praxis an Priestern und Ordensleuten, hat beobachtet, dass fast alle depressiven Geistlichen unter Bewegungsmangel leiden. Symptome für dieses Defizit an Schöpfungs- und Leibfreundlichkeit sind Kreislaufstörungen, Kopfschmerzen, Antriebsschwäche, Stimmungslabilität, Ängste, innere Unruhe, Schlaflosigkeit, Erleichterungstrinken u.ä. Zur inneren Zufriedenheit eines Seelsorgers, so seine These, gehört wesentlich die Einübung in körperliche Beweglichkeit. Wer nicht durch Gottes gute Schöpfung geht, wer sich nicht mit seinem Leib bewegt und in der Schöpfung zu Hause ist, geht auf Dauer körperlich, psychisch und auch geistlich zu Grunde.¹³ Der rechte Umgang in und mit der Schöpfung ist der

Urgrund menschlichen Heilseins, aber auch jeder Gotteserfahrung.

Kurz, ein erster und in einer weitgehend gott-leeren Welt unumgänglich wichtiger Zugang zu Gott ist das Suchen, das Sichöffnen und Sichbereiten für die Erfahrung von Gottes Wirklichkeit in der Schöpfung, um von hier aus in neuer Ursprünglichkeit die Wirklichkeit Gottes bezeugen zu können.

2. Anweg: Gotteserwartung im Schweigen des Menschen

Für den Christen ist natürlich der unüberbietbare Ort der Gotteserfahrung Jesus Christus. Er, der von sich sagt: Wer mich sieht, sieht den Vater!, Er, der das Wort, die Selbsteröffnung Gottes in Person ist – Er begegnet uns vor allem in Wort und Sakrament der Kirche. Aber begegnet uns hier wirklich der lebendige Herr und Gottessohn? Lassen wir uns von seinem Wort stören, da gerade das Wort vom Kreuz „Torheit und Ärgernis“ für diese Welt ist und wir lieber nach unseren eigenen Ideen und Vorstellungen leben möchten? Ist der Umgang mit dem Wort der Schrift und die Feier der Sakramente so, dass, wenn ein Ungläubiger zu uns kommt, dieser – wie Paulus sagt (1 Kor 14,25) – „auf die Knie fällt, Gott anbetet und ausruft: Wahrhaftig, Gott ist bei euch!“? Wie kommt es, dass Schriftlesung, Wortverkündigung und liturgische Feier oft so müde, verdrossen und unlebendig sind, dass sie so wenig von der Wirklichkeit Gottes erscheinen lassen?

Nun, damit ein Wort, ein Zeichen von außen in mich eindringen kann, muss ich schweigen. Ohne inneres Schweigen fügen sich die Worte, die ich vernehme oder die ich von mir gebe, nur zu anderen Worten hinzu, sie bilden einen Wortschwall, aber erreichen nicht die Tiefe des Herzens. Nun ist aber festzustellen, dass für viele, viele Menschen heute, auch für nicht wenige Priester, die äußere und mehr noch die innere Stille fehlt, d.h. die Verfassung, die auch im äußeren Lärm und im alltäglichen Getriebenwerden Stille und Schweigen, Aufmer-

ken und Hinhören verwirklichen und ausstrahlen kann. Und wenn sich dann wirklich einmal Zeiten ergeben, die nicht von Terminen besetzt sind, werden diese durch Zerstreuung, durch Aufnahme neuer Tätigkeiten, durch Konsum von allen möglichen Erlebnissen zugestopft. Dieser Vorgang hat bereits den Namen *workaholic* erhalten; und damit ist er auch als eine neue Form von Sucht charakterisiert. Ohne Schweigen jedenfalls geht ein Stück wahrer Menschlichkeit verloren, es gibt keinen Tiefgang, keine Gelassenheit, keine Freiheit, sondern nur Verfallensein an das, was gerade von außen her bewegt und erregt. Ohne Alleinsein und Schweigenkönnen ist geistliches Leben und Ausrichtung auf Gott nicht möglich.

Auf diesem Hintergrund muss man wohl auch einigermaßen kritisch die Weise des Liturgiefeierns in den Blick nehmen, wie sie heute in vielen Gemeinden, übrigens leider einschließlich der Kathedralkirche, üblich geworden ist. Ein Wort reiht sich an das andere zu einem einzigen riesigen Wortschwall; nur scheinbar unterbrechen Lieder, die doch auch Worte sind, die Inflation des Verbalen. Es gibt kein wirkliches Einhalten, Stillewerden, inneres Sichbesinnen und Verkosten. Stattdessen Worte, Worte, Worte, die man dann womöglich noch rechtfertigt mit Verweis auf die liturgische Erneuerung des 2. Vatikanums, das uns diese – wie ich meine – pastoral unmögliche 3. Lesung beschert hat, dazu noch als quasi 4. Lesung den Antwortpsalm und dann noch die erweiterte Möglichkeit kommentierender persönlicher Worte des Zelebranten. Wo bleibt da die für Gotteserfahrung absolut notwendige Stille? Vergessen wir nicht, dass für viele Christen der Sonntagsgottesdienst die einzige Gelegenheit ausdrücklicher Gottesbeziehung ist bzw. sein könnte, wenn wir sie nicht buchstäblich zuhauen mit einer ununterbrochenen – wie Zulehner es einmal spitzzünftig genannt hat – Logorhøe – Wortdurchfall. „Als tiefes Schweigen alles umfing, da kam vom Himmel her dein göttliches Wort“, so heißt der Introitus der Weihnachtsmesse. Das Wort Gottes bedarf unseres Schweigens, sonst kann es nicht ankommen.

Auf diesem Hintergrund auch eine kurze Bemerkung zum Stundengebet. Wieviele Priester haben mir schon gesagt: Wissen Sie, wenn ich die wichtigsten Teile des Breviers gebetet habe, bin ich froh; aber zu mehr an Gebet reicht es wegen der Arbeitslast dann einfach nicht mehr! Ich habe dann immer mit einer Bemerkung meines früheren, jetzt verstorbenen Bischofs Tenhumberg geantwortet und gebe diese Antwort auch Ihnen jetzt weiter: Dann lassen Sie in Gottes Namen wenigstens eine Zeit lang das Stundengebet weg und praktizieren Sie stattdessen in großer Treue das persönliche Meditations- und Anbetungsgebet, wo man sich ganz persönlich Gott und seinem Wort und Anruf stellt, wo man seine Wirklichkeit zu erfahren sucht, wo man der Gefahr entgeht, durch quantitative Ableistung eines Gebetspensums sich für wirkliche Gotteserfahrung zu versperren. Nein, Stille, Schweigen, Einhalten ist das A und O für Gotteserfahrung. Warum? Nun, Gotteserfahrung ereignet sich fast immer indirekt als Nachgeschmack, Nachkosten und Nachsinnen über die Tiefendimension von Worten, Ereignissen, Begebenheiten, die sich in meinem alltäglichen Leben zutragen. Ich erinnere an einen schönen Text aus dem Buch Exodus (33,18; hier gekürzt). Mose spricht zu Gott: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen! Da gab der Herr zur Antwort: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben. Aber sieh diese Stelle da; wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, halte ich meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen! In der Vulgata steht hier nicht Rücken, sondern *posteriora*, d.h. wörtlich: das, was hinter mir liegt, was zurückbleibt an Spuren Gottes, der in mein Leben eingetreten ist. Wir erfahren Gott, wenn wir in Ruhe und Sammlung unseren Alltag in der Tiefe, von innen her, betrachten und darin sozusagen nachträglich die Spuren Gottes entdecken. Und so heißt es ja auch im Exerzitienbuch des hl. Ignatius: „Nicht das Vielwissen sättigt die Seele und gibt ihr Genüge, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge

von innen“.¹⁴ Machen wir von Ignatius einen Sprung über Jahrhunderte hinweg und hören wir Karl Kraus, den großen österreichischen Literaten in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Er rät dazu, „den Geräuschen des Tages zu lauschen, als wären es die Akkorde der Ewigkeit“. Und in einem ähnlichen Zusammenhang steht sein Satz: „Hab ich nur dein Ohr, find ich schon mein Wort“. Frage: Richten wir zunächst unser Ohr auf Gott hin, um dann von da aus auch das eigene Wort an andere zu richten, das Evangelium zu verkünden, geistliche Begleitung und geistlichen Trost zu geben – alles aus dem Schweigen heraus, das der Wirklichkeit Gottes innen ist?

„Mann Gottes“ werden wir nicht durch hektische Betriebsamkeit. Glaubhaftes Zeugnis für Gott in einer Welt voller Lärm und Umtrieblichkeit geben wir nicht dadurch, dass wir Worte, Geräusche und Hektik in der Welt noch vermehren, und gehe es dabei auch um eine noch so wohlgemeinte Umtrieblichkeit in der Gemeinde und für die Gemeinde. Täuschen wir uns nicht: Letztlich helfen wir damit auch niemandem weiter, auch nicht der Gemeinde. Wir haben ihr in erster Linie Gott zu vermitteln und nicht das Funktionieren eines wohlgeordneten und eingespielten Gemeindelebens. Hinter der Betriebsamkeit so mancher Amtsträger kann im Gegenteil unbewusst sehr viel Unglaube stecken, nämlich die Meinung, wir, wir Amtsträger müssten die Kirche als ein wohlgeordnetes und eingespieltes religiöses Gemeinwesen machen. Ja, vielleicht steckt dahinter auch das unbewusste Streben, es Gott möglichst gleich zu tun. Es hat jemand mal gesagt: Was wir da im Lied über Gott singen: „Überall ist er und nirgends“, genau das verwirklicht unser Pfarrer. Überall ist er und nirgends. Aber wohlgemerkt, das sind Prädikate Gottes, die uns verwehrt sind. Bischof Joachim Wanke hat einmal so geschrieben: Der Priester soll „wissen, dass die ‚Frucht‘ seines Tuns von allein wachsen wird, wenn er nur das eine ‚Notwendige‘ tut (vgl. Luk 10,42). Vielleicht können wir es auch so sagen: Wir müssen mehr beim Herrn und bei uns selbst sein, um besser bei den

Menschen sein zu können. Wir müssen absichtloser unter den Menschen sein, um ihnen ein Licht aufstecken zu können. Wir müssen inmitten des allgemeinen Lärms noch viel stiller werden, damit die Hörbereiten aufhorchen können. Ob wir nicht unseren Dienst noch stärker ‚verfremden‘ müssen, damit er nicht als Service einer Dienstleistungsgesellschaft für sanfte Humanisierung missverstanden werden kann?“¹⁵

Die unverratene Anbetung, das meditative Hören des Wortes Gottes, das Festhalten an einer würdigen, mit Schweigen und Achtsamkeit verwobenen Liturgie sind Mittel, der Wirklichkeit Gottes inne zu werden und sie aus der Mitte unserer persönlichen und priesterlich-amtlichen Existenz zu bezeugen.

3. Anweg: Gotteserfahrung und Gemeinschaftserfahrung

Bei meinen trinitätstheologischen Studien der letzten Jahre stieß ich an verschiedenen Stellen auf Hinweise, die auf den strikten Zusammenhang zwischen spezifisch christlicher Gotteserfahrung und kirchlicher Gemeinschaftserfahrung aufmerksam machten. So schreibt der z.Zt. wohl bedeutendste orthodoxe Theologe J. D. Zizioulas: Die trinitätstheologische Durchdringung des christlichen Glaubens „wäre niemals möglich gewesen ohne die Erfahrung des Kircheseins ... Gottes Sein ist relationales Sein: Ohne die Idee der *Communio* wäre es nicht möglich gewesen, über das Sein Gottes zu sprechen“.¹⁶ Und über die Neuentdeckung der Trinitätstheologie beim mittelalterlichen Theologen Richard v. St. Viktor vermerkt der Mediaevist P. Dinzelsbacher, dass in dieser Zeit die Wirklichkeit der Liebe in Kirche und Gesellschaft neu entdeckt wurde und eben darin auch die Wirklichkeit des drei-einen Gottes.¹⁷ Das ist übrigens ein Zusammenhang, der schon in 1 Joh thematisiert wird: Nur in der Bruderliebe wird entdeckt und glaubhaft bezeugt, dass Gott die Liebe ist. Gotteserfahrung lässt sich also nicht isolieren von tiefen menschlichen Beziehungen. „Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du

deinen Herrn gesehen“.¹⁸ Gott erfahren wir – um es mit Emmanuel Levinas zu sagen im Anlitz des/der anderen. Und Martin Buber schreibt in diesem Zusammenhang: „Wir warten auf eine Theophanie, von der uns nichts bekannt ist, außer der Ort, und dieser Ort heißt Gemeinschaft“.¹⁹ Denn Gott selbst ist als trinitarischer Gott Gemeinschaft.

