

---

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

---

**Mai 5/2001**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Robert Kümpel Freut euch, der Herr ist erstanden	129
Gerd Lohaus Kirche und Pastoral bei Joseph Ratzinger	131
Georg Steins Die Entdeckung Gottes im Alten Testament	142
Thomas Kroll Um Gottes willen über Filme reden! (Teil 3)	151
Literaturdienst: Guido Knopp: Holocaust Ian Kershaw: Hitler Deutsches Liturgisches Institut: Geistliche Lesung für den Tag und die Woche	158

---

G 3212 E

**PASTORALBLATT**

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Prälat Dr. Robert Kümpel, Kardinal-Frings-Str. 5,  
50668 Köln | Domvikar Prälat Dr. Gerd Lohaus,  
Ribbeckstr. 12, 45127 Essen | Dozent Dr. Georg Steins,  
Siechenstr. 53, 96052 Bamberg | Thomas Kroll, Oppen-  
hoffstr. 6, 53111 Bonn

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,  
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Prof. Dr. Heinrich Jacob,  
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois Jan-  
sen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg | Prälat  
Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln |  
Pfarrer Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin |  
Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hil-  
desheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölffling 16,  
45127 Essen

Schriftleitung: Prälat Dr. Robert Kümpel, Postfach 10 11 63,  
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-3148, Fax (0221)  
1642-3712

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

Robert Kümpel

# Freut euch, der Herr ist erstanden

Ob Jesus Christus von den Toten auferstanden ist oder nicht, ist die zentrale Frage der Menschheitsgeschichte. Schon Paulus hat in seinem ersten Brief die Korinther darauf hingewiesen, dass sich daran das Schicksal der Christen entscheidet. Aber nicht nur der Christen: Was könnte überhaupt auf der Welt z. B. Einsatz für Menschenrechte, Engagement für den Frieden, Bemühen um die Erhaltung der Umwelt, Kampf für soziale Gerechtigkeit, Eintreten für die Hungernden, die Kranken, die Leidenden und Verfolgten noch ausrichten, wenn zuträfe, was Paulus wie in einem Horrorszenario beschreibt: „Dann ist euer Glaube sinnlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren.“ (1 Kor 15,17 f). Im Klartext: Dann stünde alles, was wir tun und was uns widerfährt, trotz all unseres guten Willens unter der Vorherrschaft der selbstzerstörerischen Kräfte des Menschen. Es mag sein, dass sie sich eine kurze Zeit lang schlafend stellen, um dann um so heftiger vorzupreschen wie wir es etwa in den Katastrophen von Ruanda/Burundi vor einigen Jahren oder im Kosovo vor kurzem miterleben mussten. Dann gäbe es nichts, woran wir uns festhalten können, keine Perspektive, die trägt. Dies alles ließe sich nur aushalten in einem dumpfen Fatalismus, wenn überhaupt.

Nun aber ist Christus auferstanden. Viele Menschen tun sich mit dieser Botschaft schwer, weil unser Alltag immer noch recht wenig davon widerspiegelt. Sie würden gerne engagierter glauben, wenn sie etwas mehr österlicher Lebenskraft in unserer Welt begegnen würden. Aber das

ist ja gerade das Revolutionäre, das der Auferstandene aus einer anderen Welt kommt: Er zwingt niemanden, bedrängt nicht und manipuliert nicht. Er bietet sich denen an, die glauben, und will freie Gefolgschaft. Er setzt damit einen Neuanfang in dieser zerrissenen Welt. Und die ihm nachfolgen, machen durch ihr Leben sichtbar, dass es noch etwas ganz anderes gibt als die altgewohnten Engführungen und Vordergründigkeiten.

Mich persönlich hat immer wieder die Frage bewegt, warum der auferstandene Jesus von seinen Jüngern so gut wie nie sofort erkannt wird. Es ist Maria von Magdala, die ihm wie kein zweiter nahe war; sie hielt ihn zuerst für einen Fremden. Hat er sich mit Absicht verstellt? Wollte er den Jüngerinnen und Jüngern eine Kostprobe seiner neuen Souveränität geben? Warum spielte er den Emmausjüngern sozusagen erst etwas vor, um ihnen dann aufgehen zu lassen, wer er war?

Zweifellos hat Gott in all seinem Verhalten etwas Spielerisches an sich. Die Schrift deutet dies schon in Spr 8,30f an: „Als er die Fundamente der Erde abmaß, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm alle Zeit. Ich spielte auf seinem Erdenrund, und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“ Er stößt uns immer wieder mit der Nase darauf, was es heißt, unverzweckt und aus der Freude an der Begegnung zu leben. Oft genug steht uns da unsere Kleinkariertheit im Weg, unsere hoffnungslose Durchsetzungsmentalität. Keine Frage, dass auch der Auferstandene selbst sich über seine Auferstehung gefreut hat!

Aber sicherlich steckt noch mehr hinter diesen Fremdheitserfahrungen. Gott ist eben ein Gott der Lebensfülle und von einer Vitalität und Phantasie, die wir uns kaum vorstellen können. Der irdische Jesus hatte sich in seiner Menschwerdung konsequent an menschliche Begrenztheit gebunden, hatte sich eingefügt in das, was ihm vom Vater vorgegeben war, und oft genug auch in das, was die Menschen von ihm brauchten. Der Auferstandene kann und will eine solche Festlegung nicht mehr leben. Er ist vom Ansehen ein anderer – und doch erkennen sie ihn wieder, wenn ihr Herz brennt. Die liebende Verbundenheit aus seinen irdischen Tagen bleibt und vertieft sich noch. Und so wie er dann in Gestalt des Geistes in seinen Jüngerinnen und Jüngern Wohnung nimmt, so macht er sich zugleich auf, neue Gefolgsleute zu erobern, die ihn bisher nicht kannten oder nicht verstanden, denen er aber genau so nahe sein will wie seinen ersten Jüngern. Gottes Lebendigkeit lässt sich nicht in bekannten Gesichtern und in wohlüberlegten menschlichen Erwartungen einfangen, weder damals, noch heute.

Noch ein Letztes: Vielleicht deutet die Fremdheit des Auferstandenen auch darauf hin, dass Gott seinen Jüngern von jetzt an in jedem Menschen begegnen will. So groß ist die Sorge des Schöpfers um jeden Einzelnen, dass er uns alle einander anvertraut. Gott will eine Solidarität der Schwachen. Dass wir diese Verantwortung wahrnehmen – wenn auch vielleicht manchmal etwas zögernd –, dass wir die Kraft finden, sie zu leben, dass wir zugleich darauf vertrauen können, dass die menschliche Selbstzerstörung trotz vieler Rätsel im Detail von der Liebe überwunden werden wird, dass wir überzeugt sind, es lohnt sich, alles für das heranwachsende Reich Gottes einzusetzen, bis hin zum eigenen Leben – das alles ist das Vermächtnis unseres auferstandenen Herrn. Es ist Wirkung seiner Lebenskraft in uns.

## Zu diesem Heft

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Ekklesiologie ganz neue Akzente gesetzt. **Prälat Dr. Gerd Lohaus**, Dezernent für Glaubenslehre und Gottesdienst im Generalvikariat Essen, widmet sich in einem ersten Teilbeitrag der Frage, wie diese Akzente bei Kardinal Joseph Ratzinger aufgegriffen werden und welche Schlüsse sich daraus für die Pastoraltheologie ziehen lassen.

**Dr. Georg Steins**, Privatdozent für Exegese des AT an der Universität Münster und Dozent für Biblische Theologie am Priesterseminar in Hildesheim, stellt den Leserinnen und Lesern das Alte Testament als Ort des Ringens um Gott und als Ort der Entdeckungen über Gott vor.

**Thomas Kroll**, Mitarbeiter der Katholischen Fernseharbeit, setzt auch in seinem dritten Beitrag seine Hinführung zu modernen Spielfilmen fort, die für die Verkündigung interessant sind.

# Kirche und Pastoral bei Joseph Ratzinger

## Die pastoraltheologische Relevanz seines konziliaren Kirchenbegriffs (Teil 1)

### 1. Hinführung

Die Praktische Theologie reflektiert nach *Stefan Knobloch*<sup>1</sup> das Handeln des Gottesvolkes auf der Basis des im 2. Vatikanischen Konzil neugewonnenen Kirchenverständnisses. Danach hat sich das Volk Gottes in seiner Praxis auf die Menschen hin zu entgrenzen und nicht binnenorientiert mit sich selbst zu beschäftigen. Diese Entgrenzung, so seine These, wird aber nur in dem Maße gelingen, in dem sich die Kirche auch in ihrem Binnenraum entschieden zum Menschen bekehrt, und das heißt konkret: zum Leben des Einzelnen in seiner einmaligen Existenz vor Gott. Diesem Ziel der *Subjektwerdung des Einzelnen vor Gott* haben alle Gemeindeaktivitäten und somit die kirchlichen Grundvollzüge, zu dienen. Diese Forderung wird durch die moderne Individualisierungsproblematik noch verschärft. Im Alltag freilich erwecken kirchliche Aktivitäten den Eindruck, als kreisten sie mehr um die Gemeinde als um den Einzelnen. Ein Wandel setzt nicht nur eine klare Option für das Leben des Einzelnen, sondern auch eine andere Struktur der Seelsorge voraus, die sich angesichts des pastoralen Notstandes derzeit kaum mehr in der Lage sieht, *subjektorientierte Pastoral* zu betreiben.

Stefan Knobloch ist das konziliare Kirchenverständnis die *Grundlage* einer zeit-

gemässen Praktischen Theologie, die er in seinem Lehrbuch zu entfalten sucht. Aus ihm resultiert das *Ziel* des pastoralen Handelns der Kirche: die Subjektwerdung des Einzelnen vor Gott. Damit wird konziliare Ekklesiologie als *das* Kriterium für eine Theologie der Pastoral gesehen. Auf dieses Kriterium kommt es uns im Folgenden an. Dabei geht es uns nicht um die Frage, ob Stefan Knobloch mit der von ihm benannten Zielsetzung kirchlichen Heilshandelns die „richtigen“ Konsequenzen aus dem inneren Zusammenhang von Theologie, konziliarer Ekklesiologie und Pastoral zieht. Uns kommt es auf den von ihm aufgewiesenen Sachverhalt an, dass die konziliare *Ekklesiologie* Kriterium für eine *Theologie der Pastoral* ist. Dieser Tatbestand veranlasst uns, einmal den Konzilstheologen Joseph Ratzinger nach seinem Verständnis der Aussage des Konzils, dass die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“<sup>2</sup> sei, zu fragen, und danach, welche Bedeutung sich aus diesem seinem Verständnis für das Heilshandeln der Kirche ergibt. Kommt seinem konziliaren Kirchenbegriff pastoraltheologische Bedeutung zu? Sollte dies der Fall sein, stellt sich dann die Frage nach den *Konsequenzen* dieses Tatbestandes für das Heilshandeln der Kirche, das sich in der Verkündigung, im Gottesdienst und im Dienst am Nächsten als ihren Grundvollzügen entfaltet. Was also bedeutet es bei Ratzinger für das *pastorale* Handeln der Kirche, dass es möglicherweise *ekkesial* geprägt und damit *ekkesiologisch* (im Sinne des Konzils) ist, und diese Prägung zugleich eine *theologische* Prägung der Pastoral (*Pastoral-Theologie*) darstellt?

Die erwähnte innere Verschränkung von *Theologie*, konziliarer *Ekklesiologie* und *Pastoral* verweist uns auf den hier zu gehenden *Weg*. Zunächst ist auf den (auch) von Ratzinger betonten Bedeutungszusammenhang von Theologie und Ekklesiologie einzugehen, um von ihm her erstens sagen zu können, ob das konziliare Kirchenverständnis für ihn ein *pastorales* Geprägtsein in sich

einbindet; zweitens, was dann solch *ekkle-siales* Geprägtsein für die Pastoral, eine *Ekklesiologie der Pastoral* also für das Handeln der Kirche in Verkündigung und Liturgie – auf die Diakonie wird, um den Umfang dieser Darlegung einzuschränken, verzichtet – konkret bedeutet, und drittens unter welchen Bedingungen diese kirchlichen Grundvollzüge also ekklesial sind und damit pastorales Handeln der Kirche darstellen.

## 2. Ratzingers innerer Zusammenhang von Theologie und Ekklesiologie und seine Bedeutung für das Verständnis von Pastoraltheologie

### 2.1 Der innere Zusammenhang von Theologie, Christologie und Ekklesiologie

Auf die Ratzinger von Peter Seewald gestellte Frage: „Was würden Sie selbst als das Spezifische Ihrer Theologie sehen oder an der Art, wie Sie Theologie betreiben?“, antwortet Ratzinger: „Ich bin vom Thema Kirche ausgegangen, und es ist in allem präsent. Nur ist mir dabei wichtig und ist mir immer wichtiger geworden, dass die *Kirche* kein Selbstzweck ist, sondern dass sie da ist, *damit Gott gesehen wird*. Insofern würde ich sagen, ich betreibe das Thema Kirche in dem Sinn, dass der Ausblick auf Gott entsteht. Und in diesem Sinne ist Gott die eigentliche Zentralthematik meines Bemühens.“<sup>3</sup>

Damit betreibt Ratzinger Theologie, indem er *methodisch* die Kirche zum Ausgangspunkt nimmt, führt sie doch ihrem Zweck entsprechend zu dem, was der „Gegenstand“, also der „*Inhalt*“ der Theologie ist, und was das Wesen und das Ziel dieser Lehre und dieses Lehrens ausmacht: Gott. Wie Methode und Inhalt, so sind Theologie und Ekklesiologie für ihn innerlich miteinander verbunden und innerlich miteinander zu verbinden. Theologie nimmt *methodisch* ihren Ausgang bei der Ekklesiologie und damit bei der Kirche, damit die Ekklesiologie wirklich *Theo-„logie“* ist, also

*göttliche* Lehre und Lehre von *Gott*; und diese *Theo-„logie“* hat ihren ekklesialen Ausgangspunkt, weil dieser die Theologie ihrem Zweck entsprechend zu dem ihr eigenen Ziel führt: zu *Gott*.<sup>4</sup>

Theologie ist demnach für Ratzinger Ekklesiologie und Ekklesiologie ist Theologie. Genauer: Theologie ist *methodisch* Ekklesiologie, damit Ekklesiologie *inhaltlich* Theologie sein kann. Ratzinger formuliert Letzteres zunächst als Frage: „Ist auch die Ökonomie, die Lehre von der Heilsgeschichte bzw. die Aufhellung der Zeichen, des sakramentalen Bereichs also und damit die Lehre von der Kirche ‚Theologie‘? Oder bleibt beides voneinander getrennt?“<sup>5</sup> Seine Antwort verweist auf die Konsequenzen, die ein Zueinander oder eine Trennung beider zur Folge hätte: „Trifft ersteres zu“, ist also die Lehre von der Kirche zugleich ‚Theologie‘, „dann ist Gott <Gegenstand> der *ganzen* ‚Theologie‘; wenn die zweite Alternative gelten würde, dann droht Ökonomie entweder zu heilsgeschichtlichem bzw. ekklesiologischem Positivismus zu erstarren, oder aber sie wird Mythologie und vielleicht mythologischer Pragmatismus.“<sup>6</sup> Für unsere Fragestellung bedeutet dies: Wenn die Ekklesiologie „Theologie“ ist, dann ist *jede* theologische Disziplin „Theologie“ und damit auch das Handeln der Kirche (Pastoral) in seinen ihm wesentlichen Grundvollzügen. Wäre es dies nicht, wäre auch die Pastoral „*ekkleziologischer Positivismus*“ oder „*Mythologie*“ bzw. „*mythologischer Pragmatismus*“.

Nun beschränkt Ratzinger seine Antwort nicht auf diese positiven und negativen Konsequenzen. Mit ihr nimmt er zugleich das Zweite Vatikanische Konzil in den Blick, als dessen Grundvoraussetzung er eine „*theozentrische Ekklesiologie*“ konstatiert: „Der Gedanke des „*totus Christus*“ ist „in der Theologie der Zwischenkriegszeit mit Nachdruck aufgegriffen worden als Ruf zu einer ganz christozentrischen Theologie [...] Solche christozentrische Theologie versteht sich als Theologie des *Christus totus* immer zugleich als Ekklesiologie. Sie kann [...] ganz positiv sein, weil sie nicht hinausdenkt über

das positiv Gesetzte, sondern *im Positiven, der Kirche, die Spiegelung von Gottes Sein und Wesen findet.*<sup>7</sup> Die die Theologie der Zwischenkriegszeit kennzeichnende „christozentrische Theologie“ steht demnach für Ratzinger nicht unvermittelt *neben* der die konziliare wie die nachkonziliare Theologie kennzeichnenden Ekklesiologie; christozentrische und ekklesiale Theologie bilden im Grunde keinen Gegensatz! Konziliare Ekklesiologie ist wie (vorkonziliare) christozentrische Theologie immer und zugleich *christozentrische* und damit auch *theozentrische* Ekklesiologie. Das aber bedeutet: Kirche ist zu verstehen als die Spiegelung von Gottes (trinitarischem) Wesen und Sein. Die konziliare Botschaft von der Kirche als „Mysterium“, als „Leib Christi“ und als „Volk Gottes“ ist *zugleich* ausgerichtet auf Christus *und* auf Gott; sie ist demnach christozentrisch *und* trinitarisch in einem.<sup>8</sup> Theologie, zu verstehen als Offenbarung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes (Christusmysterium), ist für Ratzinger ekklesial, und so ist seine Ekklesiologie wesentlich theologisch-trinitarisch.<sup>9</sup> Seine Deutung der konziliaren Rede von der *Kirche als Mysterium* wird dies bestätigen.<sup>10</sup> Doch die uns hier zunächst interessierende Frage lautet: Ist solche theologisch-trinitarische wie christozentrische Ekklesiologie ihrem Wesen nach auch pastoral, und ist damit der Pastoral auch jene für die Ekklesiologie festgestellte trinitarisch-theozentrische wie christozentrische Dimension eigen?

## 2.2 Pastoraltheologie ist Ekklesiologie und Ekklesiologie ist Pastoraltheologie

Wenn nun, wie dargelegt, für Ratzinger die *Ekklesiologie die eigentliche Theologie* ist, insofern sie die Theologie zu dem ihr eigenen „Gegenstand“, zu Gott (Christus) führt, dann muss der ausgewiesene wesentliche Zusammenhang zwischen Theologie und Kirche in seinen Bedeutungsdimensionen auch kennzeichnend für das pastorale Handeln der Kirche sein. Er sagt, worin es besteht und unter welchen Bedingungen es

solches ist und bleibt. Verdeutlicht Kirche Gott (Christus) als das Ziel der Theologie, dann verdeutlicht Kirche Gott (Christus) auch als das Ziel der Pastoral, soll es sich bei ihr, der Pastoral, um Theologie und damit zugleich um Ekklesiologie handeln. Zudem bedingt der innere Zusammenhang zwischen Orthodoxie und Orthopraxie, wie Ratzinger ihn sieht, und auf den noch einzugehen ist,<sup>11</sup> dass zur Ekklesiologie (Orthodoxie) wesentliche deren pastorale Dimension (Orthopraxie) gehört. Neben dieser *formalen* Begründung für eine pastorale Dimension des konziliaren Kirchenverständnisses steht ergänzend deren *inhaltliche*: In das theologische Verständnis von Kirche ist ihre pastorale Dimension wesentlich eingebunden, weil es der Kirche um die Hinführung des Menschen zum „Gegenstand“ und damit zum „Inhalt“ der Theologie geht: zu Gott. Pastoral(-Theologie) ist die Ekklesiologie des kirchlichen Handelns in Hinblick auf dessen Ziel: Gott; und die Ekklesiologie ist das Kriterium, wonach die kirchlichen Grundvollzüge pastorales Handeln sind, und sie sind es, wenn und insofern sie (den Menschen) zu Gott (Christus) führen. Eine Aussage Ratzingers über Liturgie und Kirche bestätigt dies: „Liturgie ohne Kirche“, so sagt er, „ist ein Selbstwiderspruch. Wo alle agieren, damit alle selber Subjekt werden, verschwindet mit dem gemeinsamen Subjekt Kirche auch der eigentlich Handelnde in der Liturgie. Denn es wird vergessen, dass sie opus Dei sein sollte, in dem Gott zuerst handelt und wir eben dadurch, dass er handelt, Erlöste werden.“<sup>12</sup> Ekklesiologie ist Theologie und Pastoral(-Theologie) in einem, wenn die Kirche in ihren *Vollzügen* ausgerichtet ist auf das *Ziel* ihres Kircheseins: auf die Hinführung des Menschen zu Gott (Christus). Dabei spiegelt Kirche auch in ihren Vollzügen Gottes trinitarisches Sein und Wesen wieder, und diese Vollzüge sind als ekklesiologische Vollzüge zugleich theologisch-trinitarisch und christologisch geprägt. Für Ratzinger ist Pastoral(-Theologie) also Ekklesiologie und Ekklesiologie Pastoral(-Theologie). Er hat mit seinem ekklesiologischen wie ekklesialen Verständnis von

Theologie und mit seinem theologisch-trinitarischen wie christologischen Verständnis von Ekklesiologie ein zugleich ekklesiologisches, theologisch-trinitarisches wie christologisches Verständnis von Pastoral. Dieses ergibt sich aus seinem erklärten Bedeutungszusammenhang von Theologie und Ekklesiologie, von Orthodoxie und Orthopraxie: Die Pastoral ist Theologie und Ekklesiologie in einem, insofern sie als die Grundvollzüge von Kirche den Menschen zu Christus und damit zum dreifaltigen Gott führt; und die (konziliare) Ekklesiologie ist zugleich theologisch und pastoral geprägt, insofern sie in den mit ihr immer mitgesagten Grundvollzügen auf das Christumysterium und damit auf den dreifaltigen Gott hin ausgerichtet ist,<sup>13</sup> den zu „sehen“ Existenzgrund der Kirche ist.<sup>14</sup> Das pastorale Handeln der Kirche ist in seinem Ziel identisch mit dem Ziel des Betreibens von Ekklesiologie: Die Menschen zu Gott zu führen, den Ausblick auf Gott entstehen zu lassen; und es ist und muss in seinem wesentlich ekklesialen Geprägtsein zugleich auch trinitarisch geprägt (strukturiert) sein, damit dieses Ziel tatsächlich erreicht wird. Dieses ekklesiale wie trinitarische Geprägtsein der Pastoral ist das Kennzeichen für eine Pastoral, wie Ratzinger sie versteht. Was solches Geprägtsein für die ekklesialen Grundvollzüge dann konkret bedeutet, darauf wird eigens einzugehen sein.

Das bisher aufgewiesene Verständnis von Pastoral hat einen mit Ratzingers Verständnis konziliarer Ekklesiologie verbundenen kennzeichnenden *Perspektivenwechsel* zur Folge. Er spricht bezeichnenderweise von einem „Subjektwechsel“. Es geht ihm dabei nicht um die „*Subjektwerdung des Einzelnen* vor Gott“.<sup>15</sup> Es geht um *Gott* und damit um Christus in seiner Bedeutung für die Kirche; und es geht ferner um die *Kirche* und ihre Pastoral in der Bedeutung für die Hinführung der Menschen zum trinitarischen Gott und damit zu Christus. *Christus* ist das neue Subjekt,<sup>16</sup> „und die Kirche ist nichts anderes als der Raum dieser neuen Subjekteinheit, die damit viel mehr ist als eine bloße soziale Interaktion.“<sup>17</sup> Ginge es nur

um den Einzelnen, bedarf es nach Ratzinger weder einer Kirche noch einer Heilsgeschichte noch einer Menschwerdung und einer Passion Gottes in der Welt.<sup>18</sup> Es geht um die Kirche, denn sie, die Kirche, „ist unsere Gleichzeitigkeit mit Christus. Eine andere gibt es nicht“<sup>19</sup>. Diese Gleichzeitigkeit geschieht durch ihr Handeln (Pastoral). Nicht der Einzelne je für sich, sondern der Einzelne in der Kirche und als Kirche, die *Kirche* also ist das *Subjekt des Glaubens*; sie verbindet durch ihre Grundvollzüge den Einzelnen mit Christus und so mit Gott.<sup>20</sup> Und damit ist nicht der Einzelne in der Kirche gemeint, sondern die *Kirche* als Ganze und Ganzes ist Subjekt der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie.<sup>21</sup> Die Rede vom „Subjekt“ im Zusammenhang mit der Kirche und ihren Grundvollzügen erhält gemäß Ratzinger ihre Bedeutung aus ihrer wesentlichen Bezogenheit auf die Kirche und auf das konziliare Kirchenverständnis. Das „Subjekt“ ist ekklesial zu verstehen und ekklesiologisch auszulegen im Sinne des konziliaren Verständnisses von Kirche als „Mysterium“. Es ist damit eine theologische (ekkleziologische) Aussage, keine Aussage über einzelne, in der Kirche handelnde Subjekte („soziale Interaktion“)! Noch einmal anders gesagt: Dem „*Subjekt* (in der) Kirche“ muss der mit dem Mysterium gegebene und es kennzeichnende Spannungscharakter eigen sein. Es ist mit ihm und von ihm her auszulegen und wird demgemäß von Ratzinger auch so ausgelegt. Denn er sagt: Das Ich in der Kirche ist als kirchliches Ich dadurch gekennzeichnet, dass es bleibend in der Spannung zum Nicht-Ich steht.<sup>22</sup> Solches Ich ist ein Ich, das aufhört, autonomes, in sich selbst stehendes Subjekt zu sein. Es wird sich selbst entrissen und in ein neues Subjekt, in Christus, eingefügt.<sup>23</sup> Das Ich, ekklesial ausgelegt, heißt demnach: Ich – Nicht-Ich, und *so* ist es ein in die Kirche und damit ein in Christus eingefügtes Ich.<sup>24</sup> Dabei geht das Ich nicht einfach unter; aber es muss sich in der Tat einmal ganz fallen lassen, um sich dann in einem größeren Ich und zusammen mit diesem neu zu empfangen.<sup>25</sup> Dieser Subjektwechsel ist gemäß Ratzinger als ein

Bekehrungsgeschehen zu verstehen und ist als solches ein sakramentaler, und d. h. ein ekklesialer Vorgang.<sup>26</sup> Das *Ich* (in) der Kirche ist danach immer das *Wir* der Kirche. Hierin liegt wohl begründet, warum Ratzinger zunehmend von der Kirche als *Glaubensgemeinschaft* und von den einzelnen Christen als den *Christgläubigen* spricht. Über diese von ihm verwendete Terminologie will er die ekklesiale Dimension der Rede vom „Subjekt“ (in der) Kirche und damit die mit der konziliaren Rede von der Kirche mitgegebene sakramentale Dimension „retten“. Auf Grund des oben aufgewiesenen Zusammenhangs zwischen Ekklesiologie und Pastoral hat Kirche in ihren Grundvollzügen und also in ihrer Pastoral immer jene Spannung von Ich – Nicht-Ich<sup>27</sup> zu leben und zu verwirklichen. Pastoral hat jenen *Subjektwechsel* darzustellen, den Ratzinger als *Bekehrungsvorgang* qualifiziert. Er ist ein Vorgang, der der zum Mysterium gehörenden Spannung entspricht.<sup>28</sup> Zugleich ist dieser Vorgang ein sakramentaler und damit ein ekklesialer Vorgang.<sup>29</sup> Nur so haben die Grundvollzüge der Kirche „Mysterium-Charakter“ und sind Bekehrungsvollzüge, und nur so werden die Grundvollzüge der Kirche (Pastoral) ihrem Wesen treu: Sie führen den Einzelnen in das *Wir* der Kirche<sup>30</sup> und nicht in ein Privatverhältnis mit Jesus, das dann im Grunde doch wieder nur ein Selbstgespräch des Einzelnen mit sich selbst bliebe.<sup>31</sup> *Subjekt* (in der) Kirche korrespondiert mit der Kirche als dem *Subjekt* ihrer Grundvollzüge. *Subjekt* (in der) Kirche meint nach Ratzinger immer Kirche gemäß seines Verständnisses von konziliarer Ekklesiologie, auf das nun im Folgenden noch genauer einzugehen ist. Dabei muss gefragt werden

1. nach der trinitarischen Prägung von Kirche wie nach der trinitarischen Prägung des mit einer solchen Ekklesiologie gegebenen Zueinanders von Theorie und Praxis. Sind beide Bereiche bei Ratzinger trinitarisch geprägt, kommt ihnen auch der die konziliare Ekklesiologie kennzeichnende „Mysterium“-Charakter zu.
2. soll die Frage gestellt werden: Wie müssen diese Grundvollzüge der Kirche nach Rat-

zinger konkret aussehen, damit in ihnen tatsächlich die konziliare Wesensbestimmung von Kirche, „Mysterium“ zu sein, zum Ausdruck kommt und sie den konkreten Weg der Kirche zum dreifaltigen Gott darstellen, weil ihnen der oben erwähnte Spannungscharakter eigen ist und sie Vollzüge der Bekehrung sind?