Ich frage mich in letzter Zeit häufiger: Ist darum vielleicht die Wirklichkeit Gottes heute so verstellt, weil Menschen nicht mehr tiefgehende Gemeinschaft leben und erleben, weil die Isolierung der einzelnen zunimmt, die Single-Existenzen, die kaputten Familien, die Partnerschaften, die sich nicht mehr als Lebens-, sondern als Lebensabschnittspartnerschaften verstehen? Und wie sieht es da bei uns Priestern aus? Warum tun wir als Priester uns zu einem großen Teil so schwer mit einem wirklich verbindlichen, tiefen Miteinander, mit einem Leben in Gemeinschaft? Liegt es vielleicht daran, dass wir aus unseren Beziehungen bewusst oder unbewusst die eigenen Grenzen, Schwächen, das Schuldiggewordensein ausblenden, auch unsere tiefsten Ängste, Verletzungen, Behinderungen? Und zwar deshalb, weil wir Angst davor haben, dass die anderen, wenn sie merken, wer wir wirklich sind, uns ihre Zuneigung entziehen. Wir möchten geliebt werden und verbergen darum unsere Jämmerlichkeiten, unsere Sucht nach Anerkennung, unseren Ehrgeiz. Ist solche Ausblendung, solches Verbergen vielleicht der eigentliche Grund für das Elend der Beziehungen unter uns? Wenn wir nur unsere Lichtseiten vorzeigen, sind wir zur Einsamkeit verdammt. Nur wenn wir uns gegenseitig annehmen, wie Gott uns annimmt, nämlich auch angesichts unserer Grenzen und unserer Schuld, kann Gemeinschaft werden. Und zwar wirkliche Lebensgemeinschaft. Hier legen sich dann auch Stichworte wie *vita communis*, Priestergemeinschaften usw. nahe. Denn normalerweise kann für den Priester nicht die Gemeinde selbst der ausschließliche Ort gelebter *Communio* sein. Er braucht eine konkrete, verbindliche Einbindung in eine Gemeinschaft von Freunden, Mitbrüdern und Kollegen. Wie auch immer:

Es ist jedenfalls – so noch einmal Bischof Wanke – keine „Randfrage meines priesterlichen Dienstes, wenn ich zwar vorbildlich predige und die Liturgie feiere und Sakramente spende, aber selbst in einer gestörten *communio* mit dem Mitbruder ... lebe. In Joh 17,21 wird die Glaubwürdigkeit der Sendung Christi an seine Einheit mit dem Vater gekoppelt“.²⁰ Die Glaubwürdigkeit auch unserer Gottesbeziehung, die Wirklichkeit unserer Gotteserfahrung und sogar die – recht verstandene – „Effizienz“ unseres Gotteszeugnisses ist gekoppelt mit der Authentizität eines wahrhaft communalen Lebens von uns Amtsträgern und natürlich darüber hinaus auch von uns Christen. Wo zwei oder drei im Namen Gottes versammelt sind, da ist Gott gegenwärtig, da wird seine Wirklichkeit erfahren, da sind wir wahrhaft Bild des trinitarischen, des gemeinschaftlichen Gottes, da bezeugen wir seine Wirklichkeit vor der Welt.

Das waren drei – keineswegs die Thematik ausschöpfende – Gesichtspunkte für Gotteserfahrung und Gottesbezeugung, die im Zentrum unseres persönlichen und amtlichen Tuns zu stehen haben. Diese drei Gesichtspunkte entsprechen in gewisser Weise den drei Personen der Trinität: Der Gotteserfahrung in der Schöpfung entspricht der Vater, das Schweigen korrespondiert dem Ankommenkönnen des Wortes, das der Sohn ist, und das Leben in und als Gemeinschaft ist Werk des Hl. Geistes. Wenn nun der Papst als Vorbereitung für das Jahr 2000 der Kirche nicht so sehr innerkirchliche Reformen vorgeschlagen hat, sondern eine Besinnung auf den drei-einen Gott, dann sehe ich darin auch eine Bestätigung dafür, dass wir als Kirche, ja als Amtsträger der Kirche uns vor allem anderen der Wirklichkeit Gottes auszusetzen und sie zu bezeugen haben.

Und wenn Gott schweigt?

Was aber ist, wenn solche Überlegungen, wie wir sie gerade angestellt haben, vielleicht bei einigen nur Trauer und Traurigkeit aus-

lösen, weil sie sagen: Gut und schön! Aber was soll ich denn machen, Gott ist nun einmal so fern von mir, ich fühle mich ausgebrannt, mein Glaube ist wie wegverdunstet!

Dazu ist folgendes zu sagen:

Wenn Gott meinem Gefühl, meiner inneren Erfahrung nach sehr fern bleibt, so dass in mir religiöse Lustlosigkeit, Müdigkeit, Dunkelheit herrschen, muss man bedenken, dass Gott, solange wir im Glauben wandeln, nicht einfach die Verlängerung unserer Sehnsüchte nach schönen religiösen Gefühlen, Ganzheitserfahrungen, innerem Frieden ist. Im Gegenteil!

Wir sehen es an Jesus selbst: Seine Treue zum Vater führt letztlich zum Entzug jeder Erfahrung und jeden Trostes: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mt 27,46). Jesus ist nicht nur der Ort der Erfahrung Gottes, sondern in letzter Zuspitzung auch die Erfahrung seiner Abwesenheit, der Nacht, des Glaubensdunkels, der Gottverlassenheit. So aber gehören Entzug von Erfahrung, Einsamkeit, Leiden an Gott zur Jesus-Nachfolge mit dazu. Jesus selbst hat im Grunde nie etwas anderes versprochen. Deshalb kann man ihm nicht vorhalten, dass er uns gegenüber mit gezinkten Karten spielt. Wer ihm nachfolgt, dem ist Dunkelheit, Schmerz der Trennung, Leiden vorhergesagt. Der Freund Jesu wird Gott nicht anders erfahren, als Jesus ihn erfahren hat: und dazu gehört auch der Schrei der Verlassenheit. Aber – und das nun ganz wichtig – gerade in der Nacht des Glaubens, im Entzug der Erfahrung Gottes nehmen wir solidarisch teil an der Erfahrung so vieler Menschen, mit denen wir zu tun haben, ja wir nehmen teil an der Gottes-Leere unserer Welt. Wenn darum im Gebet alles schweigt, leer ist, wenn ich am liebsten weglaufen und ins Machen und Organisieren flüchten möchte, weil ich es nicht mehr aushalte, dann sollten wir uns klarmachen, dass wir stellvertretend für viele, viele Menschen vor Gott stehen, die ähnliche Erfahrungen gemacht und deswegen mit ihrem Glauben gebrochen haben. Gerade sie habe ich jetzt als „Mann Gottes“ durch mein Aushalten in der Dunkelheit des Glaubens mitzutragen.

Ich trage die Not des Glaubensdunkels stellvertretend mit. Exemplarisch steht für eine solche Haltung Therese von Lisieux vor uns, die in den letzten Jahren vor ihrem Tod entsetzliches Glaubensdunkel erfuhr und dies stellvertretend für andere übernommen hat. Sie schreibt:

Gott „ließ zu, dass dichteste Finsternisse in meine Seele eindringen und der mir so schöne Gedanke an den Himmel bloß noch ein Anlass zu Kampf und Qual war... Man muss durch diesen dunklen Tunnel gewandert sein, um zu wissen, wie finster er ist... Es verdichten sich die Nebel um mich herum, sie dringen in meine Seele ein und umhüllen mich derart, dass ich in ihr das liebe Bild meiner Heimat nicht mehr wiederzufinden vermag, alles ist verschwunden... Es ist eine bis zum Himmel ragende Mauer, die das gestirnte Firmament verdeckt... Wenn ich das Glück des Himmels, den ewigen Besitz Gottes besinge, so empfinde ich dabei keinerlei Freude. Ich besinge einfach, was ich glauben will“.²¹

Manfred Scheuer bemerkt dazu interpretierend:

„Therese vollzieht die Nicht-Erfahrung, die Kenose Christi in die Hölle aus Solidarität mit den Ungläubigen mit. Sie kann die [eigene] Gotteserfahrung aus Liebe zu den Nächsten loslassen. Sie weiß sich berufen, da zu sein, wo Christus ist, und wenn es in der Hölle ist. Sie erfährt am eigenen Leib die Nacktheit des Glaubens, der nicht mehr sieht, nichts mehr spürt und nichts mehr erfährt. Sie glaubt, hofft und liebt ins Leere hinein und eröffnet so in der Hoffnungs- und Lieblosigkeit eine Stelle der Hoffnung und der Liebe. Diese Weise der Gotteserfahrung ist geprägt von der Nicht-Erfahrung. Vielleicht ist gegenwärtig gerade diese Form von Gottes Nichterfahrung auch von uns gefordert: das vertrauende und hoffende Loslassen, die Liebe zu Gott, obwohl von ihm her keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint und obwohl kein Gefühl der Begeisterung mehr da ist, die durchgehaltene und nicht bedankte Treue, obwohl diese schlicht und einfach als dumm verkauft wird, der Verzicht, der keine Befriedi-

gung mehr bringt, ... das Gebet in die schweigende Finsternis hinein. Vielleicht sind wir heute in den Karsamstag hineingestellt. Können wir ihn von der Universalität der gekreuzigten Liebe her deuten?"²²

Ich fasse ganz, ganz kurz zusammen:

Die Wirklichkeit Gottes als Zentrum unserer persönlichen Glaubensexistenz, aber auch als Mitte unseres amtlichen Tuns zu verstehen, von der Gotteswirklichkeit her Kirche mitzubauen und sich nicht in irgendwelchen strategisch-organisatorischen Konzepten zu verlieren, darum – meine ich – sollte es gerade jetzt im Jahr 2000 gehen. Denn hier liegt die eigentliche Mitte des priesterlichen Amtes und darüber hinaus aller christlichen Zeugenschaft. Mit Johannes sage ich: „Ich bin es nicht!“, aber – von der Wirklichkeit Gottes durchdrungen – stehe ich dafür ein und weise auf den hin, der „es ist“, auf ihn, das Herz aller Wirklichkeit.

- ⁹ Zitat von Schelsky und dessen Auslegung bei Chr. Link: Die Spur des Namens. Neukirchen-Vluyn 1997, 124f.
- ¹⁰ R. Palous: Über den Glauben und die Lebenserfahrung des heutigen Menschen, in: Faulhaber / Stillfried, a. a. O. 138.
- ¹¹ G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I, Tübingen 1979, 273.
- ¹² Bonaventura: Itinerarium I, 15 = Op.omnia V, 299.
- ¹³ Siehe U. Niemann: Priesterliche Realutopien, in: K. Hillenbrand (Hg.): Priester heute. Würzburg 1990, 90–133.
- ¹⁴ Exerzitienbuch Nr. 12.
- ¹⁵ J. Wanke: Communio und missio, in: Priesterliche Lebensform = Arbeitshilfen Nr. 36 d. Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984, 23.
- ¹⁶ J. D. Zizioulas: Being as Communion. New York 1985, 16 f.
- ¹⁷ Vgl. P. Dinzelbacher: Sexualität/Liebe. – Mittelalter, in: ders.: Europäische Mentalitätsgeschichte. Stuttgart 1993, 79 f.
- ¹⁸ Wort aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, zit. aus CGimG, Quellenbd. 7, 341.
- ¹⁹ zit. nach Scheuer: a. a. O. 73.
- ²⁰ Wanke: a. a. O. 22.
- ²¹ Therese v. Kinde Jesu: Selbstbiographische Schriften. dt. Einsiedeln 1958, 219–223. Übersetzung geringfügig geändert.
- ²² a. a. O. 78.

Anmerkungen:

Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag auf einem Priestertag im Erzbistum Freiburg.

- ¹ Die Zahlen sind entnommen dem Artikel von R. Ortner, Pädagogik: Wo bleibt die Ausrichtung auf Gott?, in: E. Beckers u. a. (Hg.): Pluralismus und Ethos der Wissenschaften, Frankfurt 1999, 76.
- ² Z F. Wagner: Gott – ein Wort unserer Sprache?, in: Th. Faulhaber / B. Stillfried (Hg.): Wenn Gott verloren geht = QD 174, Freiburg i.Br. 1998, 224.
- ³ ebd. 226 f.
- ⁴ ebd. 228.
- ⁵ Darauf weist vor allem mit Nachdruck P. L. Berger: Sehnsucht nach Sinn, TB, Gütersloh 1999, hin.
- ⁶ Vgl. Berger, a. a. O. 44 f.
- ⁷ Siehe dazu G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992; H.-J. Höhn: Zerstreuungen, Düsseldorf 1998.
- ⁸ M. Scheuer: Gotteserfahrung und Krise, in: Pastoralblatt 26 (H. 2+3, 1994) 37. Ich entnehme im Folgenden aus diesem vorzüglichen Artikel auch noch andere Gedanken.

Wohin mit dem „Mist“ der Schuld?

Gedanken von und zu
Johannes Tauler

*„... im Herzen die Schuld,
die ruhlos lebendige.“*

Christine Busta

Unser Umgang mit Schuld – ein Umgehen oder ein Umgehen?