### 3. Trinitarische Prägung der Kirche – Trinitarische Prägung der Pastoral

#### 3.1 *Mysterium Kirche – Mysterium Pastoral*

Gemäß der Bestimmung des Konzils ist die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt *Zeichen* und *Werkzeug* für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“.<sup>32</sup> Nun ordnet das Konzil, so Ratzinger, die beiden Begriffe „Zeichen“ und „Werkzeug“ ganz im Sinne der Tradition (Trient) einander zu. Dabei bedeuten „Zeichen“ und „Werkzeug“ nicht einfach dasselbe, aber sie sind auch nicht voneinander zu trennen. Das „Zeichen“ drückt eine *Beziehung* aus. Zeichen wird etwas dadurch, dass es über sich hinausweist. Demnach ist ein Zeichen erst zu verstehen, wenn man in seinen Verweisungsgehalt eintritt. Wenn nun ein Zeichen, eine sichtbare Wirklichkeit also, ins Göttliche und damit ins Unsichtbare hineinverweist, so ist dieser sein Verweisungsgehalt nur entdeckbar, wenn man das Geheimnis *lebt*. Das Geheimnis leben aber heißt: sich *bekehren*. Bekehrung aber bedeutet: Unser sichtbares Leben geht zu auf den Plan Gottes. Nun ist Christi Sein und Leben dieses Ausgerichtetsein auf Gott; er selbst und sein Leben ist „die“ Hinkehrbewegung. In ihm fügt sich die Trennungsbewegung Gott – Mensch wieder zu einer Einheit zusammen.<sup>33</sup> „*Mysterium*“ ist demnach *für Ratzinger* jenes (wirksame) Zeichen, welches als *gelebtes* Zeichen über sich hinaus vom Irdischen ins Göttliche, vom Zeitlichen ins Ewige wirken kann. Diese „sakramentale“ und damit zugleich theologisch-christologische Bestimmung des „hei-

ligen Zeichens“ überträgt Ratzinger nun auf die Kirche. Kirche, verstanden als „heiliges Zeichen“, bedeutet dann: Sie tut das, was Christus getan hat; dabei stimmt sie ein in jene Grundbewegung der Hingabe, die im Christuseignis der Grund für das Heil der Menschen ist. Ratzinger versteht *Kirche* als heiliges Zeichen, indem er sie als gemeinschaftliches Nachvollziehen der Hinkehrbewegung Christi zum Vater, also als *Sohnesvollzug* deutet. Damit ist der Begriff des Zeichens in seiner Anwendung auf die Kirche und in seiner „Mysterium“-Dimension nicht nur christologisch, er ist auch relational bestimmt.

Nun ist in diese relationale Bestimmung Ratzingers Verständnis des Zeichens als „actio“, als „ein Geschehen, ein Wirken eingeschlossen – es ist ein Werk-Zeug“. <sup>34</sup> So ist der Vollzugscharakter des Zeichens für ihn seine Werkzeuglichkeit. Der instrumentale Aspekt des Zeichens bestimmt sich damit nicht nur von einer Ziel- oder Zweckbestimmung her; er ist eine weitere Qualifikation des Zeichens selbst. <sup>35</sup> *Sakramentalität* der Kirche meint gemäß Ratzinger immer *Kirche im (Sohnes-) Vollzug*. Somit bestätigt die konziliare Rede von der Kirche als „Mysterium“ nicht nur deren trinitarische Prägung; sie bestätigt zugleich die mit dieser Prägung gegebene pastorale Dimension des Kirchenverständnisses bei Joseph Ratzinger. Sakramentalität ist für ihn relational geprägtes Handlungsgeschehen in einem unendlichen Horizont, das die Geschichte und die Menschen immer mit einschließt. <sup>36</sup> Es ist niemals dinglich zu verstehen. Doch durch *welches* Handeln wird das „Signum“ Kirche nun „Mysterium“ Kirche? Durch welchen Vollzug bringt sie das Heil (Christus) nicht nur zur Erkenntnis, sondern wird selbst zur christlichen Gestalt des Weges, der zum Heil, also zu Christus und damit zum trinitarischen Gott führt?

Das Zeichen, das vollzogen wird, sagt Ratzinger, bedarf einer *Vollmacht*, die nicht einfach aus dem Menschen als Einzelnem folgen kann. Und so verlangt das heilige Zeichen, verstanden als Vollzug, die gottesdienstliche Handlung; die gottesdienstliche

Handlung ihrerseits aber verlangt die Gemeinschaft. Damit ist Ratzinger mit seiner Interpretation der konziliaren Aussage von der Kirche als „Mysterium“ beim innersten Kern seiner Ekklesiologie angelangt: Kirche ist *Communio*; sie ist Kommunizieren Gottes mit den Menschen in Christus und so der Menschen untereinander und damit Sakrament, Zeichen und Werkzeug des Heils. Kirche ist Eucharistie-Feiern, Eucharistie ist Kirche; beides steht nicht nebeneinander, sondern ist dasselbe. Die Kirche ist das Sacramentum, dem sich alle anderen Sakramente zuordnen. Die Selbstbestimmung Christi „übersetzt“ sich in den Nachvollzug seines Opfers im eucharistischen Mahl. *Hierin* folgt die Kirche, indem sie tut, was Christus tat, jener Hinkehrbewegung, die jenes gelebte Zeichen ausmacht, das nur als *solches* Zeichen ins Unsichtbare, ins Göttliche hineinverweist und ineins damit *wirksames* Zeichen (Sakrament) der gewirkten *Communio* ist. <sup>37</sup> Als dieser ekklesial-eucharistische Vollzug ist Kirche als *Communio*, so sagt „Mysterium“, der Nachvollzug der Hingabebewegung Christi an seinen göttlichen Vater. Die Eucharistie als Vollzug von Kirche ist dann die Hereinnahme der Kirche und damit der Christen in die Hingabebewegung Christi zum Vater. Kirche ist so als „Mysterium“ vom Leib Christi her zugleich trinitarisch-kommunikatives Geschehen. Ratzingers *Communio*-Begriff ist christologisch geprägt, in dieser seiner christologischen Geprägtheit trinitarisch und sakramental im Sinne des Konzils.

Für unsere Fragestellung bedeutet Ratzingers dargestelltes Verständnis der konziliaren Rede von der Kirche als „Mysterium“: Da die konziliare Ekklesiologie für ihn ihrem Wesen nach pastoral und die Pastoral ekklesial geprägt ist, bedeutet dieses ekklesiale Geprägtsein für die Pastoral: Sie muss ekklesial sein, und das heißt: Ihr muss jener „Mysterium“-Charakter eigen sein, mit dem das Zweite Vatikanische Konzil das Wesen der Kirche zum Ausdruck bringt. Ekklesial in diesem Sinne ist sie, wenn sie trinitarisch-kommunikativ, christozentrisch und zugleich eucharistisch geprägt ist. Pastoral muss als

Handeln der Kirche in den Grundvollzügen der Verkündigung und der Liturgie (und im Dienst am Nächsten) vom Irdischen ins Göttliche, vom Zeitlichen ins Ewige verweisen, und ihr muss die oben erwähnte Spannung von „Ich – Nicht-Ich“ eigen sein. Einer Pastoral, der durch diese Grundvollzüge solcher Verweis gelingt, ist der erwähnte „Mysterium“-Charakter eigen. Solcher Verweis gelingt ihr in ihren Grundvollzügen, wenn diese Sohnesvollzug sind, Bekehrungsgeschehen und damit Hinkehr- und Umkehrbewegung zum göttlichen Vater. Als solche Hinkehr- und Umkehrbewegung leben sie das „Mysterium“, und das heißt: Sie sind eucharistisch und kommunikativ zugleich; sie ermöglichen das Kommunizieren Gottes mit den Menschen in Christus und so der Menschen untereinander. So entspricht Pastoral gemäß Ratzinger dem, was nach dem Konzil mit der Kirche als „Mysterium“ zum Ausdruck gebracht ist, und so ist sie Ekklesiologie und damit Theologie des kirchlichen Handelns. Anders gesagt: An den kirchlichen Grundvollzügen muss jene Bewegung vom Irdischen ins Himmlische als jene Hinkehr- und Umkehrbewegung nachweisbar sein, die sich bereits als relationales Kennzeichen der von Ratzinger trinitarisch gedeuteten konziliaren Rede von der Kirche als „Mysterium“ erwiesen hatte. *„Mysterium Kirche“ ist so für Ratzinger in seiner trinitarisch-kommunikativen wie eucharistischen Dimension der Grundgedanke der Seelsorge (Pastoral),<sup>38</sup> und eine Seelsorge, die durch diesen Grundgedanken geprägt ist, ist „Mysterium Pastoral“ (Seelsorge). Verkündigung und Gottesdienst (wie Dienst am Nächsten) müssen sich aus diesem „Mysterium“ speisen. Sie als Lebensformen der Kirche sind auf das Fundament des „Mysteriums Kirche“ mit seinen damit gegebenen und oben entfalteten Dimensionen zu stellen. An ihnen muss der „Mysteriencharakter“ deutlich, oder er muss für sie, wo er fehlt, zurückgewonnen werden.*

### 3.2 *Das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Lehre und Leben, von Ekklesio-„logie“ und Ekklesio-„praxie“*

Dass nach Ratzinger nicht die Pastoral-konstitution die Kirchenkonstitution misst; dass man das Zweite Vaticanum ganz lesen muss, und zwar orientiert auf die zentralen *theologischen* Texte zu und nicht umgekehrt;<sup>39</sup> – darin kommt sein Grundanliegen zum Ausdruck: Orientierung der Praxis an der Theorie, des Lebens (Pastoral) an der Lehre (Theologie), der Ekklesio-„praxie“ an der Ekklesio-„logie“.<sup>40</sup> Die Ekklesiologie ist der Maßstab für die Pastoral, die dogmatische (Kirchen-)Konstitution „Lumen gentium“ Maßstab für die Pastoral(e) – Konstitution „Gaudium et spes“.<sup>41</sup> Dieses durchgängige Grundanliegen Ratzingers lautet noch einmal präzisiert: die Wahrheit vor der Brauchbarkeit, vor dem Gemachten und Machbaren, die Wahrheit vor der Methode, das Denken vor dem Handeln. „Wenn der Mensch die Wahrheit“, so sagt er, „selber gar nicht sollte erkennen können, sondern nur die Brauchbarkeit der Dinge für dies und das, dann wird das Gebrauchen und Verbrauchen der Maßstab alles (!) Tuns und Denkens; dann ist die Welt nur noch ‚Material von Praxis‘.“<sup>42</sup> Solche Sichtweise hätte fatale Folgen: Würde die Wahrheitsidee auf die Praxis hin „umorientiert“, dann „geht es [...] nicht mehr (nur) um das Ausklammern der Wahrheit, sondern um deren Herstellung durch methodische Praxis. Im Fächergefüge der Theologie böte dann die sogenannte *Praktische Theologie* den eigentlichen Ausgangs- und Endpunkt des Ganzen: Das Gesamtgefüge der theologischen Disziplinen wäre von dort aus zu verstehen als Teil einer Bemühung um menschliche Zukunft auf der Basis der in der Geschichte des Glaubens verwahrten Erinnerungen.“<sup>43</sup> Doch „für den christlichen Glauben war es von Anfang an konstitutiv, dass er den Menschen in seiner letzten Bindung, der Bindung an die Wahrheit weisen wollte“.<sup>44</sup> Weil der Glaube eine letzte Bindung an Gott, die Wahrheit, bedeutet, findet die Gemeinschaft der Glaubenden ihren Einheitspunkt nicht in

der gesellschaftlichen oder politischen Praxis, sondern allein in dem eigentlich Bindenden der Wahrheit selbst: in Gott.<sup>45</sup>

Dass die Wahrheit Maß und nicht Produkt der Praxis ist; dass man nicht Tatsachen schaffen darf und muss, die sich nachträglich ihre theoretische Anerkennung und Rechtfertigung selbst erzwingen, und dass es gleichfalls unstatthaft ist, „die ‚Praxis‘, das Leben in den konkreten Einheiten, die Kirche bauen, auf bloße Anwendung zu reduzieren“<sup>46</sup>, liegt für Ratzinger zum einen darin begründet, dass Logos und Ethos<sup>47</sup>, Kirchengemeinschaft und Wahrheitsgemeinschaft untrennbar zusammengehören und nicht durch die selbstmächtige Produktion von Tatsachen ersetzt werden dürfen.<sup>48</sup> Es hat aber zum anderen vor allem darin seinen Grund, dass die „Liebe zu Christus und zum Nächsten von Christus her [...] nur dann Bestand haben (kann), wenn sie zutiefst Liebe zur Wahrheit ist.“<sup>49</sup> Damit liegt die dargelegte Orientierung der Praxis (Pastoral) an der Theorie (Theologie) im Wesen der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens und im Zueinander beider begründet: Das Phänomen Theologie ist im strengen Sinn des Wortes ein ausschließlich christliches Phänomen, das es anderwärts so nicht gibt,<sup>50</sup> und der Glaube ist ein uns geschenkter neuer Anfang des *Denkens*, den wir nicht aus uns selbst setzen oder ersetzen können.<sup>51</sup> Rationalität gehört zum Wesen des Christentums, und zwar in einer Weise, wie sie von anderen Religionen nicht beansprucht wird.<sup>52</sup> Dieser Rationalität ist zugleich eine soteriologische Dimension eigen: „In der Tat besteht das Heilende und Helfende des Glaubens darin, dass er dem Menschen Erkenntnis aufgehen lässt – Erkenntnis, die wahr ist, denn sonst wäre sie keine Erkenntnis. Er sagt ihm [...] die Wahrheit über den eigenen Grund und das Wohin seines Seins. Er gibt ihm Erkenntnis, die erst alle anderen Erkenntnisse sinnvoll macht.“<sup>53</sup> So wie die Ekklesiologie immer Theologie ist, weil Gott Maßstab und Richtschnur der Kirche ist, so ist die Theologie (Theorie) Maßstab für das Heilshandeln (Praxis) der Kirche. Sie, die Ekklesiologie

(Theologie), macht das kirchliche Handeln (Pastoral) erst sinnvoll, und dieser „Sinn“ heißt: Gott bzw. die Hinführung des Menschen zu Gott. Dieses dargelegte Zueinander von Theorie und Praxis, Ekklesio-„logie“ und Ekklesio-„praxie“ bestätigt damit noch einmal das oben dargelegte Zueinander von Theologie und Ekklesiologie und das daraus resultierende theologisch-ekkesiologische Verständnis von Pastoral, die in den Grundvollzügen der Kirche zum Ausdruck kommt.

Das Gesagte bedeutet für unsere Frage nach der Kirchlichkeit der Pastoral und der pastoralen Dimension der Kirche: Pastoral ist Pastoral-*Theologie*, und das heißt: Das pastorale Handeln der Kirche darf nicht gelöst werden von der Theologie und damit von der Ekklesiologie.<sup>54</sup> Es ist damit wesentlich relativ, bezogen und zu beziehen auf die Ekklesiologie (Theologie). Nur unter dieser Bedingung ist das Handeln (in) der Kirche kirchliches Handeln und als solches Handeln Handeln zum Heil der Menschen, das zu Gott führt. Die theoretische Anerkennung und Rechtfertigung des pastoralen Handelns ergibt sich also wesentlich aus der Ekklesiologie (Theologie), und es darf nicht umgekehrt für eine bestimmte pastorale Handlungsweise nach einer nachträglichen theologisch-ekkesiologischen Begründung gesucht werden.<sup>55</sup> Das nämlich hieße, aus geschaffenen Tatsachen eine *nachträgliche* theoretische Anerkennung und Rechtfertigung zu suchen oder gar zu erzwingen. Der Sinn pastoralen Handelns kommt nicht aus dem pastoralen Handeln selber, sondern ist ihm von außen, von der Ekklesiologie (Theologie) her, vorgegeben. Die Ekklesiologie aber gibt vor, dass *Gott* (Christus) diese Wahrheit ist und damit das Christumysterium. Die Praxis ist in diesem Erkenntnisprozess dann allerdings jener Ort, wo Wahrheit sich bewähren muss, und so leistet sie selbst einen spezifischen Beitrag zur Wahrheitsfindung. Allerdings kann und darf sie nie an die Stelle der Wahrheit treten, sondern bleibt auf diese hingeeordnet und wird von ihr her bestimmt. Somit besteht der Praxisbezug der Theologie in erster Linie darin, den Menschen zur Wahrheit des Glaubens

zu führen<sup>56</sup> – und damit zu Gott. Auch hier zeigt sich: Theologie ist für Ratzinger Ekklesiologie, und *die Pastoraltheologie ist die Ekklesiologie des pastoralen Handelns*. Das pastorale Handeln ist Ekklesio-praxie, das in die Praxis umgesetzte Kirchenverständnis. Hier liegt der Vorrang der Ekklesio-logie (Lehre) vor der Ekklesio-praxie (Handeln) begründet. Dieser Vorrang ist ein *methodischer*, insofern an der Lehre von der Kirche (Ekklesio-logie) die Richtigkeit des kirchlichen Handelns (Ekklesio-praxie) überprüft werden kann,<sup>57</sup> und das kirchliche Handeln ist „richtig“, wenn es auf Gott (Christus) und damit auf das Christumysterium verweist. Und der Vorrang ist zugleich *inhaltlich* begründet, insofern die Ekklesiologie die Pastoraltheologie bzw. das pastorale Handeln wesentlich bestimmt.

Die Deutung konziliarer Ekklesiologie durch Ratzinger hat in ihrer oben aufgewiesenen trinitarischen und eucharistischen Dimension die „ratio“ kirchlichen Handelns (Pastoral) und damit die „ratio“ der Verkündigung und der Liturgie (und der Diakonie) zu sein. Was solche Dimension für diese Grundvollzüge bedeutet, ist im Folgenden darzulegen. Gefragt wird: Wie müssen Verkündigung und Gottesdienst geschehen, damit durch sie jenes Ziel erreicht wird, das das Ziel der Pastoral und damit das Ziel der Ekklesiologie ist, nämlich die Menschen zu Gott zu führen, sie hineinzunehmen in die Hinkehr- und Umkehrbewegung zum göttlichen Vater und so kommunikativer Nachvollzug der Hingabebewegung des menschengewordenen Gottessohnes zum himmlischen Vater zu sein?

(Fortsetzung im nächsten Heft)

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Stefan Knobloch: *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*. Freiburg, Basel, Wien 1996.

<sup>2</sup> LG I.

<sup>3</sup> Joseph Ratzinger: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende (= Salz der Erde)*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996, 69 f. (Hervorhebung durch Vf.).

<sup>4</sup> Für Ratzinger gehört zur Theologie und Kirche deren Wesenszusammenhang: „Wenn Kirche und kirchliche Autorität für Theologie ein wissenschaftlicher Faktor ist, dann sind Theologie und Kirche gleichermaßen gefährdet. Denn eine Kirche ohne Theologie verarmt und erblindet; eine Theologie ohne Kirche aber löst sich ins Beliebigste auf“ (Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu einer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart. Freiburg 1993, 3–63, hier 41 (= Wesen und Auftrag) [Hervorhebung durch den Vf.]).

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger: *Theologische Prinzipienlehre (= Prinzipienlehre)*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, 333.

<sup>6</sup> Joseph Ratzinger: *Prinzipienlehre* 333 (Hervorhebung durch Vf.).

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger: *Prinzipienlehre* 333 (Hervorhebung durch Vf.).

<sup>8</sup> Für Ratzinger sind demnach die je verschiedenen ekklesiologischen Begriffe des Konzils keineswegs unterschiedliche Ekklesiologien. Sie betonen vielmehr verschiedene Aspekte ein und derselben Ekklesiologie (vgl. hierzu Gerd Lohaus: *Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche bei Joseph Ratzinger. Ein Beitrag zum nachkonziliaren Streit um die universale und partikulare Kirche (= Ortskirche)*, in: *Pastoralblatt* 8 (1993), 234–245, bes. 238).

<sup>9</sup> Zur theo-logischen Dimension des Ekklesialen vgl. ferner Joseph Ratzinger: *Prinzipienlehre* 116. Zum theozentrischen Kirchenbild vgl. ferner Joseph Ratzinger: *Einführung* 248.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.1.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Kapitel 3.2.

<sup>12</sup> Joseph Ratzinger: *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (= Ein neues Lied)*. Freiburg, Basel, Wien 1995, 151 f.

<sup>13</sup> Diese Trias von Theologie, Ekklesiologie und Pastoraltheologie bleibt in ihrem Dimensionen nicht allein auf martyria, diakonia und leiturgia beschränkt. Zum Glauben z. B. sagt Ratzinger: Für ihn ist konstitutiv, „was ihn überhaupt konstituiert: das Bekenntnis zum Dreieinigen Gott in der Communio der Kirche, in deren feierndem Gedenken die Mitte der Heilsgeschichte – Tod und Auferstehung des Herrn – Gegenwart ist; [...] der trinitarischen communio entspricht die sakramental-reale communio des Lebens aus dem Glauben“ (*Prinzipienlehre* 27).

<sup>14</sup> Vgl. Josef Ratzinger: *Prinzipienlehre* 27.

<sup>15</sup> So Stefan Knobloch: vgl. hier Seite 1.

<sup>16</sup> Vgl. zum „Subjekt Kirche“ Joseph Ratzinger: *Prinzipienlehre* 104; 137.

<sup>17</sup> Joseph Ratzinger: *Wesen und Auftrag* 46.

<sup>18</sup> Vgl. Josef Ratzinger: *Einführung* 176.

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger: *Wesen und Auftrag* 52.

<sup>20</sup> Das für unsere Zeit so ungewohnte Verständnis von Kirche als gemeinsames Subjekt des Glaubens ist nach Ratzinger fest in der Überlieferung

- rung verankert. Vgl. dazu Josef Ratzinger: Kurzformeln des Glaubens? Über das Verhältnis von Formel und Auslegung, in: ThPl, 127–136, hier 130 (= Kurzformeln). Vgl. ferner Josef Ratzinger: Anthropologische Grundlegung des Begriffes Überlieferung, in: ThPl, 88–106, hier 105 (= Überlieferung). Ferner Josef Ratzinger: Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie (= Schauen), Einsiedeln 1984, 25. Zum Verständnis Ratzingers von Kirche als Subjekt des Glaubens vgl. auch Dorothee Kaes: Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (= Anspruch), Dissertationen Theologische Reihe, Bd. 75, St. Ottilien 1997, 141; 145 f.; 226.
- <sup>21</sup> Vgl. hierzu die Abschnitte 4.1.2 und 4.2.1.
- <sup>22</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 45.
- <sup>23</sup> Ratzinger beruft sich hierzu auf Galater 2,20: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (vgl. Wesen und Auftrag 43). – Vgl. ferner Josef Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (= Geist der Liturgie), Freiburg, Basel, Wien 2000, 23 f.: „Gottzugehörigkeit ... bedeutet das Heraustreten aus dem Status der Trennung, der scheinbaren Autonomie, des Seins nur für sich selber und in sich selber.“
- <sup>24</sup> Und so kann selbst der für unsere Zeit so kennzeichnende Begriff der Identifikation von Ratzinger mit dem konziliaren Kirchenverständnis her ausgelegt werden. Er sagt: „Den Raum dieser durch den Geist vermittelten Identifikation mit Christus, der zugleich notwendig die Identifikation der betreffenden Menschen untereinander von Christus her bedeutet, nennen wir Kirche. Man könnte sie von hier aus geradezu definieren als den Bereich der Identitätsfindung des Menschen durch seine Identifikation mit Christus, der ihm seine eigene Identität gibt“ (Joseph Ratzinger: Das Fest der Glaubens (= Fest des Glaubens), Einsiedeln <sup>3</sup>1993, 25. – Vgl. ferner ebd. 27 f.
- <sup>25</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 44.
- <sup>26</sup> Die Bekehrung ist es, die nach Ratzinger die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich aufbricht. Darum kann sie einem nur vom Nicht-Ich her gegeben werden und sich niemals in eine bloße Innerlichkeit des eigenen Entschlusses vollenden. „Sie hat sakramentale Struktur. Das „Ich lebe, doch nicht mehr ich“ beschreibt nicht eine private mystische Erfahrung, sondern umschreibt das Wesen der Taufe. Es geht um einen sakramentalen, d.h. um einen ekklesialen Vorgang. Das Passiv des Christwerdens verlangt das Aktiv der handelnden Kirche, in der sich die Subjekteinheit der Glaubenden leibhaftig und geschichtlich darstellt“ (Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 45 [Hervorhebung durch Vf.]).
- <sup>27</sup> Schon die Auslegung des Namens Jahwes durch das Wörtchen „Sein“ dient der negativen
- Theologie und verweist auf die im Ich – Nicht-Ich enthaltene Spannung, die kennzeichnend für das Mysterium Gott ist (Vgl. Joseph Ratzinger: Einführung 82).
- <sup>28</sup> Ratzinger verdeutlicht dies am Wort Credo: Es schließt eine grundlegende Option gegenüber der Wirklichkeit als solcher ein. „Es bedeutet die Option, dass das nicht zu Sehende [...] das eigentlich Wirkliche, das alle übrige Wirklichkeit Tragende und Ermöglichende darstellt... Solche Haltung ist freilich nur zu erreichen durch das, was die Sprache der Bibel ‚Umkehr‘, ‚Bekehrung‘ nennt“ (Einführung 22).
- <sup>29</sup> Aus diesem Grunde ist für Ratzinger das Ich, das hinter dem Credo – Ich glaube an den Dreieinigem Gott – steht, immer ein ekklesiales Ich (vgl. Joseph Ratzinger: Dogma und Verkündigung (= Dogma und Verkündigung), München, Freiburg/Br., 1973, 24.
- <sup>30</sup> Joseph Ratzinger: Das Fest des Glaubens 28 f., verdeutlicht dies am christlichen Beten: Beten lernen wir im Mit-Beten, und zu ihm gehört, dass es einem hörenden und erhörenden Gott zugewandt ist.
- <sup>31</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 51.
- <sup>32</sup> LG 1. – Hervorhebung durch Vf.
- <sup>33</sup> Vgl. Prinzipienlehre 48–51.
- <sup>34</sup> Prinzipienlehre 49.
- <sup>35</sup> Josef Ratzinger: Schauen 75.
- <sup>36</sup> Vgl. Josef Ratzinger: Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (= Existenz). Freiburg <sup>4</sup>1973.
- <sup>37</sup> Vgl. zum Gesagten Gerd Lohaus: Ortskirche 236 f. – Damit ist zugleich deutlich, was „Mysterium-Sacramentum“ so notwendig zur konziliaren Rede von der Kirche als Volk Gottes hinzufügt, damit es Kirche ist: Das Nicht-Volk kann zum Volk nur werden durch den, der es von oben und von innen her eint: durch die Kommunion mit Christus. Ohne diese christologische Vermittlung ist die Selbstbezeichnung als Volk Gottes nach Ratzinger Anmaßung (vgl. Prinzipienlehre 49).
- <sup>38</sup> Zu den Konsequenzen einer Pastoral ohne Kirche vgl. Joseph Ratzinger: Ein neues Lied 122. Für ihn ist eine solche Pastoral selbstzwecklicher pastoraler Pragmatismus, bei dem man glaubt, alles selber machen zu müssen und machen zu können. Ratzinger weist dies auf am Beispiel des Kirchenbauens (vgl. Ein neues Lied 122) und der Kirchenmusik (vgl. Ein Neues Lied 140; 145 ff.).
- <sup>39</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 408.
- <sup>40</sup> Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 392: „Auch Christ ist man immer in der Gemeinschaft aller Brüder und Schwestern Jesu Christi, nicht anders. Das Konzil hat diese grundlegende Erkenntnis in praktische Wirklichkeit zu übertragen versucht, indem es Gremien schuf, durch die die Einbindung des einzelnen ins Ganze zur Grundregel alles kirchlichen Handelns wird“ (Hervorhebung durch Vf.).

- <sup>41</sup> „Muss man die Dogmatik als Richtschnur der Pastoral lesen, oder ist mit der Zuwendung zur Pastoral auch das Dogmatische in eine neue Richtung gewiesen? [...] Eine Auslegung des Konzils, die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht, das Ganze lediglich als Weg zu „Gaudium et spes“ ansieht und diesen Text wieder nur als Auftakt einer gradlinigen Fortführung zu immer weiterer Verschmelzung mit dem betrachtet, was sich Fortschritt nennt – eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten, sie wird durch den Gang der Ereignisse ad absurdum geführt“ (Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 396; 408).
- <sup>42</sup> Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 30.
- <sup>43</sup> Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 68.
- <sup>44</sup> Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 70.
- <sup>45</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 71.
- <sup>46</sup> Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 327.
- <sup>47</sup> Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 326: „Wer nichts tut oder leidet, erkennt auch nichts. Aber wer nicht denkt und erkennt, kann auch keine Tatsachen schaffen, denen Erkenntnis und Sinn innewohnen.“
- <sup>48</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Prinzipienlehre 326.
- <sup>49</sup> Josef Ratzinger: Wesen und Auftrag 24. Vgl. ferner ebd.: „Die Liebe als Zentrum des Christlichen, an dem ‚Gesetz und Propheten‘ hängen, ist zugleich Eros zur Wahrheit, und nur so bleibt sie als Agape zu Gott und den Menschen gesund.“
- <sup>50</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 48.
- <sup>51</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 48.
- <sup>52</sup> Vgl. Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 49. – Ferner: „Zur Theologie gehört Glauben, und zur Theologie gehört Denken.“ (ebd. 94). – Zum Glauben gehört inhaltliche Bestimmung, Bestimmtheit bedeutet Aussagbarkeit, und diese Aussagbarkeit verlangt eine Instanz des Aussagens“ (vgl. ebd. 81). – Ratzinger spricht mit Albert Görres von einer „Hinduisierung“ des Christentums, wo es nicht mehr auf Glaubenssätze ankommt, sondern auf das Berührtwerden von einer spirituellen Atmosphäre, die über alles Sagbare hinausführt. Es gibt kein Christentum ohne „Prägnanztendenz“. Es gibt keine Lehre Jesu ohne dogmatisches Prinzip. Jesus wollte keine inhaltslose Ergriffenheit bewirken. Seine Botschaft ist eine bestimmte. Er gibt nicht jedem Recht (vgl. ebd. 79).
- <sup>53</sup> Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 80.
- <sup>54</sup> Joseph Ratzinger: Wesen und Auftrag 53: „Es ist [...] anzuerkennen, dass die Theologie von ihrem Wesen her kirchlich ist; dass Kirche nicht nur ein organisatorischer Rahmen, sondern ihr innerer Grund und ihre unmittelbare Quelle ist; dass Kirche folglich nicht inhaltlich inkompetent und theologisch stumm sein kann“.
- <sup>55</sup> Immer wieder verweist Ratzinger auf die negativen Folgen einer Hypertrophie der Methode gegenüber den Inhalten. Beispiel hierfür ist ihm der Holländische Katechismus: „Die Methode wurde zum Maßstab des Inhalts, nicht mehr zu seinem Vehikel: [...] So musste man beim unmittelbar Eingängigen stehenbleiben [...] Das eigentliche Veränderungspotential des Glaubens wurde auf diese Weise lahmgelegt. Die praktische Theologie verstand sich nun nicht mehr als Weiterführung und Konkretisierung der Dogmatik bzw. der systematischen Theologie, sondern als ein selbständiger Maßstab; dies wiederum entsprach der neuen Überordnung der Praxis über die Wahrheit“ (vgl. Joseph Ratzinger: Krise der Katechese 15 f.; 68 f.; [Hervorhebung durch Vf.]).
- <sup>56</sup> Joseph Ratzinger: Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum“, in: Hochland, 61 (1969) 533–543, hier: 538: „Für mich liegt die eigentlich praktische Aufgabe der Theologie darin, dass sie den Menschen glauben, hoffen und lieben lehrt und ihm so Sinn erschließt, der ihm leben hilft“. – Vgl. ferner Dorothee Kaes: Anspruch 54 f.; 216 f.
- <sup>57</sup> Hierin liegt begründet, dass Ratzinger oft die Folgen des Fehlens von Kirche (Ekklesiologie) für das kirchliche Handeln aufzeigt. Vgl. Ein neues Lied 151 f.; Dogma und Verkündigung 13.