Zu den Dingen unseres Lebens, mit denen wir umgehen müssen, da wir sie nicht umgehen können, gehört neben dem Leid und dem Tod auch die Schuld. Sie ist ein Ding unseres Lebens, dem wir Menschen dieser Tage doch immer wieder einigermaßen rat- und hilflos gegenüberstehen.

Es ist der Philosoph Jürgen Habermas (*1929) gewesen, der in seinem 1973 in Frankfurt am Main erschienenen Buch „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“ den Standpunkt bezogen hat, dass wir Menschen mit dem Kapitel „Schuld“ im Buch unseres eigenen Lebens, das es unleugbar gibt, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, „prinzipiell trostlos“ leben müssen. Ist es wirklich das letzte Wort, das in Sachen „Umgang mit Schuld“ zu sagen ist, dass es da das Prinzip Trost nicht gibt? Oder gibt es dieses Prinzip doch? Kennt der christliche Glaube das Prinzip Trost da, wo der Umgang mit Schuld zur Debatte steht, und wo wäre jemand, der sich in der Lage sähe, das glaubwürdig zu bezeugen?

Tatsächlich gibt es jemand, der zu jener „Wolke von Zeugen“ gezählt werden darf, für die das Prinzip Trost kein leeres Prinzip war, und dieser Jemand hat uns eine Sicht der

Dinge gebracht, die überzeugend zeigt, dass unser Umgang mit Schuld nicht „prinzipiell trostlos“ und damit auch nicht prinzipiell rat- und hilflos bleiben muss.

Der „Lebemeister“ Johannes Tauler

Der Mann, um den es sich bei diesem Jemand handelt, zählt neben Meister Eckhart (um 1260–1328) und Heinrich Seuse (1295–1366) zu den drei großen Gestalten der „Deutschen Mystik“. Es ist der Predigermonch Johannes Tauler (um 1300–1361) aus dem Dominikanerorden. Die Lebenslehre dieses „Lebemeisters“ will gleichermaßen praktische Lebens- und Glaubenshilfe sein, will hilfreiche Hilfe sein, die sich in der Praxis des Lebens und Glaubens bewährt. Ein hilfreicher Helfer in den Dingen der Lebens- und Glaubenspraxis will Johannes Tauler sein, denn beides: die Praxis des Lebens und die Praxis des Glaubens betrachtet er als untrennbare Einheit. Denn lebendiges Leben und lebendiges Glauben – sagt seine Lebenshilfe und Glaubenshilfe geben wollende Theologie – gehen immer Hand in Hand.

Johannes Taulers Theologie kommt aus dem Lebens- und Glaubensvollzug und wendet sich an den Lebens- und Glaubensvollzug. Es ist dem Predigerbruder aus dem Dominikanerorden offensichtlich gelungen, die Dinge des Glaubens so zur Sprache zu bringen, dass deren Zusammenhang mit den Dingen des Lebens nach und nach jedem Mann und jeder Frau deutlich geworden ist.

Die „Mist“-Parabel

Eine der Lebenslehren dieses Lebemeisters lautet: Gott erfahren heißt immer auch, IHN als den erfahren, der Frieden schenkt. Gott ist ein Gott des Friedens, der SEINEN Frieden jedem Leben bringen will, auch und gerade dem Leben, das in Schuld geraten ist. Denn im Frieden Gottes wandeln sich selbst die Dinge des Lebens, die da Schuld und Sünde heißen, dann (wieder) zum Guten.

Wie das geht, darüber hat Johannes Tauler einmal in einer seiner Predigten drastisch und plastisch diese Sätze gesagt:

„Das Pferd macht den Mist in den Stall, und obgleich der Mist Unsauberkeit und üblen Geruch an sich hat, so zieht doch dasselbe Pferd denselben Mist mit großer Mühe auf das Feld; und daraus wächst der edle schöne Weizen und der edle süße Wein, der niemals so wüchse, wäre der Mist nicht da. Nun, dein Mist, das sind deine eigenen Mängel, die du nicht beseitigen, nicht überwinden noch ablegen kannst, die trage mit Mühe und Fleiß auf den Acker des liebevollen Willens Gottes in rechter Gelassenheit deiner selbst. Streue deinen Mist auf dieses edle Feld, daraus sprießt ohne allen Zweifel in demütiger Gelassenheit edle, wonnigliche Frucht auf.“

Wer immer Johannes Tauler war, ein Mann, der die Gabe des guten Rates besaß, war er gewiss. So wusste er auch da guten Rat zu geben, wo guter Rat gewiss teuer ist, und das ist die Sache eines guten Umgangs mit der eigenen Schuld.

Was konstruktiver und was destruktiver Umgang mit Schuld und Sünde ist; der Lebemeister aus dem Elsaß weiß da offensichtlich Bescheid und kann uns daher zu einem Umgang mit unserer Schuld raten, der tatsächlich guter Umgang ist. Wir sind jedenfalls gut beraten, seinen Rat Tat werden zu lassen in unserem Leben.

Gut mit der eigenen Schuld im Leben umgehen – wie geht das? Dass es geht und wie es geht, sagt uns Johannes Tauler, und er sagt es uns bildlich und begrifflich. Denn der Prediger beherrscht beides: die Sprache des Bildes und die des Begriffs, und so liefert er gekonnt die „Exegese“ der Bildgestalt dann durch die Begriffsgestalt. Wie da Bild und Begriff den Sinngehalt dessen erkennbar werden lassen, was der Prediger uns sagen will, ist einfach genial. Gesagt sein soll uns in diesem Predigttext wieder und wieder dies: Es gibt einen Weg, gut mit der Schuld, die es im eigenen Leben gibt, umzugehen, und das ist der Weg, den „Mist“ der eigenen Schuld, den „Mist“ der eigenen Sünde buch-

stäblich loszuwerden – loszuwerden bei Gott, auf SEINEM Land.

Glückselige Schuld

Johannes Tauler will uns Mut machen, ist es zu glauben zu wagen, dass aus dem Grund, dass Gott Gott ist und SEINE Güte so weit reicht wie der Himmel (Psalm 36,6), jede Schuld wahrlich zur „felix culpa“ – zur glückseligen Schuld – werden kann. Was es dazu braucht, ist: Wir dürfen nicht daran zweifeln, dass Gott als der „Deus semper maior“ immer auch gütiger, immer auch reicher an Erbarmen, immer auch gnädiger ist, als wir uns das denken können. Wir brauchen uns nur vor IHN zu bringen und zu sagen:

„Herr, da bin ich, mit meiner ganzen Schuld,

derjenigen, die mir bekannt und bewusst ist,

und derjenigen, die mir nicht bekannt und nicht bewusst ist.

DU lässt mich wissen: Ich bin Dein Geschöpf und ich bleibe es.

Denn DU bist der, der will, dass meine Schuld nicht etwas ist,

was mich von DIR trennt.“

Gott ist der – so lehrt Johannes Tauler –, der auf dem „Mist“ unserer Schuld etwas gedeihen lassen kann. Was der Prediger aus dem Elsaß damit sagen wollte, ist dies und immer wieder dies: dass wir, die (wir) ohnehin genug „Mist“ bauen – denn Schuld gibt es genug in unserem Leben –, nicht daran verzweifeln müssen, und das aus dem einfachen Grund, weil es Gott gibt, der, wie es ein portugiesisches Sprichwort sagt, das der französische Dichter Paul Claudel (1868–1955) immer wieder einmal gern erwähnt hat, selbst auf den krummen Zeilen unserer Schuld und Sünde gerade schreiben kann und das wieder und wieder auch tut.

Das „Feld“ der Gnade Gottes

Wo und wann wir Menschen so glauben, dass Gott für uns der ist und bleibt, der den ganzen „Mist“ unserer Schuld sich wandeln lassen kann zu etwas Gutem, das auf dem „Feld“ seiner Gnade wächst, dann ist unsere Schuld, dann sind wir mit unserer Schuld an keinem anderen Ort besser aufgehoben als am Ort SEINER Gnade, die grenzenlos ist. So oft schuldig gewordene Menschen das glauben – sagt Johannes Tauler –, so oft erfüllt sich, dass „alle Schuld ... gänzlich getilgt (wird), und wäre sie so groß wie aller Menschen Schuld seit Beginn der Welt“.

Uns Menschen muss also nicht bang sein, IHM, Gott die Dinge zu bekennen, die die Dinge der Schuld in unserem Leben sind, also zu sagen: „Da habe ich Mist gebaut.“ Denn wir sind ja gerufen, in Gottes Frieden zu leben. In diesem SEINEM Frieden können wir dann auch Frieden mit unserer Schuld machen. Die Dinge unserer Schuld kommen wieder in die rechte Ordnung in(n)erhalb der Friedensordnung Gottes.

Johannes Tauler hat uns diese Friedensbotschaft Gottes stimmig und gültig gesagt in einfachen Worten, die lauten: „Soviel in Gott, soviel in Frieden!“ Was das freilich heißt – „Soviel in Gott, soviel in Frieden!“ – das hat die Theologie in unserer Zeit wie Johannes Tauler zu seiner Zeit exakt zu buchstabieren.

Trostbotschaft(en) für uns Schuldige

Was Johannes Tauler uns zu sagen hat in puncto „guter Umgang mit Schuld“, läßt sich Punkt für Punkt so auflisten und aufschlüsseln:

Punkt 1: Wir machen es uns zu einfach, wenn wir sagen: „Ich überlasse meine Mängel und Fehler Gott; ER wird damit schon fertig.“ Denn Gott verzichtet nicht auf unsere Mitarbeit. – Johannes Tauler sagt in seiner „Mist“-Parabel ja ganz ausdrücklich, dass wir „mit Mühe und Fleiß“ den ganzen „Mist“ unserer Schuld auf das „Feld“ Gottes tragen

sollen – also mit unserer Schuld zu Gott gehen, unsere Schuld vor Gott bringen, und das heißt dann doch wohl auch, dass wir so etwas wie „Schuldarbeit“ zu leisten haben. In der Sicht des Elsässer Predigers gibt uns unsere Schuld auch zu arbeiten. Wer diese Arbeit umgehen will, der – so läßt Johannes Tauler uns wissen –, wird zu keinem guten Umgang mit seiner Schuld gelangen.

Wer seine Schuld loswerden will, muss wissen: Es gilt eine Arbeit zu verrichten, und zwar die, die eigene Schuld dahin zu schaffen, wohin sie in der „Logik“ des Glaubens gehört: auf das „Feld“ der Gnade Gottes. Diese Arbeit ist eine Arbeit, vor der wir uns nicht drücken dürfen, und sie ist eine Arbeit, die wir (immer) wieder tun müssen, da wir (immer) wieder schuldig werden. Unsere Schuld macht uns Menschen – so besehen – wahrlich nicht arbeitslos. Unsere Sache ist es, das Werk dieser Arbeit zu tun; Gottes Sache ist es, das Werk SEINER Gnade zu tun. Beides zusammen (be)wirkt, dass Schuld keine letzte Wirklichkeit in unserem Leben ist.

Punkt 2: Wer weiß, dass er auch mit den Fehlern seiner Schuld und Sünde zu Gott und dem Feld SEINER Gnade kommen darf, der muss nicht mit der „Lebenslüge“ leben, dass seine Weste stets weiß, da unbefleckt von Schuld, ist, die der Menschen in seiner kleineren und größeren Umgebung dafür um so dreckiger und schmutziger ist; der kann zugeben und dazu stehen, dass es Schuld auch in seinem Leben gibt; der kann (sich) seine Schwächen und Fehler eingestehen und muss sie nicht in den „Schatten“ seines Unbewussten abdrängen und abstoßen. Der Schweizer Psychologe Carl Gustav Jung (1875–1961), in dessen Todesjahr sich das Todesjahr Johannes Taulers zum 600. Mal jährte, wusste ein trauriges Lied davon zu singen, dass da, wo das wieder und wieder geschieht, unsere Seele dabei zu einer Rumpelkammer wird, deren Unordnung sich dann störend in unserem ganzen Leben – bemerkbar macht und auch im Leben der Menschen, die in unserer kleineren und größeren Umgebung leben, auf die wir dann

die „Schatten“-Projektionen unserer Schuld werfen.