# Die Entdeckung Gottes im Alten Testament

## Oder: Eine neue Welt entsteht<sup>1</sup>

### Das unverschämte Glück

Nicht, dass ich  
es lese, um es  
zu lesen; ich  
habe nur das  
unverschämte Glück,  
am Tropf dieser  
Worte zu hängen.  
*Eva Zeller*

Jemand hat einmal treffend bemerkt: Ob Gott existiert oder nicht, das ist nicht das größte Problem. Sondern, wenn es Gott gibt, fangen die Schwierigkeiten erst an. – Gott ist keine beruhigende Antwort auf alle unsere Fragen, sondern eine ständige Herausforderung: Sturm und Feuer! Wer könnte sich da beruhigt zurücklehnen? Die Bibel weiß ein Lied zu singen von den Schwierigkeiten Israels mit seinem Gott. Es sind die Geschichten einer langen und komplizierten Beziehung, ein Drama eben, wie es das Leben schreibt.

Diese Seite der Hl. Schrift wird oft verkannt:

– Die Bibel wird gelesen wie ein philosophischer Traktat, der gemessenen Schrittes die Gottesfrage bedenkt. Alles steht hier gewissermaßen still wie in den Vitrinen eines Museums: Die Bibel als Sammlung hehrer Einsichten, die niemals altern.

– Oder die Hl. Schrift wird gelesen wie ein naives Geschichtenbuch, das von Zeiten erzählt, in denen Menschen noch nicht so weit waren wie wir: Ihren Geschichten von Gott haftet noch etwas urwüchsig Rohes an;

es fehlt an Subtilität und Problembewusstsein.

– Besonders häufig aber wird die Bibel gelesen wie eine Dienstanweisung, die es strikt zu befolgen gilt, damit der Weg des Lebens zum Ziel führt und nicht im Abseits endet. Bei dieser Art der Lektüre ist die Bibel eine Sammlung immer gültiger Vorschriften und streng zu beachtender Regeln.

Keine Frage: Die Bibel hat etwas von alledem. Es finden sich in ihr epochale Einsichten, auch die Spuren der Altertums sind nicht zu leugnen. Es trifft auch zu, dass sie sich um die Moral der Menschen sorgt. Aber die Bibel auf diese Aspekte festlegen und einengen zu wollen, hieße, ihre Wildheit zu zähmen, ihre Provokationen zu missachten und ihre Irritationen zu übersehen, kurz: ihre Eigentümlichkeit zu nivellieren und sie unserem Geschmack anzupassen, sei es der philosophische, der historische oder der moralische.

Die Bibel wurde einmal als „wildes Libretto“ bezeichnet (G. Bachl): eine Textvorlage für eine Oper, aber nicht für irgendein Bühnenstück, sondern für die große Weltoper sozusagen. Die Wildheit des Librettos hat immer schon Anstoß erregt. Nicht selten hat sich die theologische Wissenschaft dieses Problems angenommen und erst einmal Ordnung hineingebracht – oft um den Preis der Verflachung und Verharmlosung der Darbietung mit der Folge des „Besucherschwundes“. Was soll ein Buch, dessen Entstehung und Aussage ganz durchschaubar sind? Kann ein solches Buch für Millionen von Menschen zum Begleiter durch die Jahrtausende werden? Klassiker zeichnen sich dadurch aus, dass man mit ihnen niemals fertig wird. Sie leben von ihrer Rätselhaftigkeit und partiellen Widersprüchlichkeit, wie Umberto Eco einmal festgestellt hat.

Worum geht es in diesem Libretto? Eingangs habe ich als Thema angegeben „Israels Geschichten mit seinem Gott“. Das Stichwort „Israel“ signalisiert eine pragmatische Begrenzung meines Blicks: Ich beziehe mich im Folgenden nur auf den ersten, besonders umfangreichen und grundlegenden Teil der

zwei-einen Bibel, jenem Teil, der im Christentum als Altes Testament bezeichnet wird.

Das Thema der Hl. Schrift lässt sich präziser fassen, wenn eine stillschweigende Voraussetzung moderner Leserinnen und Leser aufgegeben wird. Die Voraussetzung nämlich, für die Bibel sei Gott eine Selbstverständlichkeit (und der automatischen Ergänzung: für uns heute sei die Ausgangslage eine grundlegend andere). Das Gegenteil ist der Fall: „Gott“ ist auch in der Bibel die große Frage. Gott ist das am wenigsten Selbstverständliche. Wenn von Gott die Rede ist, wissen sich die biblischen Autoren nicht auf der sicheren Seite: Sie fragen und klagen stattdessen, sie halten Rückschau und Ausschau, sie jubeln und verstummen, sie erzählen und reimen – alles Gesten der Standortsuche im unbekanntem Gelände einer Landschaft von Fragen und Zweifeln, weltpolitischen Klimawechseln, gesellschaftlichen Umbrüchen. Der Feuerofen nationaler und individueller Krisen ist der Ort der biblischen Theologie: Rede von Gott im Vermissten Gottes.

Nicht das ruhige, abgeschiedene Nachdenken steht also hinter den vielfältigen Anläufen alttestamentlicher Gottesrede, sondern das Ringen um Gott in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. In der Dunkelheit geht ihnen das Geheimnis Gottes auf – und das heißt: Gott als Geheimnis. Die Bibel lässt sich so beschreiben als Buch der Entdeckungen Gottes in Umbrüchen und oft unter Schmerzen.

Drei dieser Entdeckungen Gottes möchte ich herausheben. Ich beschränke mich dabei auf den ersten Teil des Alten Testaments, die fünf Bücher Mose, wie sie im Christentum heißen. Das Judentum bezeichnet diesen Teil der Bibel als Tora, das heißt: Einweisung in ein Leben, das sich verdankt, gerettet und geführt wissen darf, Weg-Weisung für ein Leben, das unterwegs ist in das „gelobte Land“. Das Unterwegs-Sein ist der Rahmen für alle Erzählung und Belehrung. Wer den biblisch vorgezeichneten Weg nachgeht, weiß sich noch auf dem Weg, ist noch nicht angekommen. Der erste Teil des Alten Testaments ist zugleich der vornehmste Teil,

dem alle nachfolgenden Bücher gewissermaßen als Kommentare zugeordnet sind.

## 1. Die Entdeckung der Zeit als Ort Gottes oder: Gott als Schöpfer

Die erste Entdeckung beantwortet die uralte Frage nach dem Wohnort Gottes. Sie ist höchst originell, denn sie antwortet nicht mit der Angabe räumlicher Koordinaten, sondern lenkt den Blick weg von der Kategorie des Raumes, mit der wir gewöhnlich die Frage nach einem Ort verbinden, auf die Kategorie der Zeit. Die Originalität dieser Antwort hat uns alle – ob explizit christlich oder nicht – immer schon geprägt; sie bestimmt seit 2500 Jahren das Lebensgefühl zahlreicher Menschen.

*„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.*

*Gott sprach: Es werde Licht!  
Und es wurde Licht...“*

Mit diesen Worten (hier nach der katholischen Einheitsübersetzung) beginnt die sogenannte Schöpfungsgeschichte der Bibel. Ein gewichtiger Text in feierlicher Sprache, der wie kaum ein anderer Text die Weltgeschichte bewegt hat. Aber es ist schon seltsam: Der Streit der letzten 200 Jahre um die Bedeutung und Wahrheit dieses Textes angesichts der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse war lange einfach blind für die Besonderheiten des Textes. Zum Glück ist der Streit gegenwärtig abgeflaut, so dass die Möglichkeit besteht, die Eigenart dieses Sprechens von Gott und Welt genauer wahrzunehmen.

Hier wird nicht – und das kann gar nicht deutlich genug betont werden – Naturgeschichte geschrieben, gewissermaßen ein Schöpfungsprotokoll abgeliefert. Wie alle Schöpfungserzählungen Ägyptens und Mesopotamiens entwirft der Text ein Welt-Bild, das nicht über Naturvorgänge informieren

oder diese erklären will, sondern das Orientierung geben will, indem aus der Perspektive des Menschen die grundlegenden Ordnungen, das heißt die lebensbestimmenden Unterscheidungen und die lebenstragenden Wertsetzungen, entfaltet werden.

Diejenige Setzung, an der der Schöpfungsgeschichte am meisten liegt, wird leicht übersehen. Die Geschichte erzählt nicht nur das Schöpfungsgeschehen in einer chronologischen Abfolge, gegliedert nach Tagen. Vielmehr wird die Ordnung der Zeit selbst zum Inhalt des Schöpfungsgeschehens. Das ist in hohem Maße erstaunlich und unterscheidet diesen biblischen Text von den anderen Schöpfungstexten der Bibel und von solchen aus dem Umfeld Israels.

Das Schöpfungsgeschehen setzt ein mit der Erschaffung des Lichts. Dem tödlichen Zustand, der mit den Grausen erweckenden Signalwörtern von „Wüste“, „Finsternis“ und „Chaoswasser“ zur Vorstellung gebracht wird, tritt Gott mit dem Aufrufen des Lichts entgegen. Das ist die grundlegende Schöpfungstat, weil sie dem tödlichen Chaos die Grenzen weist. Der Sieg des Lichts wird zum Ursprung der Welt als eines geordneten Zusammenhangs. Mit dem Licht tritt die erste Differenz auf, beginnt der Aufbau von Strukturen. Dass damit schon das Wichtigste „passiert“ ist, deutet der Text an, indem er sogleich von der Billigung des Lichts durch Gott spricht: „Und Gott sah das Licht, wie gut/schön/lebensförderlich es war.“ An dieser Stelle wird das Licht also ausdrücklich genannt; es heißt nicht pauschal „Gott sah, dass es gut war“.

Der Gegensatz von Licht und Finsternis wird im nächsten Schritt ausgelegt als Differenz von Tag und Nacht. Damit ist die Zeitgröße „ein Tag“ konstituiert. Das Geschehen der Schöpfung beginnt also mit der Schaffung einer Zeiteinheit. „Die Schöpfung beginnt nicht mit der Scheidung des Welt- raumes, sondern mit der von Tag und Nacht als der Grundordnung der Zeit“ (C. Westermann). Die Ordnung der Zeit wird in der Sicht des ersten Schöpfungsberichtes zur grundlegenden Ordnung, der die Erschaffung der Lebensräume Himmel, Festland

und Wasser und ihre Ausstattung nachgesetzt und eingeschrieben wird.

Worauf zielt diese auffällige und ganz und gar ungewöhnliche Betonung der Zeit? Im Gang der biblischen Erzählung kommt die Antwort nach und nach zum Vorschein. Um das Ergebnis vorwegnehmend anzudeuten: Die biblischen Erzählungen gestalten das Verhältnis von Gott und Mensch in neuer, bisher nicht da gewesener Weise. Gott erhält einen neuen Wohnsitz. Sein besonderer Ort ist von nun an – die Zeit. Hier ist er ab sofort zu finden. „Gott und Zeit“ – dieses Thema der ersten Zeilen der Hl. Schrift wird durchgehalten bis zum Ende dieses voluminösen Buches, bis zum letzten Wort des Neuen Testaments: „Komm, Herr Jesus“, der flehentlichen Bitte um ein Ende des Wartens auf Sinn, Erfüllung, Erlösung.

Die Schöpfung ist nicht zu Ende mit der Erschaffung des Menschen als Frau und Mann. Die christliche Tradition hat oft nur vom „Sechs-Tage-Werk“ gesprochen und den Menschen als Krone der Schöpfung gefeiert. Dabei hat sie den springenden Punkt des ersten Textes der Bibel vielfach glatt übergangen und so mit dazu beigetragen, dass sich der Mensch nicht selten allzu viel herausgenommen hat – mit katastrophalen Folgen, die seit einigen Jahrzehnten z. B. die Ökologiedebatte aufgezeigt hat. An die sechs Schöpfungstage schließt sich ein Abschnitt zum siebten Tag an, der mit gewichtigen und etwas umständlichen Worten diesen Tag abhebt von den vorangegangenen:

*„Gott vollendete am siebten Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte, um es zu machen.“ (Gen 2,2 ff).*

Den meisten sind diese Texte schon aus Kindertagen so vertraut, dass die naheliegende Frage sich nicht stellt: Was kann es für einen Sinn haben, dass hinausgehend über

die Erschaffung von Himmel und Erde und aller Lebewesen von noch einer Sache die Rede ist? Es ist mit den sechs Tagen doch eigentlich alles da. Man sollte meinen, die Schöpfung sei mit dem sechsten Tag fertig.

Der siebte Tag kennt kein weiteres Werk Gottes, das den zuvor erzählten Schöpfungswerken entspricht, sondern berichtet das Vollenden der Arbeit Gottes und das Aufhören Gottes mit all seiner Arbeit. Die Vollendung fällt also nicht zusammen mit der Beendigung der Arbeit, sondern ist – seltsam genug – ein Vorgang eigener Art. An diesem siebten Tag geschieht nichts mehr, dafür geschieht aber etwas mit diesem Tag, das mit den Worten „Segnen“ und „Heiligen“ beschrieben wird. Der Tag wird herausgehoben, gerade dadurch, dass nichts gemacht wird.