Punkt 3: Wenn wir unsere Schuld und Sünde einmal auf das „Feld“ der Gnade Gottes gebracht haben, dann sollten wir es damit auch gut sein lassen. Es kommt einmal der Zeitpunkt, ab dem es schädlich ist, sich weiter mit der eigenen Schuld zu beschäftigen. Das Judentum hat darum immer gewusst. In seinem 1963 in Stuttgart erschienenen Buch „Psychoanalyse und Religion“ zitiert der Jude Erich Fromm ein Wort des Juden Jizchak Meir von Ger, dessen Botschaft der des Predigers aus dem Elsaß geistig und geistlich doch nahe verwandt ist. Es lautet:

„Wer ein Übel, das er getan hat, immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er tat, zu denken... Was willst du? Rühr' her den Kot, rühr hin den Kot, bleibt's doch immer Kot. Ja, gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: ‚Weiche vom Bösen und tue das Gute‘ – wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrecht hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen.“

Die Botschaft dieses Textes ist: Man soll die Beschäftigung mit seiner Schuld betreiben; doch übertreiben soll man sie nicht. Irgendwann muss Schluss damit sein. Wenn wir den „Mist“ unserer Schuld auf das Feld der Gnade Gottes gebracht haben, dann sollen wir es damit gut sein lassen. So sind wir als die, die wissen, dass wir sie bei Gott lassen dürfen, befähigt, buchstäblich gelassen mit unserer Schuld umzugehen. Wenn etwas Gelassenheit im Umgang mit der eigenen Schuld schenkt, dann wohl tatsächlich das: dass wir unsere Schuld bei Gott abladen dürfen, wo sie dann tatsächlich gut aufgehoben ist. Einzig in einem solchen Sinn gelassener Umgang mit Schuld ist in der Sicht des Predigers Johannes Tauler guter Umgang mit Schuld. Er ruft uns dazu auf, diese Gelassenheit aufzubringen, einfach unsere Schuld (zu) Gott zu bringen und bei IHM zu lassen.

Eine gute Theologie der Schuld

Wenn Gläubige einem Prediger willig zuhören, dann liegt es wohl auch und besonders daran, dass er um ihre eigentlichen Lebensnöte weiß. Johannes Tauler war offenkundig ein solcher Prediger, der vor allen Dingen auch um die Not der Schuld, um die Not der Sünde im Leben der Menschen wusste. Er fand jedenfalls ein offenes Ohr bei den Menschen, wenn er zu ihnen darüber redete, wie das eigentlich gehen kann, gut mit dem „factum brutum“, dass es da Mal um Mal Schuld im eigenen Leben gibt, umzugehen.

Der Mensch kann Frieden mit seiner Schuld machen, weil Gott ein Gott des Friedens ist und als dieser kein Interesse daran hat, dass der Mensch bleibend auf Kriegsfuß mit seiner Schuld stehen muss. Der Friede Gottes macht den Menschen fähig, Frieden auch mit den Schattenseiten seiner Schuld zu machen. Im Frieden Gottes kann sich der ganze „Mist“ der Schuld im Leben des einzelnen zum Guten wenden. Das ist die Friedensbotschaft des Gottesboten Johannes Tauler – gerichtet an uns alle, die wir uns in den dunklen Phasen unserer Lebensgeschichte, wo diese eben Schuldgeschichte ist, buchstäblich für das letzte „Miststück“ halten.

Theologie ist dann gute Theologie, wenn wir gut damit leben können. So etwa hat Karl Rahner (1904-1984) einmal gesagt und damit etwas Stimmiges und Gültiges gesagt. Die Theologie, die der Prediger Johannes Tauler als seine Theologie der Schuld entwickelt, ist jedenfalls kein „Mist“. Sie ist beste Theologie, da man damit bestens leben kann.

Denen, die seine Predigten hörten, sagte es zu, was Johannes Tauler zu ihnen in puncto „guter Umgang mit Schuld“ sagte. Sollten daher die Worte dieses Lebemeisters, die auch zu uns gesagt sind, nicht auch uns zusagen?

Die zwei Seiten Jesu

Gericht und Gnade im Neuen Testament

Der „Anzeiger für die Seelsorge“ brachte in Heft 10/1999 einen Aufsatz von *Walbert Buhlmann OFM* Cap: „Die eigenartige Spannung zwischen Froh- und Drohbotschaft“. Darin geht es um die zwei Seiten des Gottesbildes im Alten und des Jesusbildes im Neuen Testament, die nur schwer vereinbar erscheinen: Gott (bzw. Jesus) als der Barmherzige schlechthin, der andererseits immer wieder die furchtbarsten Drohungen ausstößt. Welchem Christen macht das nicht zu schaffen, welchem Prediger zumal, der die Pflicht hat, Gottes Wort unverkürzt zu verkündigen?

Der Professor der Psychologie *Franz Buggle* hat 1992 ein umfangreiches Buch veröffentlicht, das den Titel trägt: „Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann“¹. Darin führt er dem Leser eine Unzahl von Texten des Alten und des Neuen Testaments vor, die einen schauern machen vor dem Gottesbild, das sie demonstrieren. Ich muss gestehen, das ich nie ein Buch gelesen habe, das mir als gläubigem Christen so zugesetzt hat wie dieses.

Es ist Zeit, dass wir uns diesem Problem stellen. Buhlmann stellt in seinem Beitrag zwei Fragen: „War dieses Reden (Jesu) vom Feuer, das nicht erlischt, vom Heulen und mit den Zähnen knirschen Teil seiner eigentlichen Botschaft, sondern nicht einfach damals geläufige Redeweise, die eben auch hier miteinflusst? Gehört dieser Heilspessimismus nicht zur Apokalyptik der alttestamentlichen Propheten (Die Formulierung vom Wurm, der nicht stirbt, vom Feuer, das nicht erlöscht, findet sich z. B. schon bei Jesaja 66,24

und bei Judit 16,17), zum strengen Gottesbild des Mose, dem Jahwe mit Blitz und Donner die zehn Gebote übergab, während Jesus diese Vorstellung mit dem Abba-Bild ersetzte und in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf usw. darstellte – ohne im Reden immer alle Konsequenzen daraus zu ziehen?“

Die andere Frage betrifft die Einteilung der Menschen in Gute und Böse: „Steckt nicht in jedem Menschen sowohl Gutes wie Böses? Darf man einen Menschen, gar eine Menschengruppe, völlig mit dem Bösen identifizieren?“ Mir fällt dazu ein Wort von Alexander Solschenizyn in seinem Roman „Archipel Gulag“ ein, das ich mir einmal für eine Predigt abgeschrieben habe (leider ohne genaue Quellenangabe): „Wenn es nur so einfach wäre, dass irgendwo schwarze Menschen mit böser Absicht schwarze Werke vollbringen und es nur darauf ankäme, sie unter den übrigen zu erkennen und zu vernichten. Aber der Strich, der das Gute vom Bösen trennt, durchkreuzt das Herz eines jeden Menschen.“

Solche Schwarz-Weiß-Malerei begegnet uns im Neuen Testament vor allem bei Matthäus. Der schweizer Exeget *Ulrich Luz*, dem wir, wie Helmut Merklein mir einmal sagte, den besten Mt-Kommentar verdanken, der je geschrieben wurde (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), hat auch eine kleine Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse für weitere Kreise verfasst: „Die Jesusgeschichte nach Matthäus“². Darin stellt er fest, dass vieles, was Jesus angeblich gesagt haben soll, auf Konto des Evangelisten geht, jedenfalls in der vorliegenden Form, z. B. die fürchterlichen Schmährufe gegen die Pharisäer (Mt 23, 13-36). Der „Sitz im Leben“ dieser wie mancher anderen Reden Jesu ist die Situation der matthäischen Gemeinde in ihrer Bedrängung durch Juden, vor allem Schriftgelehrte und Pharisäer. „Aber mit Fairness, mit Gerechtigkeit, ja mit Liebe dem Feind gegenüber hat die matthäische Weherede nichts zu tun.“ (140) Dahin gehört auch die Verurteilung von ganz Israel, weil die große Mehrheit Jesus nicht gefolgt ist. Luz kommt zu dem Gesamtergebnis: „Es entsteht eine

Spannung im matthäischen Jesusbild... Jesu Botschaft von Gottes Liebe und Jesu Botschaft vom Vernichtungsgericht sind zwei Seiten der Verkündigung Jesu, die bei Matthäus auseinanderzufallen scheinen.“ (141)

Hier möchte ich weiterfragen: Nur bei Matthäus (und ähnlich bei anderen Schriftstellern des Neuen Testaments)? Wie weitgehend immer man den „historischen Jesus“ exegetisch entlasten kann – bleibt nicht ein unaufhebbarer Rest an Spannung, ja Gegensätzlichkeit in den Reden Jesu selbst? Manche helfen sich mit der „Halbierung“ des Christusbildes, indem sie die strenge, „dunkle“ Seite bestreiten oder auf sich beruhen lassen. Aber es stimmt einfach nicht, wenn ein namhafter Theologe wie viele andere behauptet: „Jesus tilgt alles Angst- und Schreckenerregende aus dem Gottesbild.“³ Ulrich Luz weicht dem Problem nicht aus und kommt zu dem Ergebnis: „Jesus ist Immanuel *und* Menschensohn; Gott ist Vater *und* Herr. Vielleicht gehören Gericht und Gnade dialektisch zusammen: Ein Gott, der nur liebt, jedoch nicht richtet, wäre ein Vergebungsautomat, mit dem man spielen könnte (vgl. Voltaire: *Son métier, c'est pardonner*). Ein Gott, der nur richtet und nicht zuallererst und zuallerletzt liebt, wäre ein Scheusal.“ (148)

Es gibt die zwei Seiten Gottes und die zwei Seiten Jesu. Mit spekulativen Überlegungen, dass in Gottes Wesen scheinbare Gegensätze eine Einheit bilden, dass Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit sei usw., ist es nicht getan. Sie blieben abstrakt, wenn nicht etwas geschehen wäre, das uns anschaulich vor Augen führt, wie Gott den Gegensatz auflöst: Christus am Kreuz. „Ihn, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.“ (2 Kor 5,21)

Wagen wir den Gedankengang noch etwas fortzusetzen: Ob nicht auch für Jesus selbst, der sich in der Erfahrung seines Scheiterns an Israel schließlich selber vor einer ausweglosen Situation sah (vgl. das Gleichnis von den ruchlosen Weinbergpächtern, Mt 21, 33-44, oder vom königlichen Hochzeitsmahl, Mt 22,1-14), die Lösung dieses zer-

reißenden Gegensatzes sich erst in Kreuz und Auferstehung ergab? Es ist exegetisch umstritten, ob Jesus selber seinen Tod als „Sühne“ „für viele“ (Mk 14,24), „für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 28) verstanden hat. Entscheidend ist, wie Gott der Vater ihn bewertet. Das dürfen wir auf jeden Fall diesen inspirierten Worten entnehmen.

Die Drohbotschaft Jesu erscheint von daher in einem anderen Licht. Hans Urs von Balthasar hat in seiner „Theodramatik“ dazu gesagt: „Man wird aber nie vergessen dürfen, dass Jesu Gerichtsreden, die durch den konkreten Verweis auf sein Hiersein die alttestamentliche Gerichtssprache verschärfen, alle vor seinem Kreuzestod gehalten werden, jener ‚Stunde der Finsternis‘ (Lk 22,53), die selbst mit eschatologischen, apokalyptischen Farben geschildert wird (Mt 27, 45-53) und im Verlassenheitsschrei Jesu gipfelt. Wenn deshalb in seinen Reden vom Hinauswurf in die äußere oder äußerste (*exóteros* als komperativischer Superlativ) Finsternis gesprochen wird (Mt 8,16; 22,13; 25,30), so wird dieses unbegreifliche ‚Außerhalb‘ des göttlichen Heilsbereiches hier eingeholt durch ein noch unbegreiflicheres ‚Außerhalb‘ des Sohnes Gottes gegenüber dem Heilsgericht des göttlichen Vaters.“⁴

Für die christliche Verkündigung ergibt sich aus alledem, dass sie wirklich FROHBOTSCHAFT sein darf und sein soll. Paulus kann zusammenfassend sagen: „Das alles verdanken wir Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst an der Versöhnung verliehen hat. Gott hat ja die Welt in Christus mit sich versöhnt, hat ihr ihre Übertretungen nicht angerechnet und in uns das Wort von der Versöhnung gelegt. Für Christus denn lassen wir den Aufruf ergehen als seine Gesandten, und es ist, als wenn Gott durch uns rief. Wir bitten an Christi Statt: Versöhnt euch mit Gott!“ (2 Kor 5,18-20).

Anmerkungen:

¹ Rowohlt Verlag, 460.

² Neukirchener Verlag, 181.

³ Hans Kessler, in *Concilium* 4/1999, 497.

⁴ Theodramatik, Band IV, Einsiedeln 1983, 178.