Man könnte meinen, das sei alles nichts Besonderes, hier werde einfach das bekannte Wochenschema in einem uranfänglichen Geschehen verankert und so als verbindlich vorgestellt. Das ist zwar richtig, beantwortet aber nicht die Frage nach dem positiven Gehalt, dem Sinn der Unterscheidung zwischen den Tagen des Arbeitens und der geheiligten Zeit der Vollendung. Am Ende der Schöpfungsgeschichte wird nicht allein, wie oft gesagt wird, die Einsetzung des Sabbats als des vorgeschriebenen Ruhetages berichtet. Der siebte Tag ist der geheiligte Tag. Er repräsentiert mit der Heiligung der Zeit etwas Neues, das fortan das Leben in der Zeit bestimmen soll: Nicht im gestaltlosen Einerlei, sondern im Rhythmus des schöpferischen Wirkens Gottes vollzieht sich das Leben der Geschöpfe, das Leben der Menschen, die ihr Ziel in nichts Geringerem als eben dem Heiligen selbst finden.

Die aktuelle Diskussion um den Sonntag als Tag gemeinsamer Arbeitsruhe lässt oft nicht ahnen, wie ernst dieses Thema ist, wenn die Frage vorherrscht, ob wir uns den Sonntag als Luxusgut leisten können und sollen. Aus biblischer Perspektive geht es nicht nur um die gesellschaftliche Reglementierung von Freizeit, die so oder so sinnvoll geregelt werden kann, sondern um Gott und seine Beziehung zum Menschen. Die

gesellschaftliche Regelung der Zeit ist nicht zuerst und vor allem eine ökonomische Frage. Im Deutehorizont des biblischen Schöpfungsberichtes wird dieses Problem als Gottesfrage entschlüsselt.

Wir leben – ob kirchlich gebunden oder nicht – vermittelt durch unsere westliche Kultur in den hier eröffneten Horizonten so, wie wir in der Hülle der Atemluft leben, die wir in der Regel auch nicht zum Thema machen. Die Weichenstellung im Verständnis von Gott und Mensch, die hier geschehen ist, wird erst im Nachdenken und Vergleichen bewusst: Gott und Mensch sind von nun an grundlegend zeitlich bestimmt und ihre Begegnung geschieht in der auf Vollendung ausgerichteten Zeit. Jedes Mal, wenn der siebte Tag wieder an der Reihe ist, wird das Ziel schon hereingeholt in den Fluss der Zeit. So wird in einem weiteren Text der fünf Bücher Mose einige Kapitel später der siebte Tag erkannt als „Zwischen-Zeichen“, als Sakrament, das Mensch und Gott zusammenführt:

*„Und es sollen beobachten die Kinder Israels den Sabbat, den Sabbat zu halten bei ihren Generationen als immerwährenden Bund. Zwischen mir und den Kindern Israels sei er als ein Zeichen für ewig, dass JHWH in sechs Tagen gemacht den Himmel und die Erde, und am siebten Tag aufgehört und Atem geschöpft/gefeiert hat.“ (Ex 31,16 f)*

Die Schöpfungsgeschichte erzählt nicht, wie alles, was ist, geworden ist; sie hat ein präziseres Interesse. Ihr geht es nicht um die Beschreibung und Erklärung natürlicher Vorgänge. Sie will Sinn stiften, indem sie eine soziale Einrichtung wie die Unterscheidung von Arbeit und Nicht-Arbeit aufbricht und sozusagen nach oben hin öffnet. Vollendung liegt nicht im Machen. Sinn liegt im Darüber-hinaus. Die Ordnung des Tuns ist eingelassen in eine höhere Ordnung. Diese aber existiert nicht als Über- und Unterordnung der Lebewesen, als Ordnung der Macht, sondern als gegliederte Zeit für alle.

In den gegenwärtigen Gefährdungen auch der letzten Freiräume durch einen wild gewordenen Kapitalismus kann eine Ahnung für das kritische Potential eines solchen Entwurfes aufkommen. Theologisch gesprochen: Gott schafft einen Raum der Begegnung jenseits der Verfügungsmacht des Menschen. So lässt er sein. Wie trist und trostlos wäre es wohl ohne den Schein des Lichts, der in der strukturierten Zeit für alle aufscheint. Ist dieser Gott, der uns über die Zeit so nahe kommt, verzichtbar? Welches Gut wäre so groß, dass es ihn ersetzen könnte?

## **2. Die Entdeckung der Neuen Gesellschaft als Wille Gottes oder: Gott als Befreier**

Eingangs sprach ich von drei Entdeckungen Gottes im Alten Testament. Die zweite Entdeckung, von der nun die Rede sein soll, beantwortet die Frage nach Gottes Willen für die Menschen. Hier ist die Antwort ähnlich originell wie bei der Frage nach Gottes Wohnort. Denn erstens steht nicht die Forderung Gottes an den Menschen, die Formulierung einer Aufgabe, am Anfang, sondern Gottes Gabe. Und zweitens umfasst der Wille Gottes nicht alles Mögliche, sondern er kreist um ein einziges großes Thema. Wer den fulminanten Auftakt der Bibel mit der Schöpfungsgeschichte aufmerksam liest, ahnt dies schon. Sie erzählt von Gottes zukommender Art. Und seine Schöpfung zielt auf die Errichtung eines Lebenshauses für alles Lebendige. Gottes Gabe ist jedoch nicht nur das geordnete Leben. Der Schrift geht es um das befreite Leben und die Bewahrung der geschenkten Freiheit.

Die ersten Bücher der Bibel berichten von einem ungewöhnlichen Experiment Gottes. Seine Schöpfungsinitiative läuft auf eine bestimmte Menschengruppe zu, mit der er etwas „anstellen“ will zum Wohl aller Menschen. In der christlichen Auslegungsgeschichte der Bibel ist diese Initiative Gottes oft verkannt und als längst überholte Vorstufe verstanden worden. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die Theologie darange-

macht, die tiefe Bedeutung der biblischen Erzählung nachzuvollziehen. Worum geht es? Die Hl. Schrift weiß sehr genau, wie es um den Menschen steht. Sie kennt die Realität der Trennung von Gott, die sich in der Neigung zur Gewalt und schließlich in seiner trostlosen Todesverfallenheit am deutlichsten darstellt. Woher kommt Rettung? Wie wird die Trennung überwunden? Wie geschieht die Befreiung?

Gott unternimmt alles, „damit es anders anfängt unter uns allen“, um ein Wort der Dichterin Hilde Domin aufzugreifen. Nach der Erzählung der Bibel hat Gott dazu einen ganz einfachen Weg gewählt: An einem Punkt der Geschichte in einer bestimmten, wenn auch etwas abgelegenen Weltgegend startet Gott ein Experiment; es ist das Experiment einer neuen Gesellschaft. Bevor das Neue Platz greifen kann, muss das Alte zurückgelassen werden. Deshalb steht am Anfang des Neuen der Auszug aus „Ägypten“, das heißt aus der Unterdrückung, ja der tödlichen Bedrohung. Es wiederholt sich auf der gesellschaftlichen Ebene, was am Anfang der Schöpfung geschah: Alles ist noch einmal da, die Finsternis, das Chaoswasser (Ex 12-14). Die Heraufkunft der neuen Gesellschaft ist ebenfalls ein Schöpfungsakt: Gott weist das Chaos in der Gestalt des mächtigen Pharao und der ägyptischen Gewaltverhältnisse in die Schranken.

Auch wenn es das Neue nur in der entschiedenen Absetzung vom Alten gibt, reicht die Trennung allein jedoch nicht aus. Das Neue will gestaltet sein. Gerade die Freiheit braucht eine Ordnung, die das Zurückfluten der Chaoswasser verhindert. Die ersten fünf Bücher des Alten Testaments widmen sich nach dem „Vorspiel“ von Erschaffung der Welt und der Befreiung der Israeliten vor allem diesem Thema: Was ist nötig, um die Freiheit zu bewahren und sie allen zugute kommen zu lassen? Die christliche Überlieferung hat sich mit diesem Teil der Bibel häufig sehr schwer getan. Die Sprache signalisiert es schon: Was auf die Befreiung aus Ägypten folgt, wird meistens unter der Überschrift „Gesetzgebung am Berg Sinai“ zusammengefasst und so der Eindruck erweckt,

hier trete an die Stelle des Lebens in Freiheit der Entwurf einer „verrechtlichten“ Religion. Aus der Tendenz heraus, die Botschaft Jesu im Gegensatz zum Judentum zu profilieren, wurde die Botschaft vom Sinai vielfach schlichtweg auf den Kopf gestellt. Heute sehen wir deutlicher als früher den hohen Preis, den das Christentum – vor allem aber das Judentum – dafür zu entrichten hatte. Die „Gesetzgebung am Sinai“ hat eine Präambel, in der Grund und Ziel aller nachfolgenden Vorschriften Gottes für sein Volk festgehalten sind:

*„Im dritten Monat nach dem Auszug der Kinder Israels aus dem Land Ägypten, an diesem Tage, kamen sie in die Wüste Sinai...*

*Israel lagerte dort dem Berg gegenüber, Mose aber stieg zu Gott hinauf, und Gott rief ihm vom Berg her zu:*

*So sollst du sprechen zum Haus Jakob und verkünden den Kindern Israels:*

*Ihr habt gesehen, was ich an Ägypten getan habe,*

*und wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und euch zu mir gebracht habe.*

*Und nun: Wenn ihr hört, hört auf meine Stimme*

*und meinen Bund haltet,*

*werdet ihr mein besonderes Eigentum aus allen Völkern sein.*

*Zwar gehört mir die ganze Erde,*

*ihr aber sollt mir sein ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk.“*

*(Ex 19, 1-6\*)*

Der Text blickt zurück auf die Erfahrung der Befreiung und öffnet dann den Blick nach vorn auf die Begründung einer dauerhaften Nähe Gottes zu seinem Volk. Im Hören auf die Stimme des Rettenden geschieht die Beziehung, wird sie immer neu Wirklichkeit. Alles wird falsch, wenn die auf den zitierten Text folgenden umfangreichen und manchmal ermüdend zu lesenden Aneinanderreichungen von Ge- und Verboten objektiv, das heißt unabhängig von dieser lebendigen Beziehung verstanden werden. Dann ist Gott als das Ereignis der Rettung

aus tödlicher Bedrohung und als das Ereignis geschenkter Freiheit ebenso vergessen wie das schon mit Freiheit beschenkte Volk.

In dem, was wir missverständlich „Gesetz“ nennen und was die Bibel als „Tora“, Lebensweisung für das gelingende Zusammenleben, bezeichnet, findet Israel seine Gottesbeziehung, erfährt es seine grundlegende Verwandlung, die in der Sprache der Bibel „Heiligung“ heißt. Das „heilige, priesterliche Volk“, von dem der eben zitierte Text spricht, ist die notwendige Konsequenz der neuen Gottesbeziehung, denn wer so nah bei Gott ist, wird heilig. Die vielen Einzelbestimmungen der nachfolgenden Kapitel und Bücher bringen nur zum Ausdruck, wie tief die neue Beziehung alle Bereiche des Lebens erfasst. Sie sind von ihrem Ursprung her kein ohnmächtiger Versuch, auf Gott Einfluss nehmen zu wollen, sondern sie reflektieren den göttlichen Glanz in einer neuartigen Gesellschaft.

Das alles bleibt nicht eine abstrakte theologische Theorie, die wenig verändert. Die Bibel denkt ganz konkret, für uns oft überraschend und fast bizarr, wenn z. B. sogar der behutsame Umgang mit zufällig gefundenen Vogelnestern geregelt wird (Dtn 22,6). Aber nur so folgt wirklich für alle und für alles etwas aus dem Geschenk der Freiheit:

- Die Lebens- und Sozialordnung des Gottesvolkes setzt Gott an die Stelle der Götzen. Sie weiß zu unterscheiden zwischen Gott und Welt, weil nur dies jeden Versuch einer Vergottung von Weltlichem unterbindet. Die Position „Gott“ ist gewissermaßen immer schon besetzt, und nichts und niemand braucht entsprechende Ambitionen zu entwickeln.

- Die Lebens- und Sozialordnung des Gottesvolkes steht unter der Überschrift: „Ihr sollt nie wieder Sklaven sein oder andere dazu machen“. Das ist die Lehre aus der Ägypten-Erfahrung. „Ägypten“ lauert überall und es braucht ein feines kritisches Gespür für Rückfälle in die Unfreiheit.

- Die Lebens- und Sozialordnung des Gottesvolkes bezieht die Schwächsten der Gesellschaft mit ein, denn ihr Schutz und ihre Lebensmöglichkeiten sind der Maßstab

für die Lebensqualität der ganzen Gesellschaft.

Biblische Gottesrede ist nicht ablösbar von dieser gesellschaftlichen Konkretion. Wo dies dennoch geschieht, wird das Heil spiritualisiert und individualisiert. Beides, die Spiritualisierung, die „Ent-Körperlichung“, und die Individualisierung, die „Ent-Gesellschaftlich-ung“, macht die Rede von „Gott“ unwahr und unverständlich. Gottes Bedeutung für den gemeinsam geteilten Alltag wird so weder erfahrbar noch mitteilbar. Hier haben Christinnen und Christen viel zu lernen in der Wiederentdeckung der alttestamentlichen Profilierung der Gottesrede. Die Erinnerung dieser „verlorenen Dimension des Christentums“ (N. Lohfink) hat gerade erst begonnen und verspricht noch tiefgreifende Veränderungen im christlichen Selbstverständnis. Wie wäre es denn, wenn an die Stelle einer immer geschickteren Vermarktung des Christentums und einer noch geschmeidigeren Anpassung die deutlichere Kontrastierung zu den Selbstverständlichkeiten und angeblichen Sachzwängen spät- und postmoderner Gesellschaften träte? Wie wäre es denn, wenn an die Stelle traditionalistischen Festhaltens an bestimmten religiösen Ausdrucksformen das Bemühen um neue Formen der Vergemeinschaftung träte? Es gibt keinen direkten Anschluss an überlieferte biblische Lebensformen. Nur Bibliozisten leugnen die kulturelle Differenz von 2000 Jahren. Aber der Zug ins Konkrete, genauer: in die gesellschaftliche Gestaltung des Gottesglaubens, ist eine unverzichtbare Vorgabe der biblischen Gottesrede. Ein Glaube, der sich auf einen schmalen Sektor in einer hochdifferenzierten Gesellschaft beschränkt, hat seine lebensgestaltende Funktion verloren, denn „Leben“ verweist auf Ganzheit. Die Identität des Glaubens ist nur im Zusammenhang und in der Gestalt des konkreten gesellschaftlichen Lebens zu finden.

Die Anschaulichkeit und Verständlichkeit der Rede von Gott hängt nach biblischem Verständnis nicht zuerst an ihrer philosophischen Genauigkeit und Schlüssigkeit. Biblisch wird Gott „definiert“ durch die Befrei-

ungsgeschichte einer benennbaren Gruppe von Menschen und durch die Stiftung eines neuen hoffnungsvollen Anfangs inmitten der Völkerwelt, gewissermaßen einer „anti-ägyptischen“ Art von Gesellschaft. Beides gehört zusammen: die Befreiung und die neue Gesellschaft. Der Wille Gottes hat nicht dies und das zum Inhalt. Alles, was am Sinai Israel als Gotteswille mitgeteilt wird, zielt auf die Formung einer neuen Art von Gesellschaft.