Michael Durst

Das neue deutsche Martyrologium

Termingerecht zur Eröffnung des Heiligen Jahres 2000 ist das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts erschienen¹, nachdem bereits im vergangenen Sommer als Vorauspublikation ein „Einführungsband“ veröffentlicht worden war, der die darin vorgestellten mehr als 700 Märtyrer mit ihren wichtigsten Lebensdaten in Form eines schlichten Verzeichnisses präsentiert.² Das Werk verdankt seine Entstehung der Anregung Papst Johannes Pauls II., der in seinem Apostolischen Schreiben zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 *Tertio millennio adveniente* vom 10. November 1994 mit Recht feststellt: „Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt“.³ Kein Zweifel: das 20. Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Märtyrer wie keines zuvor; es hat weitaus mehr Blutzugegen aufzuweisen als beispielsweise die gesamte Ära des römischen Reiches. Allein für Spanien sind in diesem Jahrhundert ca. 10.000 Blutzugegen zu verzeichnen, und die Sowjetunion hat mehr Menschen aus Gründen ihres Glaubens oder ihrer Überzeugung infolge von Folter, Verbannung, Zwangsarbeit usw. zum Tode befördert – darunter eine sehr große Zahl bekennender Christen – als in den Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte ihr Leben geopfert haben. Weiterhin führt der Papst aus: „In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam ‚unbekannte Soldaten‘ der großen Sache Gottes. Soweit

als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verlorengehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muss von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben. Dies sollte auch einen ökumenisch bereiteten Zug haben. Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten“⁴. Die päpstliche Anregung zur Erstellung des Martyrologiums trug vor allem dem Umstand Rechnung, dass am Ende des 20. Jahrhunderts die letzte Möglichkeit bestand, durch Befragung von noch lebenden Zeitzeugen der Märtyrer und ihrer Martyrien wichtige historische Erinnerungen festzuhalten und auf diese Weise die auf Akten und (wissenschaftliche) Literatur gestützte Dokumentation abzurunden.

Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts begreift sich als Teil dieses von Papst Johannes Paul II. inaugurierten weltweiten Gesamtprojekts (entsprechende Martyrologien sind beispielsweise für Frankreich, Italien, Österreich, Polen, Spanien, die USA und die Schweiz erstellt worden bzw. noch in Arbeit). Die Deutsche Bischofskonferenz kam dem päpstlichen Auftrag nach, indem sie durch den dafür zuständigen Vorsitzenden ihrer Liturgiekommission, Joachim Kardinal Meisner, den Kölner Diözesanpriester Prälat Dr. Helmut Moll, Konsultor der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen, mit der Herausgabe des deutschen Martyrologiums betraute. Dieser bewältigte seine verantwortungsvolle Aufgabe in Zusammenarbeit mit 27 Beauftragten der einzelnen deutschen Diözesen, zehn Beauftragten der Apostolischen Visitatoren und den Beauftragten der verschiedenen Orden, Kongregationen und Säkularinstitute⁵ sowie der Mitarbeit von mehr als 140 Fachleuten, welche die jeweiligen biographischen Artikel verfassten⁶, in knapp vier Jahren auf insgesamt vorbildliche Art und Weise.

Das Martyrologium deckt das Territorium Deutschlands (ohne Österreich und die Schweiz) in seiner historischen Ausdehnung ab, ohne sich jedoch streng auf diesen klar

umrissenen geographischen Raum zu beschränken. Es erfasst darüber hinaus auch jene deutschen Katholiken, die im Ausland das Martyrium erlitten haben, vor allem die Märtyrer in den Missionsgebieten. Schließlich wurden auf Bitten der zuständigen Visitaturen ebenfalls die Märtyrer von deutschen Volksgruppen in ost- und südosteuropäischen Siedlungsgebieten (Russland-deutsche und Donauschwaben) aufgenommen.

Die einzelnen Märtyrer werden jeweils durch biographische Artikel (Lebensbilder) dokumentiert, die im Regelfall ca. vier bis fünf Druckseiten umfassen; die russland-deutschen und donauschwäbischen Märtyrer sind durch Kurzbiographien erfasst, die zwischen einer halben und eineinhalb Druckseiten einnehmen. In den Kopfzeilen der Artikel werden nach dem Namen des Märtyrers seine berufliche Stellung, sein Geburtsdatum und -ort sowie sein Todesdatum mit Sterbeort genannt. Sodann bieten die Artikel weitere biographische Informationen, wobei auf die kirchlichen Bezüge und den religiösen Werdegang des Märtyrers besonderes Gewicht gelegt wird. Ausführlich werden die Motive und Umstände gewürdigt, die zum Martyrium führten. Häufig wird dabei aus Briefen des Märtyrers, anderen Aktenstücken oder Aussagen von Zeitzeugen zitiert, woraus deutlich wird, dass die Lebensbilder großenteils aus (z. T. entlegenen) Archivalien erarbeitet wurden. Beschlossen wird jeder Artikel durch eine Bibliographie, die 1. die publizierten (und z. T. auch die unveröffentlichten) Werke des Märtyrers auflistet, soweit dieser schriftstellerisch tätig war, 2. die benutzten gedruckten und ungedruckten Quellen zusammenstellt und 3. Literatur in chronologischer Reihenfolge aufführt. Alle Artikel sind mit dem Namen ihres Verfassers gezeichnet.

Im Anschluss an das Geleitwort des Mainzer Bischofs Karl Lehmann, des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz⁷, und das Vorwort des Kölner Erzbischofs Joachim Kardinal Meisner⁸ stellt Moll dem Korpus der Märtyrerbiographien eine „Theologische Einführung“ voran⁹, in welcher er den päpst-

lichen Auftrag, die theologischen Grundlagen, die Aufnahmekriterien und die Konzeption des Martyrologiums erläutert. Wer zählt als Märtyrer? Diese Frage war für die Aufnahme in das deutsche Martyrologium von grundlegender Bedeutung. Märtyrer im christlichen Sinn ist gewiss nicht jeder unschuldig und wegen seiner Glaubensüberzeugung getötete Mensch. Der Märtyrer (von griechisch *μάρτυς* = Zeuge) im christlichen Sinn ist ganz wesentlich Blutzeuge für die in Christus geoffenbarte Wahrheit und die damit verbundenen Werte. Ausgehend von dieser Definition ist die Frage nach den Kriterien für ein authentisches christliches Martyrium und damit für die Aufnahme eines Blutzeugen in das Martyrologium gestellt. Für diese Frage grundlegend ist das Werk „Opus de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione“ (Über die Seligsprechung der Diener Gottes und die Heiligsprechung der Seligen) des Kanonisten Prospero Lambertini (1675–1758), der später (1740) als Papst Benedikt XIV. den Thron Petri bestieg. Die dort entwickelten Kriterien (*martyrium materialiter*, d. h. die Tatsache des gewaltsamen Todes – *martyrium formaliter ex parte tyranni*, d. h. das Motiv des Kirchen- und Glaubenshasses seitens der Verfolger – *martyrium formaliter ex parte victimae*, d. h. die bewusste Annahme des göttlichen Willens in der Situation der Lebensbedrohung seitens des Opfers) sind mit ihren Erweiterungen und Spezifizierungen durch Papst Paul VI. nach wie vor maßgeblich für die römische Kongregation für die Heiligsprechungen und werden auch dem deutschen Martyrologium des 20. Jahrhunderts zugrundegelegt¹⁰, worin dieses mit den anderen nationalen Martyrologien übereinkommt. Die für die Aufnahme in das Martyrologium vorgeschlagenen oder ins Gespräch gebrachten Personen wurden in jedem Einzelfall anhand der genannten Kriterien überprüft. Die Entscheidung über Aufnahme oder Nichtaufnahme stellt, wie Moll mit Recht betont, ein Urteil *coram ecclesia* dar, das nicht beansprucht, dem Urteil *coram Deo* vorzugreifen¹¹.

Moll ordnet die einzelnen Märtyrer vier verschiedenen Kategorien zu, die ihm auch als Gliederungsprinzip des Martyrologiums dienen: Die erste umfasst die Märtyrer aus der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945), deren Lebensbilder den ersten Band und das erste Drittel des zweiten Bandes füllen¹². Auf diese Kategorie entfallen über 160 Diözesanpriester, nahezu 60 Ordensmänner, vier Ordensfrauen, zwei weibliche Mitglieder eines Säkularinstituts und 110 Laien. Vor allem bei der Gruppe der Märtyrer der nationalsozialistischen Zeit kommt der von Johannes Paul II. angesprochene „Ökumenismus der Märtyrer“ zum Tragen¹³. Das deutsche Martyrologium erwähnt die nicht-katholischen christlichen Glaubenszeugen namentlich und würdigt ihr Glaubenszeugnis ausdrücklich, sofern sie in ökumenischen Gruppen tätig waren¹⁴, wenn ihnen auch keine eigenen Lebensbilder gewidmet sind. Für die Glaubenszeugen nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften, darunter auch Mennoniten, Baptisten, Methodisten und Quäker, wird im übrigen bis hin zu den Zeugen Jehovas (die man im strengen Sinn nicht zu den Christen rechnen kann) in der „Theologischen Einführung“ auf die entsprechenden Darstellungen in der Literatur und auf die ökumenischen Gemeinsamkeiten des Glaubenszeugnisses verwiesen. Innerhalb dieser ersten Kategorie werden die Lebensbilder der Märtyrer geordnet nach 1. Bistümern (differenziert nach Diözesanpriestern und Laien), 2. Visitaturen für die ehemaligen deutschen Ostgebiete, 3. Ordensmännern (aufgegliedert nach den einzelnen Orden und Kongregationen) und 4. Ordensfrauen und Mitgliedern von Instituten des geweihten Lebens.

Die zweite Kategorie bilden die Märtyrer aus der Zeit des Kommunismus¹⁵. Dieser werden zwei Geistliche – ein Abt und ein Bischof – aus Deutschland und 74 Geistliche – darunter zwei Bischöfe – der russland-deutschen Volksgruppe zugeordnet, die unter Stalin das Martyrium erlitten, sowie 36 donauschwäbische Blutzeugen – davon 35 Geistliche – aus dem Östlichen Banat, dem Banat, der Batschka, aus Baranya, Smyrnien,

Slawonien, Kroatien und Bosnien, die Opfer des Kirchenkampfes nach Titos Machtergreifung (1944) wurden.

Der dritten Kategorie des Reinheitsmartyriums (*martyrium puritatis*) ordnet Moll 78 Blutzeugen zu¹⁶, die ganz überwiegend in den verschiedenen Ostgebieten Opfer gewaltsamer Übergriffe wurden. Zum einen handelt es sich um Ordensfrauen und weibliche Laien, die wie die hl. Maria Goretti sich aus religiösen Motiven der Vergewaltigung durch ihre männlichen Aggressoren widersetzen und lieber den Tod auf sich nahmen als ihre Jungfräulichkeit preiszugeben. Zum anderen zählen auch jene Männer und Frauen zu dieser Kategorie, die sich schützend vor solchermaßen bedrohte Frauen gestellt haben und von den Vergewaltigern kaltblütig ermordet wurden.

Die vierte Kategorie umfasst die Martyrien deutscher Katholiken in den Missionsgebieten Asiens, Afrikas und Lateinamerikas¹⁷. Es handelt sich um über 170 Blutzeugen, die bis auf eine Missionsärztin allesamt männlichen und weiblichen Orden bzw. Kongregationen angehörten. Ihre Lebensbilder sind in Gruppierungen nach Ordensgemeinschaften und diese wiederum in chronologischer Reihenfolge angeordnet.

Die gruppenweise Zusammenstellung der Lebensbilder nach den genannten Kriterien hat zweifellos den Vorteil, dass zusammengehörige Martyrien in ihren historischen und geistesgeschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Sie hat aber gegenüber einer lexikalisch-alphabetischen Anordnung den Nachteil, dass die Auffindung eines Artikels erschwert wird. Dieser Nachteil wird jedoch aufgewogen durch das am Ende des zweiten Bandes angefügte Märtyrerregister¹⁸, welches einen schnellen Zugriff auf das jeweilige Lebensbild eines Märtyrers ermöglicht. Darüber hinaus ist das Werk durch ein Personenregister¹⁹ und ein Ortsregister²⁰ vorbildlich erschlossen.

Was die Frage der Vollständigkeit angeht, so wird man eine solche zwar anstreben, aber angesichts der hohen Zahl der Märtyrer und zahlreicher im Verborgenen geschehenen Martyrien kaum erreichen können. Es ist

damit zu rechnen, dass nach der Publikation des Martyrologiums noch weitere Kandidaten gemeldet werden. Ob deren Lebensbilder in einer späteren Auflage zu berücksichtigen oder an anderer Stelle zu publizieren sein werden, muss überlegt werden.

Wie bei jedem Lexikon oder Sammelwerk sind nicht alle Lebensbilder des Martyrologiums von gleicher Qualität, was z. T. sicher auch mit der für die einzelnen Märtyrer jeweils unterschiedlichen Quellenlage zusammenhängt. Insgesamt gesehen ist es Moll jedoch gelungen, ein Standardwerk auf hohem wissenschaftlichen Niveau vorzulegen, das bei aller Andersartigkeit seiner Ausrichtung den Vergleich mit biographischen Nachschlagewerken wie der „Neuen deutschen Biographie“²¹ und dem von Erwin Gatz herausgegebenen Bischofslexikon²² nicht zu scheuen braucht. Es wird gleichermaßen Historikern und Theologen sowie auch interessierten Laien als Fundgrube dienen. Dass es auf ein breites Interesse stößt, belegen die Verkaufszahlen: Die ersten 1000 Exemplare waren schon nach zehn Tagen verkauft, und ein unveränderter Nachdruck von weiteren 1800 Exemplaren war im Januar ebenfalls bereits vergriffen, so dass eine zweite Auflage nötig wurde. Dem Werk ist in jedem Fall eine weite Verbreitung zu wünschen.

Kommt nun nach der Veröffentlichung des deutschen Martyrologiums eine neue Flut von Selig- und Heiligsprechungen auf uns zu? Vermutlich nicht. In dem einen oder anderen Fall mag das Martyrologium den Anstoß dazu geben, ein Seligsprechungsverfahren einzuleiten, doch aufs Ganze gesehen ist damit nicht zu rechnen, da in den meisten Fällen keine ungebrochene Verehrung und auch kein allgemeines Interesse an einer Selig- oder Heiligsprechung vorliegt. Gleichwohl kommt es darauf an, die Erinnerung an die über 700 Märtyrer wach zu erhalten, und dazu leistet das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts einen hervorragenden Beitrag.

Anmerkungen:

- ¹ Helmut Moll: (hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 1999, 2 Bände, LXIV und 1308 Seiten, 438 Abb.; Leinen mit Schutzumschlag; Sonderpreis für das Heilige Jahr 2000: 98,- DM.
- ² Vgl. dazu die Rezension von Reimund Haas, in: Pastoralblatt 11/1999, 350 f.
- ³ Nr. 37; deutscher Text: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119, Bonn o. J., 33.
- ⁴ aaO.
- ⁵ vgl. das Verzeichnis in Band 1, XLV–XLVII.
- ⁶ vgl. das Autorenverzeichnis in Band 1, XLIX–LII.
- ⁷ Band 1, XXV f.
- ⁸ Band 1, XXVII f.
- ⁹ Band 1, XXIX–XLIV.
- ¹⁰ Band 1, XXXII.
- ¹¹ Band 1, XXXIII.
- ¹² 1–904.
- ¹³ vgl. Band 1, XXV–XXVII.
- ¹⁴ vgl. das Register 1251.
- ¹⁵ 907–990.
- ¹⁶ 993–1081.
- ¹⁷ 1083–1240.
- ¹⁸ 1241–1252.
- ¹⁹ 1251–1277.
- ²⁰ 1278–1306.
- ²¹ Berlin 1953 ff.
- ²² Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches bzw. der deutschsprachigen Länder, 3 Bände, Berlin 1983–1995.

Holger Dörnemann

Sinnorientierung wider Pluralitäts- kompetenz?

Wie gelingt der Dialog der Religionen?

Das Themenfeld „Begegnung der Religionen und Gottesfrage“ ist für beide großen Kirchen im Jahr 2000 von besonderer Bedeutung. Mag man für die Beschäftigung in Pastoral und religiös-theologischer Bildungsarbeit katholischerseits schon die Aufforderung in *Tertio Millennio Adveniente* 52 als Anlaß gelten lassen, ist von noch ausschlaggebender Bedeutung, dass die Themenstellung den Kern religiös-theologischer Erwachsenenbildungsarbeit insgesamt berührt. Wie läßt sich die eigene Glaubensidentität und Sinnoption im Konzert pluraler Sinnentwürfe leben, rechtfertigen und verantworten? Wie lassen sich Sinnorientierung und Pluralitätskompetenz so miteinander verbinden, dass die eigene Sinnoption weder fundamentalistischer Verengung noch relativistischer Beliebigkeit anheimfällt?

Entlang der Frageexposition der Enzyklika „Fides et ratio“¹ könnte man mit Jürgen Werbick verschärft die Frage stellen, ob aufgrund des neuzeitlichen Differenzierungsprozesses zwischen Vernunft und Glaube noch eine andere Argumentationsbasis bleibe, als die etwa von der Behauptung numinoser Mächte oder „schicksals-bestimmender Sternmächte in Anspruch genommene“.² Und: Wie läßt sich die Frage nach dem Absolutheitsanspruch des Christentums vereinbaren mit dem – in demselben päpstlichen Lehrschreiben angemahnten – Dialog der Religionen? Hält die neuerdings an Einfluß gewinnende Pluralistische Religionstheologie eine Antwort auf diese Fragen bereit?³

Anfang der 70er Jahre war die Frage nach dem Absolutheitsanspruch der Religionen im allgemeinen und des Christentums im besonderen noch ein rein akademisches Problem.⁴ Etwa zeitgleich mit dem Aufkommen der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie hat sie vor allem in den letzten 20 Jahren über den angelsächsischen Bereich hinaus erheblich an Relevanz gewonnen. Mit R. Panikkar nehmen die meisten Vertreter dieser religionstheologischen Richtung an, dass es mehrere gleich gültige Wege auf dem Weg zu dem *einen Gipfel* gibt:

„Wir sind alle noch als Pilger unterwegs zum Gipfel (des Lebens). ... Propheten und Heilige, Religionsstifter und Philosophen, Mystiker und Theologen, aber auch Scharlatane, Geisterseher und Träumer haben Erstaunliches darüber berichtet. ... Viele behaupten, hinter dem schneebedeckten Gipfel liege ein sonniges Tal. Andere verkünden lauthals, ihnen sei offenbart worden, der *Gipfel* befinde sich eigentlich in der Höhle des Herzens. Manche vertreten die Ansicht, der Gipfel sei die Leere, der Abgrund des Nichts. Andere meinen sogar, alles Seiende sei im Grunde absurd und der *Gipfel* nichts als die letzte Enttäuschung, die unseren entfremdeten Träumen von einem gelobten Land unausweichlich bereitet wird. Wieder andere dagegen glauben zu wissen, auf dem Gipfel erwarte uns die Fülle des Lebens, ein Höchstmaß an Frieden und Freude. Wie dem auch sei und wie sehr die religiösen Landvermesser auch über die Beschaffenheit des Gipfels streiten mögen, alle werden zugeben, daß es in der Tat so etwas wie einen Gipfel gibt, den es zu erreichen gilt.“⁵

Doch stellt sich bei vielen gleich gültigen Weg-Möglichkeiten die Frage, warum ich den eigenen Weg nicht auch verlassen soll, warum ich zwischen den verschiedenen Weg-Möglichkeiten nicht auch springen kann? Woher weiß ich, dass es nicht auch Irrwege geben kann? Und woher wissen wir, dass wir überhaupt zu *demselben* Gipfel unterwegs sind?

Auf die Pluralistische Religionstheologie folgte unmittelbar und mit ungebremster Kraft ein philosophischer Pluralismus, der Wahrheit nur noch im Plural kennt. Mit H. Putman wird davon ausgegangen, dass es keinen Gottesgesichtspunkt, keine Vogelschauersperspektive mehr gebe, aus der sich Einheit, Verbindlichkeit und Absolutheit ableiten ließe, sondern dass es vielmehr nur noch verschiedene menschliche und grundsätzlich gleichberechtigte Positionen nebeneinander gebe. Die Unmöglichkeit der Gottesperspektive setzt die Möglichkeit pluraler Perspektiven frei. Aufgegeben wird hier die Absolutheit von Geltungsansprüchen, die nicht mehr paradigmengreifend zu einer Einheit zu vermitteln zu sein scheinen. Nach dem Abschied der Metaerzählungen⁶ tritt für radikale Pluralisten an die Stelle unterdrückender Verbindlichkeit eine spezifisch partikuläre Verbindlichkeit, die in ihrer Sicht allein lebbar und real ist.⁷

Als kriterielle Voraussetzung für eine dem pluralistischen Paradigma standhaltende religiöse Position ist damit – wie z. B. für J. Hick⁸ – die Annahme der prinzipiellen Gleichberechtigung mehrerer religiöser Wege und Wahrheitsansprüche anzusetzen. Im Hintergrund steht bei diesem prominentesten Vertreter eines gemäßigten Pluralismus die Basishypothese, dass „die Vielfalt der authentischen Gottes- (bzw. Offenbarungs- oder Heils-) Erfahrungen in den großen religiösen Traditionen in der kontextuell-unterschiedlichen Artikulation der Selbstvergegenwärtigung des einen göttlich Realen (des Noumenon in den Phänomenen) (gründen, H. D.), so daß die Differenzen zwischen diesen Differenten als unvermeidliche und darüber hinaus höchst erfreuliche Vielfalt ‚schönster Blumen‘ gewürdigt werden können“.⁹

Doch ist diese – schon im ersten Ansatz ästhetisch argumentierende – Annahme für J. Werbick wissenschaftstheoretisch naiv und empirisch keineswegs hinreichend gesichert. „Sie steht zumindest unter dem Verdacht einer sich selbst bestätigenden Blickverengung nach dem Schema: Wer die Übereinstimmung der religiösen Traditionen *im*

wesentlichen nachzuweisen wünscht, der wird alle Differenzen und spezifischen Ausprägungen so einordnen und marginalisieren, daß sie die Übereinstimmungsthese nicht ernsthaft tangieren können.“¹⁰ Kehrseite derselben Übereinstimmungsthese ist zugleich, dass unter der Hand die soteriologische Effizienz als Kriterium zur Unterscheidung zwischen den Religionen eingeführt wird, so dass die anfangs abgewiesene Wahrheits- und Einheitsfrage auf krummen Wege wieder aufscheint – was doch der beredt nach außen getragenen Argumentation von der „Gleichheit aller Religionen“ geradezu entgegenläuft und zudem die anderen Religionen soteriozentrisch¹¹ fest schreibt (Vereinnahmung?). Kommt hier das Fremde und das Spezifische der anderen Religionen überhaupt noch in den Blick? Und ist ein wahrer Dialog der Religionen auf dem Wege eines vorausgesetzten Konsenses (Einheitsoption) wirklich ein offenes und ehrliches Gesprächsangebot oder nicht doch nur eine weitere Spielart eines religiösen Imperialismus, der umso gefährlicher ist, als er verdeckt unter dem Tarnmantel pluralistischer Offenheit agiert. In unverstellter Wahrnehmung scheint die Pluralistische Religionstheologie geradezu zu verhindern, was sie zu fördern verspricht: den Dialog der Religionen.

Doch wie kann man vor dem Forum der Vernunft und im Gegenüber zu anderen Sinnoptionen die eigene Position auf redliche Weise ins Spiel bringen? J. Werbick hat in der erwähnten Fortbildung den Versuch unternommen, der Herausforderung einer auch von religiösem Pluralismus geprägten Situation mit einer weniger weit ausgreifenden Theorie zu begegnen. Werbick plädiert gegen die in allen Spielarten des Pluralismus zu beobachtende Ästhetisierung der Wahrheitsfrage – das Blumenwiesenbeispiel, bei dem die Schönheit der Blumen eine Frage des jeweiligen Geschmacks ist, ist hier mehr als nur Illustration – für einen echten Dialog der Weltanschauungen, der auch Widerspruch, Infragestellung und schwer auszuhaltenden Dissens zuläßt. Es muß für ihn „das wohlbegründete Nein zum anderen

geben..., das nicht aus dem unerlaubten Streit über Geschmacksfragen resultiert, sondern aus der Überzeugung, eine religiöse Option nicht teilen zu dürfen, weil man sie zumindest in diesem oder jenem Aspekt für irrig und irreführend hält.¹² Dabei setzt sich Werbick einerseits für eine Universalität von Geltungsansprüchen ein, weil er die Kriterien der Nichtwidersprüchlichkeit und der Kohärenz / Konsistenz der eigenen Argumentation für geboten hält, ohne jedoch diesen Anspruch letztbegründungstheoretisch vertreten zu wollen. „Will ich die andere Option wirklich *als andere* ernstnehmen, bis dahin ernstnehmen, daß sie meine eigenen Optionen in Frage stellt und mich gegebenenfalls zu Korrekturen und Revisionen zwingt, so *muß* ich mich auf perspektivenübergreifende Wahrheitskriterien beziehen, die ich für mich als verbindlich anerkenne, deren Verbindlichkeit mich zwingt, die Optionen der anderen nicht einfach nur als faszinierende Phänomene anzuschauen, sondern sie als Infragestellung zuzulassen. Natürlich behaupte ich damit die Verbindlichkeit *meiner* Wahrheitskriterien auch für die anderen; das ist Bedingung dafür, daß sie mir Wahres sagen können. Aber indem ich die anderen diesen Kriterien *unterwerfe*, kann ich entdecken, daß meine Kriterien ihnen auch Gewalt antun, sie nicht sein lassen, was sie von sich her sein wollen. ... Die Dramatik der Begegnung liegt darin, daß ich mich in der Begegnung mit dem, was ich als *meine* Vernunft mitgebracht habe, verändern lassen muß durch das Kennenlernen des anderen, seines Widerspruchs und Einspruchs gegen das, was ich aufgrund des *Mitgebrachten* immer schon von mir aus mit ihm anfangte. Ich unterwerfe den anderen – um ihn mit seiner Botschaft zu hören – meinem Anspruch, wahr könne nur sein, was sich mit dem von mir Angenommenen vermitteln läßt; zugleich muß – darf – ich damit rechnen, daß er, gerade indem er sich dem Netz meiner Kohärenz- (oder Konsonanz) Forderungen entzieht, es geradezu zerreißt, der Ermittlung jenes verbindlich Verbindenden zuarbeitet, das erst wirklich *vernünftig* heißen dürfte. Das uns (hoffentlich) jetzt

schon Verbindende ist nicht die gelassene Überzeugung, im wesentlichen seien wir uns sowieso einig, sondern die Glaubens-Zuversicht, daß das verbindlich Verbindende – die Vernunft – um so weniger je-meinig und je-seinig bleibt, je mehr wir die Andersheit des anderen zu würdigen in der Lage sind; die Glaubens-Zuversicht, beim Versuch, das Recht der anderen zu wahren, ereigne sich *zwischen* uns und an uns Wahrheit.“¹³

Grundfigur eines interreligiösen Dialogs ist für Werbick in Anlehnung an R. Bernhardt das Zusammenhalten von *In-der-eigenen-Perspektive-Stehen* und *Aus-der-eigenen-Perspektive-Herausgehen*, von Insistieren und Trans-zendieren, von konfessorischer und empathischer Haltung. Der eingangs angesprochene Grundauftrag der Sinnorientierung in Pastoral und religiös-theologischer Bildungsarbeit läßt sich mit den *Meta-Kompetenzen*¹⁴ der Pluralitäts- und Übergangskompetenz – wie sie unsere zunehmend komplexer werdende Kommunikationsgesellschaft erforderlich macht – nicht nur vereinbaren, es zeigt sich sogar, dass diese notwendig miteinander verbunden sind, einander wechselseitig voraussetzen und nur in dieser Verbindung den Dialog der Religionen eröffnen.