Das ist ein klares Kriterium für alle Glaubensgemeinschaften in der Tradition des biblischen Israel. Sind sie in ihrer Andersartigkeit und befreienden Neuheit so erkennbar, dass andere sagen: „Da wollen wir hin!?“ Fassen die anderen die Glaubenden am Ärmel und verlangen sie „Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist bei euch!“ (vgl. Sach 8,23)?

### **3. Die Entdeckung der Nutzlosigkeit Gottes oder: Gott als ...? - GOTT!**

Im Nachvollzug der Dynamik der biblischen Erzählung sind zwei wichtige Aspekte des biblischen Gottesverständnisses und ihre Herausforderung deutlich hervorgetreten: Die Versuchung, Vollendung selbst zu leisten, und die Flucht vor der gesellschaftlichen Konkretheit der Gottesbeziehung.

Damit sind tragende Aspekte des biblischen Gottesbildes benannt. Es fehlt jedoch noch die dritte Entdeckung: eine Entdeckung, die in hohem Maße irritiert, und zwar damals wie heute: Es handelt sich um die Entdeckung der Nutzlosigkeit Gottes. Ich bin mir nicht sicher, ob „Nutzlosigkeit“ der treffende Ausdruck ist. Was ich damit meine, lässt sich an der vielleicht abgründigsten aller biblischen Erzählungen aufzeigen. Es ist eine Erzählung, die die Frage „Was habe ich davon, an den Gott Israels zu glauben?“ unterläuft, ja diese Frage nach dem Nutzwert geradezu vom Tisch wischt. Ich meine die Erzählung von der Opferung des Isaak (Gen 22):

*„Danach geschah es: Gott stellte Abraham auf die Probe.*

*Er sprach zu ihm: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, und geh in das Land Morija und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.*

*Und Abraham stand auf früh am Morgen und nahm seinen Sohn ... und ging...“ (Gen 22,1-3\*).*

Ein Text wie ein Prankenhieb, einfach zum Davonlaufen! Deshalb sind auch die beschwichtigenden Antworten schnell zur Hand, z.B: Es ist ja alles gar nicht so gemeint, nur eine (allerdings etwas makabere) Probe. Oder: Die Geschichte erzählt vom Ende des Kinderopfers in Israels, also von einem Fortschritt in der Entwicklung der Religion. Oder: Abraham hat sich die Forderung, seinen einzigen Sohn zu opfern, nur eingebildet, bis ihm der wirkliche Gotteswille aufgegangen ist.

Der Text ist härter und unbequemer als die bekannten Deutungen und widersteht den Versuchen, ihn zu zähmen. Es ist eine der ganz großen Gottesgeschichten der Bibel, die nicht auf das Maß unserer Wünsche und Erwartungen zurückgeschnitten werden können. Ein Zugang ist sicher falsch und unverantwortlich, die moralische Lesart: In der Erzählung von Abraham und Isaak steht nicht, dass wir ebenfalls Kinder opfern sollen, um Gott zu gefallen. Auch geht es diesem Text nicht darum, bestimmte Opfer zu verbieten, denn dies ist gar nicht nötig. Wer die ersten fünf Bücher der Bibel liest, weiß schon, dass Menschen- oder Kinderopfer völlig abwegig sind. Wir würden die Geschichte schon deshalb heute ganz anders erzählen, weil seit der Entdeckung der Kindheit vor gut 200 Jahren Isaak für uns eine Person ist mit eigenen Rechten, die der Verfügung Abrahams Grenzen setzen. Das alles ist zu beachten. Worum geht es dann aber in dieser Erzählung?

Gott begegnet Abraham in dieser letzten Episode seines Lebens als der Fremde, der alles zurückzunehmen scheint, was er zuvor

versprochen hat, denn an diesem einen Sohn hängt die Zukunft Abrahams – und die Glaubwürdigkeit Gottes. Dies ist die eine Seite der Erfahrungen Israels. Es gibt noch eine zweite, die die Geschichte ebenso festhält: Wie ein roter Faden zieht sich durch den Text die Botschaft vom Sehen Gottes hindurch. Am Dornbusch wird sich Gott dem Mose später als der vorstellen, der die Not seines Volkes sieht. Abraham vertraut auf diesen Gott, der sieht. Am Schluss verweist die Geschichte auf einen Ort, an dem Israel diesen sehenden Gott immer finden kann, den Tempel in Jerusalem (vgl. Gen 22,14).

So fängt diese sperrige Geschichte die unterschiedlichen Facetten der Erfahrung Israels mit seinem Gott ein. Solche Texte werden falsch gehört, wenn sie als erfahrungsunabhängige, immer gültige Aussagen verstanden werden. Sie reden nicht von außen und neutral über Gott, sondern aus der Perspektive einer dramatischen Beziehung. Die Entdramatisierung unserer Gottesbeziehung ist daher das größte Hindernis für die Wahrnehmung dieser biblischen Geschichten. Alles biblische Reden von Gott geschieht in diesem Horizont einer lebendigen Beziehung.

Wohin können uns solche Geschichten führen? Sie wollen nicht als versteckte Aufforderung zur Nachahmung verstanden werden. In der gesamten über 2000jährigen Auslegungstradition des Judentums ist noch nie jemand auf den Gedanken gekommen, das Liebste, was er hat, Gott zu opfern, um ihm zu gefallen. Diese düstere Auslegung von „Opfer“ ist biblisch indiskutabel. Die Geschichte will nicht „nachgespielt“ werden, aus welchen Motiven auch immer, aber sie kann helfen, die eigenen Erfahrungen im Nachhinein zu entschlüsseln und auf Gott hin zu öffnen: So fremd kann Gott werden, dass alles, was bisher galt, wie durchgestrichen erscheint. Von Abraham und seiner Frau Sara wird immer wieder erzählt, wie sie lernen müssen, dass Gott sich nicht ihren Vorgaben anpasst. Ihr ganzes Leben steht unter der unglaublichen Verheißung, trotz eigener Unfruchtbarkeit und trotz des hohen

Alters zu einem großen Volk zu werden. Abraham und Sara ersinnen immer neue Wege, wie das endlich Wirklichkeit werden könnte. Immer wieder werden ihre Wege durchkreuzt, ohne dass Gott etwas von seiner Verheißung zurücknimmt. Als sich schließlich mit der Geburt Isaaks die Realisierung der Verheißung anbahnt, wird plötzlich von Gott selbst alles wieder aufs Spiel gesetzt.

Noch einmal: Wohin führt eine solche Erzählung? – Sie entzieht Gott dem menschlichen Kalkül. Gott passt nicht in die Schemata von Gewinn und Verlust, Optimismus und Pessimismus, Hoffnung und Angst u. ä. Das ist ein harter Satz. Aber ich habe das Gefühl, die biblischen Geschichten wie die angesprochene von Abraham und Sara wollen über eine bestimmte Stufe hinausführen, über die Frage nämlich: Was habe ich davon, an Gott zu glauben? Sie betreiben auf ihre Art Religionskritik, indem sie eine Kosten-Nutzenrechnung ad absurdum führen. Vor Gott gilt anderes. Diese veränderte Sichtweise lässt sich leichter in solchen Geschichten als in Begriffen vermitteln. Deshalb wird in der Bibel soviel erzählt oder gebetet. Die Möglichkeiten dieser Sprechweisen reichen offensichtlich – wenn es um Gott geht – weiter als Begriffe und Argumente.

## Schluss

Eines der großen Probleme des neuzeitlichen Umgangs mit den biblischen Überlieferungen ist das Konkurrenzmodell: Nach modernem Verständnis stehen Gott und Mensch in Konkurrenz zueinander. Entweder ist der Mensch groß oder Gott. Entweder hat Gott Macht oder der Mensch. Also muss ich den Menschen kleinreden, um Gott groß zu machen. Oder Gott muss entmachtet, am besten sogar abgeschafft werden, damit der Mensch sich entfalten kann.

Die Bibel weiß dagegen vom Schöpfungsbericht von der grundlos zuvorkommenden Art Gottes. „Euer Vater im Himmel weiß, was ihr braucht...“ (vgl. Mt 6,32). Diese Aussage der Bergpredigt formuliert ein gesamtbibli-

ches Prinzip. Der Satz relativiert den „Kapitalismus im Kopf“: die Logik der Begehrens, die Logik der Selbstbehauptung durch Machtansammlung, die Logik der Ab- und Ausgrenzung und der Konkurrenz. Das kritische Potential der biblischen Konzeption liegt auf der Hand.

In diesem Prinzip der Bibel liegt aber nicht nur eine Umkehrung des gängigen Welt-, sondern auch eines verbreiteten Gottesbildes: Auf diesen Gott trifft das Attribut der Stärke oder gar der Allmacht im landläufigen Sinne nicht mehr ohne weiteres zu, so wenig, wie Allmacht etwas zu suchen hat, wo es um Liebe geht. Nirgends habe ich dies schöner ausgedrückt gefunden als in einem kleinen Gedicht von Bertolt Brecht:

### *Schwächen*

Du hattest keine.  
Ich hatte eine:  
Ich liebte.

### **Anmerkung:**

<sup>1</sup> Anm.: Vortrag im Rahmen der kirchlichen EXPO-Veranstaltungen am 12. Juli 2000 in St. Jakobi/Hildesheim. – Ich widme diesen Beitrag Herrn Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier zu seiner bevorstehenden Emeritierung am Institut für Kath. Theologie/Universität Osnabrück.

Thomas Kroll

# Um Gottes willen über Filme reden!

## Ermutigung zum Einsatz bewegter Bilder in Religionsunterricht und theologischer Erwachsenenbildung, in Pastoral und Liturgie (Teil 3)

Gute Filme erzählen ihre Geschichten so, dass sich eine Handlung auf der Leinwand in ein erlebtes Drama der Zuschauer umwandeln lässt. Im Kino wollen Menschen den Leinwandhelden nicht nur zusehen. Über deren Taten und Leiden wollen sie den Wendungen ihres eigenen Lebens näherkommen.<sup>1</sup>

Auch Wim Wenders' Film *Paris, Texas* lädt zu derartigen Wahrnehmungen und Prozessen ein. Der hochgelobte Film zeigt die sukzessive Rückkehr des Helden aus dem „Wilden Westen“ in die Zivilisation und zu sich selbst. Nach und nach erfährt man mehr über ihn – zunächst durch seinen Bruder Walt, der den anfangs Sprachlosen nach Los Angeles holt, dann durch alte Familienfotos und einen Ferienfilm. Neben Walt und Travis sind deren Frauen zu sehen, Anne und Jane, sowie Hunter, Travis' Sohn. Schließlich ist da noch ein Polaroidbild, das Travis mit sich trägt. Das abgegriffene Foto zeigt ein Stück verwildertes Land, Paris in Texas. „Paris“ ist auch das Wort, mit dem Travis sein langes Schweigen bricht.

Bilder und Spiegel spielen eine große Rolle in Wenders' Meisterwerk. Dreimal sieht sich Travis in einem Spiegel; seine Reaktionen sind jeweils unterschiedlich. Als weitere (Wider-)Spiegelungen erweisen sich (Stadt-)Landschaften und die wachsende Kommunikation zwischen Travis und den Menschen um ihn herum. Fritz Tillmans entfaltet gar

die These: „Die Spiegelung der Umgebung, der Dinge und (vor allem) der anderen Menschen, diese Spiegelung, oft negativ oder schwankend, hält die Spannung des Films aufrecht und konzentriert unsere Augen (und Ohren) auf einen zentralen Punkt: Travis, als mögliche Spiegelung unserer eigenen Existenz.“<sup>2</sup>

*Paris, Texas* ist ein Bilder-Film. Er ist nicht nur in Bildern inszeniert, die ihn weltberühmt gemacht haben. *Paris, Texas* „handelt von Bildern: [insbesondere] von Bildern, die Männer sich von Frauen machen.“<sup>3</sup> (St. Kolditz) Zwei Beispiele: Lange klammert sich Travis an sein Foto von Paris in Texas. Die Aufnahme zeigt nichts, nichts als wüstes Land. In Travis' Augen hingegen repräsentiert das Polaroidbild Ursprung und Ziel. Er sei in Paris, Texas von seinen Eltern gezeugt worden, bekundet Travis; daher habe er das Stückchen Land gekauft, deshalb trage er das Foto mit sich herum. Darüber hinaus gibt das Foto dem Wunschenken des Protagonisten einen sichtbaren Ausdruck: „Auf dem Stück wertlosen Land, das er ... gekauft hat, will er seine [zerstörte, von ihm im Stich gelassene] Familie wieder zusammenfügen.“<sup>4</sup> Erneut will Travis ein Bild, will er seine Vorstellung durchsetzen. Wieder läuft er Gefahr, dabei die Realität aus den Augen zu verlieren.

Im Zuge seiner Rückkehr durchschaut Travis mehr und mehr die Projektionen und die Sucht seines Vaters. In dessen Augen wurde Travis' Mutter nur noch als imaginäre Widerspiegelung fremder Bedürfnisse und Träume, als Hure wahrgenommen: Er „hat was anderes in ihr sehen wollen. Das war wie eine Krankheit... Er hatte diese Vorstellung von ihr. Er sah sie an, aber hat sie nicht gesehen. Er sah eine andere. Und er erzählte überall, sie wäre aus Paris. Das fand er witzig. Aber er erzählte es immer und immer wieder, bis es am Ende kein Witz mehr war. Er fing an, es zu glauben, und dann kam er nicht mehr davon ab.“ In diesem Spiegel erkennt Travis schließlich sich selbst – und seine Schuld! Indem er seinen Projektionen folgte, verlor er den Kontakt zu seiner großen Liebe, zu seiner Frau Jane, zerstörte

er seine Familie und sich selbst. Eben das, vermutet Peter Buchka, hat Travis – noch unbewusst – „den Atem verschlagen, ihn als Stummen vier Jahre im Nirgendwo herumirren lassen.“<sup>5</sup>

*Paris, Texas* lädt ein zur Meditation über die „unzeigbaren Bilder, die sich Menschen voneinander machen“<sup>6</sup>, zur Reflexion der Begegnungen von Männern und Frauen – vor der Folie all der Bilder, die Medien und Erziehung vermitteln, die Träume und Erfahrungen entfalten. Es mag verwundern, zugleich auch konsequent erscheinen, dass Wenders das Finale seines geradlinigen Films in einer Peepshow inszeniert. Dem Regisseur geht es dabei nicht um vordergründige moralische Appelle. Wenders, von jeher mehr an Bildern als an Geschichten interessiert, nutzt das Ambiente vielmehr für visuelle Botschaften, wobei „die Kamera immer neue Standpunkte findet, um immer neue Nuancen zu betonen“<sup>7</sup>. (N. Grob) In Wenders' Augen ist die Peepshowkabine ein exemplarischer Ort, wo Worte gewechselt, aber keine Blicke getauscht werden können.<sup>8</sup> Ein halbdunkler Raum, wo Männer Frauen „treffen“ – und doch bei sich bleiben, getrennt durch eine einseitig verspiegelte Glasscheibe. An diesem Ort der Isolation, der gesteigerten Projektionen und der ritualisierten Phantasien, in diesem Raum einseitiger Seh(n)süchte situiert Wenders den dramaturgischen Höhepunkt von *Paris, Texas*. Kein Endkampf wie etwa in *König der Löwen* (USA 1993), keine Konfliktlösung auf Kosten eines Sündenbocks wie z. B. in *Der Club der toten Dichter* (USA 1988) – nur zwei lange Monologe, zunächst von Travis, dann von Jane. Hinzu kommen (Spiegel-)Bilder, die „eine eigene Sprache sprechen“ und auf ihre spezifische Weise zum Ausdruck bringen, was Travis und Jane verbindet – und trennt.