Anmerkungen:

¹ Papst Johannes Paul II ruft in der Enzyklika „Fides et ratio“ vom 14. September 1998 alle Philosophen und Theologen auf, „in einen kritischen und anspruchsvollen Dialog einzutreten sowohl mit dem philosophischen Denken unserer Zeit wie auch mit der gesamten philosophischen Tradition, ob sie nun im Einklang mit dem Wort Gottes steht oder nicht.“ (Nr. 105).

² J. Werbick: Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage, in: Raymund Schwager (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160) Freiburg 1996; 149.

Leserbrief

Zu P. Hermann-Josef Lauter OFM: Die Kirche des neuen Jahrhunderts (Heft 2/2000, S. 44-46):

So sehr ich manche Beiträge von P. Lauter OFM schätze – z.B. zum Thema „Sühne“ oder „das nicht halbierte Gottesbild“, so muss ich seinem letzten Beitrag im Pastoralblatt 2/2000 in zwei Punkten widersprechen.

1. Ich denke, die Kirche hat schon ein Recht, das schuldhafte Versäumen der Sonntagsmesse als schwere Sünde zu bezeichnen. Das ist gewiss eine äußerste Möglichkeit, das zentrale Sakrament unseres Glaubens vor Gleichgültigkeit zu schützen. In einer Zeit, da nicht wenige Katholiken nach eigenem Geschmack an der Sonntagsmesse teilnehmen und dann auch zur hl. Kommunion gehen, sollten wir dieses Warnschild des Kirchengebotes nicht gering achten. Es kommt ja durchaus vor, dass auch Kommunionhelfer nur dann zur hl. Messe am Sonntag kommen, wenn sie liturgischen Dienst haben. Das hat mir auch ein Pfarrer aus dem Erzbistum Köln bestätigt.

2. Lauter empfiehlt das Nichtbeachten von „Humanae Vitae“. Wir sollten bedenken, dass bis 1930 alle christlichen Kirchen künstliche Verhütung abgelehnt haben. War bis 1930 der hl. Geist in der Kirche nicht anwesend? Dazu: Es mehren sich die Stimmen – Dr. med. R. Ehmann in der Schweiz, Fr. Dr. med. G. Wloka in Deutschland –, die belegen, dass die „Pille“ potentiell früh abtreibend wirkt. Ich bin überzeugt, dass die Kirche hier zutiefst das Humanum verteidigt – die leib-seelische Ganzheit des ehelichen Aktes, der für das Wirken des Schöpfergottes offen ist. Ist die nichtmanipulierte eheliche Hingabe nicht ein Gleichnis der dreifaltigen Liebe Gottes? Wir müssen den Mut haben, die dreifaltige Liebe Gottes bis zur ehelichen Hingabe durchzubuchstabieren. Zudem bin

- ³ Vor diesem Fragehintergrund fand eine Mitarbeiterfortbildung des Bildungswerks der Erzdiözese Köln „Der einzige Weg zum Heil? – Der christliche Absolutheitsanspruch und die Herausforderung durch pluralistische Religionstheologien“ am 25. 2. 1999 im Maternushaus Köln unter Mitwirkung von Prof. Dr. Jürgen Werbeck statt, deren Ergebnisse in dieser Abhandlung kurzgefaßt sind.
- ⁴ Vgl. etwa W. Kasper (Hg.): Absolutheitsanspruch des Christentums (QD 79) Freiburg 1977.
- ⁵ Vgl. R. Panikkar: Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990; 30 f.
- ⁶ Vgl. F. Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 1994; 14 f.
- ⁷ Vgl. etwa W. Welsch: Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert (Walter-Raymond-Stiftung. Kleine Reihe 45) Köln 1988; 19-73; W. Welsch: Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus läßt Absolutheit zu, wenn sie privat bleibt. Evangelische Kommentare 27 (1994); 476-479.
- ⁸ Vgl. etwa J. Hick: Religion: die menschlichen Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod, München 1996; bes. 254 f.
- ⁹ Vgl. Anm. 1; 153 f.
- ¹⁰ Vgl. ebd. 154. Vgl. auch J. Werbeck: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Düsseldorf 1992; 94 f.
- ¹¹ Vgl. J. Werbeck: Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: Michael von Brück, Jürgen Werbeck (Hg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. (QD 143) Freiburg – Basel – Wien 1993; 15 f.
- ¹² Vgl. Anm. 1; 154 f.
- ¹³ Ebd. 155 f.
- ¹⁴ Vgl. K.A. Geißler: Steuerung oder Neuerung. Zukunftsdiskurs – wie werden wir im Jahre 2001 lernen?, in: PROSPECT – Zeitschrift des BMBF 2 (1/1998); 4.

ich überzeugt, dass die Sehnsucht wächst, von der Sklaverei der Verhütungsmittel loszukommen. Dr. Manfred Lütz sagte einmal in einem Vortrag, den ich von ihm gehört habe: „Alice Schwarzer und Paul VI. sind gegen die Manipulation der Frau.“

Pfr. A. Waterkamp, Bielefeld-Sennestadt

Entgegnung:

Zu mir kam einmal eine Frau, um mir ihre Not mitzuteilen: „Ich habe vier Kinder und bin krank. Der Arzt hat mir gesagt, ich dürfe kein Kind mehr bekommen. Mein Mann nimmt keine Rücksicht. Was soll ich machen?“

Was hätten Sie dieser Frau geraten, lieber Pfarrer Waterkamp? Das „deontologische“ Verbot der „künstlichen Empfängnisverhütung“ gestattet keine Ausnahme. Statt dessen ist die Zeitwahl als „natürlich“ erlaubt. Dabei wird die Empfänglichkeit mit einer raffinierten Methode ausgetrickst. Entspricht das der „dreifaltigen Liebe“?

Zum Sonntagsgebot: Der Hinweis auf die Nachlässigkeit sogar von Kommunionhelfern zeigt doch, dass die Drohung nicht mehr greift. Die Kirche muss heute anders einladend werden.

Hermann-Josef Lauter OFM, Euskirchen

Karl-Josef Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1999. 768 S.; DM 68,-.

Heinrich Schmidinger (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. 2 Bände. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999. 635 u. 608 S.; DM 128,-.

In den letzten Jahren fällt die große Zahl der Neuerscheinungen im Bereich der theologischen wie literaturwissenschaftlichen Fachliteratur zur Thematik „Literatur und Religion“ auf. Es zeigt sich hier eine Parallele zum wachsenden Interesse an religiösen Phänomenen in Belletristik und Sachbuch. Mit Jesus als der Zentralgestalt des Christentums haben sich immer schon und in unterschiedlicher Weise Schriftsteller auseinandergesetzt, und das Interesse an dieser Gestalt hält unvermindert an. Z.B. nennt Georg Langenhorst in seiner 1998 erschienenen Untersuchung „Jesus ging nach Hollywood“ 68 literarische Neuerscheinungen allein seit 1975, die sich in irgendeiner Weise mit Jesus befassen. Die andere große Gruppe im Bereich der Belletristik und Sekundärliteratur befasst sich mit Bibelrezeption im weiteren Sinne. Zu beiden Bereichen sind jetzt grundlegende Werke erschienen: eine „Jahrhundertbilanz“ der Texte um Jesus sowie ein Kompendium der Bibelrezeption.

Seit seiner Dissertation über „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur“ (1978) hat der Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel für den Dialog zwischen Literatur bzw. Literaturwissenschaft und Theologie wichtige Impulse gegeben. In einer Reihe von Publikationen hat er die Bedeutung der Literatur auch für theologisches Sprechen herausgestellt. Zuletzt in seinem Buch „Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts“ (1997) formuliert er als Endziel „eine umfassende Anthropologie, Theologie und Christologie im Gespräch mit den großen Dichtern – über die deutschsprachige Kultur hinaus“. Sein neues Buch versteht sich als erster Schritt zu einer solch umfassenden Christologie. Bereits 1983 hat Kuschel mit der Anthologie „Der andere Jesus“ ein „Lesebuch moderner literarischer Texte“ herausgebracht; das jetzt erschienene Werk nun ist weit mehr als eine Anthologie. Kuschel hat 27 Texte der Weltliteratur, d. h. „maßgebende Texte maßgebender Autoren“ des 20. Jh. ausgewählt, in denen „die Gestalt Christi entweder direkt literarisch gestaltet ... oder in denen ... ein Bezug ... eindeutig erkennbar ... ist“ (757). Die meisten davon stammen aus der 2. Hälfte des Jahrhunderts. Aus USA sind dies

Texte von William Faulkner, Ernest Hemingway, Norman Mailer und Toni Morrison. Die lateinamerikanische Literatur ist durch Jorge Luis Borges, Augusto Roa Bastos und Mario Vargas Llosa vertreten, der arabisch-muslimische Kulturraum durch Nagib Machfus. Für den deutschsprachigen Raum stehen Heinrich Böll, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Günter Grass, Gerhart Hauptmann, Walter Jens, Thomas Mann und Anna Seghers. Von den russischen Autoren hat Kuschel Tschingis Aitmatow, Michail Bulgakow, Ilja Ehrenburg und Boris Pasternak ausgewählt und aus dem übrigen Europa André Gide, Anatol France, James Joyce, Nikos Kazantzakis, José Saramago, Ignazio Silone und Oscar Wilde. Die Texte – vollständige Erzählungen oder in sich geschlossene Einheiten aus Romanen – sind bis auf den von Toni Morrison, für den es leider keine Abdruckerlaubnis gab, dokumentiert und bieten schon als solche ein eindrucksvolles Bild von der Vielfalt der Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu bzw. Christi: Annäherung bis zur teilweisen Identifikation bei Oscar Wilde etwa, distanzierte Skepsis z.B. bei Anatole France, das Aufgreifen des Christus-Mythos bei Thomas Mann, die Frage nach der künstlerischen Darstellbarkeit Christi bei Max Frisch, das leidenschaftliche Ringen mit Gott angesichts des Leidens in der Welt bei Saramago, die Zumutung des „ganz anderen Gottes“ bei Dürrenmatt oder die Gestalt Christi als Widerstandszeichen und Hoffnungssymbol bei Roa Bastos. Kuschel erkennt dennoch – bei allen kulturellen Unterschieden – ein unverwechselbares Profil Jesu: Niemand verkörpert wie er die Dialektik von Ohnmacht und Macht, Scheitern und Sieg, Niederlage und Größe. „In Jesu Geschichte kommt es zu einer einzigartigen Verbindung von Utopie, Untergang und neuer Utopie; von Liebesbotschaft, Hinrichtung und Aufrichtung; von Hoffnung, Ausrottung und unausrottbarer Hoffnung.“ (20) Und gerade die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Annäherungen macht deutlich, dass die Gestalt letztlich unbegreiflich bleibt.

Ein wesentlicher Bestandteil des Buches sind die Einführungen zu den Texten. Kuschel verzichtet hier bewusst auf eine theologische Auseinandersetzung mit den Autoren. Er versteht sich als „Anwalt der Autorinnen und Autoren“, bietet Informationen zur Entstehungsgeschichte des jeweiligen Textes, zum lebens- und werkschichtlichen Zusammenhang sowie Anmerkungen zur Erzählweise und arbeitet vor allem den jeweiligen Akzent des Textes heraus. So legt er etwa in seiner Einführung zu dem Kapitel „Kein Wunder“ aus Günter Grass' Blechtrommel überzeugend dar, dass nicht der Text – mit dem viele Leser auch 40 Jahre nach seinem Erscheinen und trotz des Nobelpreises für seinen Autor immer noch Schwierigkeiten haben – blasphemisch ist, sondern die Zeit und Gesellschaft, die er darstellt. Durch die Wahl seiner Hauptfigur, des kleinge-

bliebenen Oskar, hat Grass sich die Möglichkeit geschaffen, die Welt der Erwachsenen sozusagen von unten zu zeigen. Der kleine Oskar bleibt oft unbeachtet und kann so die Lügen und Gemeinheiten der Erwachsenen wahrnehmen, ihre Heuchelei und Verstellungen durchschauen. Wenn Oskar die Gipsfigur des Jesus in der Danziger Herz-Jesu-Kirche zum Trommeln auffordert, so kommt dadurch die bittere Enttäuschung zum Ausdruck über die Wirkungslosigkeit des Christentums in dieser Zeit. Bei einem anderen Text, dem „Jesus-Evangelium“ von Norman Mailer, bekennt Kuschel selbst, dass er nicht zu einem eindeutigen Urteil gelangen konnte. Doch stellt er eine Reihe von Fragen an den Text, die dem Leser Orientierungspunkte für die eigene Meinungsfindung bieten. Die Einführungen sind spannend zu lesen und vermitteln Kuschels eigene Begeisterung für die Texte. Ergänzt wird jedes Kapitel durch Literaturangaben.

Karl-Josef Kuschel gehört mit Gottfried Bachl, Johann Holzner, Magda Motté und Walter Weiss auch zu den Mitherausgebern des zweibändigen Werks über die Bibelrezeption in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh. Die Bücher der Bibel – in ihrer Sprachkraft und formalen Vielfalt selbst ein bedeutendes Werk der Weltliteratur – sind neben den antiken Mythen der Stoff, der Künstler und Schriftsteller in der abendländischen Kultur bis in die Gegenwart immer wieder zur Auseinandersetzung, zu eigenen und neuen Gestaltungen anregt. Figuren, Motive, aber auch Sprachgestus und literarische Formen werden aufgegriffen und in unterschiedlichster Weise in Prosa, Lyrik und Drama verarbeitet – von Anspielung und Zitat bis zur ausführlichen Nacherzählung. Theologen wie Literaturwissenschaftler haben sich dieser Thematik – vor allem seit den 70er Jahren des 20. Jh. – in Überblicken oder Detailanalysen gewidmet. Mit dem neuen Werk liegt nun eine umfassende Untersuchung auf interdisziplinärer Basis vor, notwendigerweise und bewusst begrenzt auf den deutschsprachigen Raum und das 20. Jh., wobei in einzelnen Aufsätzen durchaus der zum Verständnis notwendige Rückblick geleistet wird.

Der 1. Band „Formen und Motive“ ist in drei Teile gegliedert. Teil 1 behandelt grundlegende Fragen zum Verhältnis Bibel und Literatur: Der Salzburger Theologe Gottfried Bachl geht aus von seiner eigenen Erfahrung der Bibel als Literaturerlebnis und umreißt das „Mehr“ der Bibel. Die Literaturwissenschaftler Wolfgang Frühwald, Birgit Lermen und Josef Kopperschmidt befassen sich mit der Bedeutung der Bibel für Literatur und der Art ihrer Rezeption bzw. mit den Unterschieden der Bibelübersetzungen. Im 2. Teil „Gattungen und Formen“ ist den biblischen Erzählformen Rätsel und Lehre, den Psalmen und der Verkündigung als literarische Form jeweils ein Aufsatz gewidmet. Der umfangreichste 3. Teil behandelt Stoffe und Motive, von der „Erschaffung der Welt“

über „Das Böse und das Teuflische“, „Gesetz“ und „Erlösung“, das „Prophetische“ und „Messianische“, „Wunder“ und „Engel“ bis zu „Apokalypse“ und „Theodizeemotiven“. Der 2. Band bietet Aufsätze zu „Personen und Figuren“, gegliedert nach Altem und Neuem Testament, vom „Gott Israels“ und dem „Volk Israel“ über „Adam und Eva“, die Väter, Richter, Könige, Propheten, Frauen und Ijob bis zu den nachexilischen Gestalten Tobias, Daniel und Jona bzw. vom „christlichen Gott“ über Jesus, Johannes den Täufer, Maria, die Apostel, die Frauen, Lazarus, die Gestalten der Passionsgeschichte und der Gleichnisse Jesu bis zum „Antichrist“.

Die Gliederung nach theologisch-biblichen Stichworten ist hilfreich sowohl für eine systematische Suche nach Literatur zu einem bestimmten biblischen Motiv oder einer biblischen Gestalt wie auch für denjenigen, der vom literarischen Text herkommt, z.B. von dem vielgebrauchten Motiv der Arche oder von einer der vielen Jona/Ninive-Geschichten, und sich für Interpretationshilfen bzw. literarische Parallelen interessiert. Auf der Suche nach einem bestimmten Autor hilft das ausführliche Personenverzeichnis am Ende beider Bände. Ergänzt wird jeder Band durch ein Verzeichnis der angeführten Bibelstellen. Den zweiten Band beschließt eine ausführliche Bibliographie (auch mit Einzelaufsätzen) und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.

Die Aufsätze in den beiden Bänden wie auch die Texte und Einführungen in dem Buch von Kuschel sind eine Fundgrube für jeden, der in die pastorale Arbeit bzw. Verkündigung auch die Möglichkeiten der Literatur einbeziehen möchte. Sie regen dazu an, selbst in Bibel bzw. Literatur weiterzulesen und über die unterschiedlichen Bedeutungsgehalte nachzudenken, die Schriftstellerinnen und Schriftsteller unserer Zeit der Gestalt Jesu und den Texten der Bibel geben.

Gabriele von Siegroth-Nellessen

Hans Hobelsberger: Was dran ist. Anregungen für eine Jugendpastoral im neuen Jahrzehnt. Hg. von der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1999. 221 S.; 19,80 DM.

Ein innovatives und sehr empfehlenswertes Buch, das jene Themen aufgreift, die – so der Jargon in der Jugendpastoral – tatsächlich „dran sind“: Visionen und Sehnsüchte Jugendlicher, die Gestaltung von Beziehungen, jugendliches Konsumverhalten, Spiritualität Jugendlicher, Formen und Möglichkeiten der Partizipation, Bildung und Arbeit, Umwelt und Entwicklung, Jugendliturgie. Geschrieben wurde es von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge, Düsseldorf, der Katholischen sozialetischen Ar-

beitsstelle Hamm, sowie aus verschiedenen anderen Feldern der Jugendpastoral.

Das Buch orientiert sich am Ziel, zusammen mit Jugendlichen die Gegenwart aus der Hoffnungsbotschaft vom Reich Gottes heraus zu gestalten (vgl. die Einführung von H. Hobelsberger). Dazu brauche es einer „glaubwürdigen und konkreten Umsetzung“ (9) im Handeln der Kirche. Die Beiträge des Buches sind hervorragend geeignet, diese eingeforderte Form der Umsetzung vorzunehmen. Sie zeigen bis in die konkrete Realisation hinein, wie der christliche Glaube auch im neuen Jahrzehnt Kraftquelle und Ferment in Kirche und Gesellschaft sein kann.

Jedes der genannten Themen wird durch eine verständlich geschriebene und wissenschaftlich fundierte Grundlegung aufgearbeitet. Allein diese Artikel sind schon lesenswert und gäben ein gutes Buch ab, da sie nicht nur auf der Höhe der Zeit sind, sondern ebenso ganz eigene (theologische) Ansätze erkennen lassen (z.B. die Verknüpfung des Themas „Jugendliche und Beziehungen“ mit der *communio*-Theologie im Anschluss an Klaus Hemmerle durch M. Sellmann).

Buchstäblich be-deutend wird das Buch aber, weil es dort weitermacht, wo Jugendstudien und praktisch-theologische Werke oft aufhören oder aber praktische Arbeitshilfen erst einsetzen: Zu jedem Thema werden (z. T. „pfannenfertige“) Bausteine geliefert, sowohl für den Einsatz (1) in „Gruppenstunden und Projekten“ als auch für (2) „Religiöse Bildung und Gottesdienst“. Dabei sind nicht nur neue Methoden vorzufinden. Überzeugend ist vor allem, wie stringent die praktischen Bausteine dem Inhalt zugeordnet werden. Sie können tatsächlich über einen bloßen Austausch oder die Erhebung des status quo hinausführen zu neuen, gemeinsamen Schritten hin zu einer veränderten Gegenwart. Damit hebt sich das Buch wohlthuend von einer *Jugendpastoralen Pragmatik* ab. Durch den hoffnungsvollen Unterton macht es gegen manche Resignation Mut, die Themen mit Jugendlichen aufzugreifen und das Ideal aufrecht zu erhalten, als Christ gemeinsam mit Jugendlichen die Gegenwart verändern zu können. Einsetzbar sind die Themen und die Methodenvorschläge in den verschiedensten jugendpastoralen Handlungsfeldern.

Schlussendlich ein Detail: Innovativ ist auch die typographische Gestaltung der Kapitelanfänge, bei denen die Buchstaben in Form kleiner Männchen gestaltet wurden.

Wer das Buch aufschlägt, findet ein wahres Feuerwerk zum „neuen Jahrzehnt“ (so der Titel), das so manche Jugendpastoral vor Ort zur Flamme werden lassen kann. Der sehr günstige Preis sollte jedem, der in der Jugendpastoral handelt, es ermöglichen, sich anstecken zu lassen.

Patrik C. Höring

Unter uns

Natur und Gnade

Auf ein Wort

„Ohne mindestens einen Anfang von Mystik wird das Geheimnis des Glaubens zu etwas Äußerlichem; es steht in Gefahr, in bloßen Formeln und leeren Abstraktionen verloren zu gehen.“

Kardinal Henri de Lubac SJ

Unverhoffte Antwort

Meine Predigt am 5. Sonntag im Jahreskreis ging aus von der 2. Lesung (1 Kor 9, 16-19. 22-23). Sie endete:

„Lassen Sie mich noch ein paar persönliche Worte anschließen zu dem Satz des Paulus: Allen bin ich alles geworden:

Lieber Apostel Paulus! Ich hab das auch versucht, als Pfarrer und Pfarrverweser für drei Gemeinden da zu sein und präsent zu sein. Aber irgendwie geht das nicht. Liegt das an mir oder am System? Lieber Paulus, ich wäre Dir dankbar für eine Erleuchtung, wie das gehen kann: allen alles zu werden.“

Zwei Tage später fand sich in meiner Post folgenden Brief:

„Paulus, Diener des Wortes, an seinen Kollegen Heribert: Wie ich hörte, haben dich einige meiner Äußerungen verunsichert. Aber du kennst mich doch und weißt dass ich manchmal – im Dienste der Verkündigung – zu einer etwas übertriebenen Selbstdarstellung neige.“

Unter uns: Der Versuch, allen alles zu sein ist oft genug ein Versuch geblieben. Also lass dich nicht beirren. Auch dein Tag hat nur 24 Stunden und die solltest du klug einteilen.“

Pfr. Heribert Heuser, Remscheid

Der „Werdenfelser Kreis“ ist ein hochqualifizierter Freundeskreis von Priestern des Bistums Osnabrück, der sich alle zwei Jahre zu einer Werkwoche auf der Insel Borkum trifft. Diesmal hatte ich die Ehre, als Referent eingeladen zu werden. Thema war das priesterliche Amtsverständnis. Tagsüber haben wir hart gearbeitet, abends uns zum fröhlichen Beisammensein in der Wohnung des Orts Pfarrers getroffen. Am letzten Abend bat uns dieser, uns in sein Gästebuch einzutragen. Wir suchten nach einem passenden Titel der Arbeitswoche. Ich schlug vor: „Die Genese des Amtspriestertums – Konstanten und Variablen“. Ein anderer Teilnehmer machte dagegen den Vorschlag: „Bommerlunder und Bier im Umkreis des Amtes“, wofür er starken Beifall erhielt. Wir haben uns dann darauf geeinigt, beide Titel in das Gästebuch einzutragen, womit dem katholischen Gleichgewicht von Natur und Gnade Rechnung getragen worden sein dürfte.

Hermann-Josef Lauter OFM

Ganz sympathisch

Ich musste zu einem Arzt, in dessen Praxis ich noch nie war. Die Sprechstundenhilfe nahm meine Daten auf und fragte auch nach meinem Arbeitgeber. „Erzbistum Köln“ gab ich zur Antwort; sie fragte sicherheitshalber noch einmal nach und machte dann mit etwas unsicherem Blick, aber bestätigendem Nicken den Eintrag.

Als sie dem Doktor die Karte gab, schmunzelte der und sagte zu ihr: „Das muss aber wohl geändert werden!“ Sie hatte geschrieben: „Erzbistro Köln“.

*Gemeindereferentin Helga Glombiewski,
Düsseldorf*