Auf der einen Seite der Glasscheibe steht Jane. Sie sieht ihr Gegenüber nicht. Sie hört nur, was Travis erzählt. Zunehmend wird ihr klar, wer „unsichtbar“ vor ihr sitzt. Nach und nach erkennt sie, dass sie in dessen Geschichte verstrickt, dass sie ein Teil davon war und ist. Auf der anderen Seite der Glasscheibe sitzt Travis. Anfangs blickt er noch

durch das Glas, das zwischenzeitlich für ihn zum Spiegel wird. Eine Zeitlang verschmelzen im Spiegel die Gesichter von Travis und Jane miteinander – „eine kurze Utopie, als könnte alles wieder gut werden“<sup>9</sup>. (N. Grob) Dann kehrt Travis seiner Frau den Rücken zu. Keine Geste der Verachtung, vielmehr Ausdruck von Achtsamkeit und Respekt. Travis verweigert den Blick auf Jane. Während er von der Katastrophe ihrer Ehe spricht, spricht er in jenes Dunkel hinein, das diese Beziehung einstweilen noch umfängt. Indem er sich von Jane wendet, trägt er ihre Blindheit mit. „Kurz darauf wiederholt sie seine Geste, ohne von ihm zu wissen. So wenden die beiden sich einander zu, indem sie sich abwenden.“<sup>10</sup>

Travis hat die Einsicht gewonnen, auch davon erzählt er, dass es gerade die Bilder, die inneren Bilder, seine Phantasien und Projektionen waren, die ein glückliches Zusammensein mit Jane auf Dauer erschwerten und verunmöglichten. „Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“<sup>11</sup> Max Frischs bekannte Sentenz könnte für Travis' Erkenntnis ebenso Pate gestanden haben wie Bertold Brechts berühmte Geschichte „Wenn Herr K. einen Menschen liebte“.<sup>12</sup>

Es lohnt, Wenders' sanft-elegischen Film mit den Augen zu genießen und sich anschließend im gemeinsamen Gespräch auf der Zunge zergehen zu lassen.<sup>13</sup> Das kann im Rahmen von FilmExerzitien geschehen, bei Kursen für Begleiter und Begleiterinnen von Trauerprozessen<sup>14</sup> oder im Verlaufe eines Wochenendseminars für Männer und Frauen, deren Ehen gescheitert sind und die nach Möglichkeiten des Verstehens, der Verarbeitung und der Versöhnung suchen.<sup>15</sup>

Wem die Spielzeit von immerhin 145 Minuten zu lang, wer den Film im Religionsunterricht einsetzen und mit Zitaten aus Frischs Tagebuch – „Du sollst dir kein Bildnis machen ...“<sup>16</sup> – oder mit Brechts kurzem Text konfrontieren möchte, dem sei empfohlen, lediglich das Finale des Films vorzuführen.<sup>17</sup> In einer kurzen Einführung kann man die Leitfrage „Wer ist Travis?“ stellen und einige der Mosaiksteine referieren, die

der Film in den ersten fast zwei Stunden vor Augen führt. Alles weitere überlässt man den letzten fünf-undzwanzig Minuten von *Paris, Texas* – und dem anschließenden, strukturierten Gespräch.

### 2.3 *Impressionen von der Last der Schuld und von Wegen zu versöhntem Leben*

*Paris, Texas* zeigt den Weg eines Mannes, der erkennt und akzeptiert, „dass er nicht nur nach einem anderen Leben zu suchen hat, sondern dass er eine alte Schuld in sich trägt und deshalb alles tun muss, um diese Schuld zu tilgen. So ändert er sich für seinen Sohn und seine Frau, um danach wieder derselbe sein zu können.“<sup>18</sup> (N. Grob) Am Schluss, in der Peepshow geht Travis auf das „Bekennnis“ seiner Frau nicht mehr ein. Er geht davon. Von ferne beobachtet er, wie Mutter und Sohn zueinander finden. Dann verschwindet Travis mit seinem Auto in der Dunkelheit.

Wenders' Film bleibt offen, gaukelt nicht vor, dass schließlich alle Konflikte, alle Fragen gelöst sind. Die Bilder in der Peepshowkabine vermitteln eindrücklich, dass Schuld die Abwendung vom Anderen beinhaltet, was beide schmerzt. Die Unmittelbarkeit der Nähe ist gestört, verunmöglicht. Manchmal wird eine solche Distanz, wird der Abstand noch von liebender Nähe umfassen. *Paris, Texas* hingegen verdeutlicht, dass Schuld so gravierend sein kann, dass selbst diese Nähe zerstört wird. Dann geschieht Distanz nicht mehr in der Nähe, sondern hebt diese auf. Liegt der „Heldenmut“ von Travis vielleicht auch darin, sich diesem Faktum zu stellen, der Einsamkeit, der Leere, der Ungewissheit, der dunklen Nacht?

Ein anderes Modell des Umgangs mit Schuld und möglicher Versöhnung findet man in Roland Joffés Film *Mission* (England 1986).<sup>19</sup> *Mission* ist „eine filmisch gelungene, zeitlos gültige Parabel über Schuld und Sühne, Opfer und Erlösung.“<sup>20</sup> (K.-E. Hagmann). Der Historienfilm gewann 1986 – wie schon zwei Jahre zuvor *Paris, Texas* – die

Goldene Palme von Cannes. Kurzum: *Mission* kann nicht nur vor den Augen von Cineasten (und in Konkurrenz mit anderen Filmen) bestehen; auch Theologen bietet der gut zweistündige Film gehaltvolle Bilder und zahlreiche thematische Anstöße. Hinzu kommt: Bei aller Kirchlichkeit des Sujets erwies sich *Mission* als ebenso spannend wie publikumswirksam.

Roland Joffés Film zeigt das Schicksal „einer 1750 von Jesuiten im südamerikanischen Urwald errichteten Missionsstation vor dem Hintergrund politischer Machtkämpfe und der taktischen Position eines von Rom entsandten Kardinals.“<sup>21</sup> Langsam und in epischer Breite entwickelt der Film ein Drama, „das deutlich ethische Ansprüche formuliert und seine filmischen Mittel auf bemerkenswerte Weise beherrscht.“<sup>22</sup> Die Stellungnahme der katholischen Filmkommission endet lapidar: „Erstaunlich differenziert in der Darstellung des inneren Konfliktes.“<sup>23</sup>

*Mission* lässt sich sowohl in Universitätsseminaren als auch im Religionsunterricht einsetzen – etwa bei der Bearbeitung gewisser kirchengeschichtlicher Themen oder als Einstieg in das Lernfeld „Mission – Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis“. Reizvoll ist ferner, *Mission* einer Lektüre aus befreiungstheologischer Perspektive zu unterwerfen und den Film im Hinblick auf den Problemkreis „Inkulturation des Christentums“ zu studieren. Vorstellbar ist zudem, eine gut zehnminütige Sequenz aus *Mission* im Rahmen eines Versöhnungsgottesdienstes der versammelten Gemeinde vor Augen zu führen. Zugegeben: Das ist ungewöhnlich, dennoch oder gerade deshalb sei dies hier exemplarisch und im Ansatz dargelegt. Plastiken und Bilder, Musik und literarische Texte werden zuhauf in gottesdienstliche Feiern miteinbezogen. Warum nicht mit Hilfe der „siebten Kunst“ Gott loben, Gläubige zu Andacht und Gebet führen? Weshalb nicht die spirituelle Kraft ausgewählter Sequenzen, warum nicht die mystagogische Wirksamkeit von Filmbildern im Rahmen von Gottesdiensten nutzen?

Für ein solches Unterfangen bietet sich die dunklere Jahreszeit geradezu an. Dann muss der Kirchenraum abends nicht gesondert verdunkelt werden. Leinwand und technische Geräte sind im Vorfeld aufzubauen und zu gegebener Zeit an den dafür vorgesehenen Platz zu schieben.<sup>24</sup> Im Gotteshaus gelten dieselben Regeln wie im Kino: Die Technik ist vorab zu erproben. Nur eine reibungslose und dem ungewohnten Rahmen angemessene Vorführpraxis ermöglicht, dass man sich den Bildern und Tönen ungestört zuwenden, dass das Exerzitium des Sehens und Hörens gelingen kann.<sup>25</sup>

Es ist noch keine halbe Stunde vergangen, da findet man in *Mission* zwei Sequenzen von insgesamt dreizehn Minuten Länge. Die erste dauert drei Minuten; zunächst ist die Ankunft eines Jesuitenpaters in einer Stadt zu sehen, dann dessen Begegnung mit einem Mann namens Rodrigo Mendoza. Die folgende, fast zehnminütige Sequenz kommt nahezu ohne Worte aus; sie zeigt, wie Pater Gabriel gemeinsam mit Mendoza und einigen Patres ins Missionsgebiet, zu den Indianern heimkehrt. Gerade der längere Filmausschnitt empfiehlt sich für den Einsatz in Gottesdiensten, da er auf die Kraft der Bilder vertraut. (Auch die in Kirchengebäuden oft anzutreffenden akustischen Probleme können so umgangen werden!) Eine Einführung, etwas länger als üblich, macht die Gottesdienstgemeinde mit den Inhalten des dreiminütigen Dialogs vertraut, der im folgenden fast vollständig zitiert wird. Sodann übernehmen die bewegten und bewegenden Bilder der längeren Sequenz die Regie.

Zunächst sieht man die Begegnung zweier Männer. Man muss wissen: Die beiden kennen sich – flüchtig. Im Urwald standen sie einander kurz gegenüber, der eine als Freund, der andere als Feind der Indianer. Nun treffen beide in einem Kloster erneut aufeinander, in einem Raum, der eher einer Kerkerzelle ähnelt denn einer Klosterkammer.

Da ist zum einen Pater Gabriel. Der Jesuit ist aus der Missionsstation oberhalb der Wasserfälle in die Stadt zurückgekehrt. Er kann von ersten, kleinen Erfolgen bei der

Mission der Indianer berichten. Da ist zum anderen Rodrigo Mendoza. Mendoza ist Söldner und hat Indianer gejagt. Auch aus dem Missionsgebiet von Pater Gabriel hat er bereits Gefangene in die Stadt gebracht. Mehr noch: Vor einem halben Jahr hat Rodrigo Mendoza aus Eifersucht seinen Bruder getötet – im ungleichen Duell. Seitdem, so hat es den Anschein, will er vom Leben, von der Welt nichts mehr wissen und fristet sein Dasein „in Schmerz, Schuldgeföhle[n] und Selbstmitleid.“<sup>26</sup> (K.-E. Hagmann)

Die ersten Worte des Paters machen zunächst klar: Rodrigo hat seinen Bruder getötet, ist aber dem Gesetz nach nicht schuldig. Dann fragt Pater Gabriel: „Bereust du es?“ Mendoza starrt weiter vor sich hin. Eine minimale Kopfbewegung: „Geh, Priester!“ Pater Gabriel bleibt. „Vielleicht wünschst Du, ich wäre Dein Scharfrichter. Möglicherweise wäre das einfacher.“ Darauf Mendoza: „Lass mich allein! Du weißt, was ich bin.“ „Ja, Du bist ein Söldner“, entgegnet der Jesuit, „ein Sklavenhändler und ein Brudermörder, ich weiß. Du hast ihn geliebt, obwohl du eine merkwürdige Art gewählt hast, es ihm zu zeigen.“ Diese Worte bringen Leben in Mendoza. Der springt auf, geht dem Pater buchstäblich an den Kragen und drückt ihn an die gegenüberliegende Wand. „Du lachst über mich? Du lachst über mich?“ (Wer *Mission* von Anfang an sieht, ist gewarnt: Keine fünf Filmminuten zuvor hatte Mendoza diese Worte einem Passanten entgegengeschleudert und kurz darauf im Affekt seinen Bruder getötet.)

Pater Gabriel entgegnet: „Ich lache über dich, denn was ich sehe, ist lächerlich. Ich sehe einen Mann, der wegläuft, der sich vor der Welt versteckt. Ich sehe einen Feigling. Weiter so, weiter so!“ Mendoza schüttelt den Gottesmann noch ein wenig und schickt sich dann an, wieder den Platz auf seiner Pritsche einzunehmen. „So ist das also“, hakt der Pater nach, „das ist, was Du unter Weitermachen verstehst.“ Rodrigo Mendoza: „Da gibt es nichts mehr.“ – „Es gibt das Leben.“ – „Es gibt kein Leben.“ – „Es gibt eine Lösung, Mendoza.“ – „Für mich gibt es keine Erlösung.“ – „Gott gab uns die Last der Freiheit.“

Du hast ein Verbrechen gewählt. Hab nun den Mut, Deine Buße zu wählen. Wagst du es, das zu tun?“ – „Keine Buße ist hart genug für mich.“ Pater Gabriel bleibt hartnäckig: „Du musst es versuchen.“ – „Muss ich es? Kannst Du mich scheitern sehen?“ Ein Musikakkord verdoppelt die Frage und wirkt wie die Besiegelung eines Paktes. Nochmals zwei Großaufnahmen – zuerst das Gesicht von Pater Gabriel, dann das Antlitz von Mendoza.

Der Dialog der beiden Männer markiert das, was man im Jargon von Drehbuchautoren *Plot Point* nennt. Exakt dreißig Minuten sind vergangen. Die Geschichte nimmt „eine Wendung, die für den ganzen darauffolgenden Akt bestimmend ist.“<sup>27</sup> (P. Hant) Von diesem wichtigen Punkt an, der das markiert, was der biblische Begriff „Metanoia“<sup>28</sup> meint, sind Pater Gabriel und Mendoza bis zum Finale des Films buchstäblich auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden.

Eine langsame Überblendung leitet die folgende, zehnminütige Filmsequenz ein. Sie zeigt den langen Weg der Patres und Rodrigo Mendozas hinauf zum Wohngebiet der Indianer. Die Fußreise ist mühevoll und gefährlich. Nicht genug: Mendoza schleppt ein großes Netz hinter sich her. Zwei dicke Stricke verbinden den Oberkörper des ehemaligen Sklavenjägers mit der schweren Last. Manchmal sieht man durch die groben Maschen des Netzes einen Degen, eine Rüstung und weitere Utensilien. Mendoza müht sich, zieht und zerrt. Meter um Meter schleppt er sich und seine Last voran, sei es auf glitschigem Lehm Boden, sei es über nasse, spitze Felsen. Einer der Begleiter, Pater John, hält es irgendwann nicht mehr aus. Er greift zur Machete. Wortlos, ohne zu fragen, durchtrennt er die Stricke und stößt die Last talwärts. Doch Rodrigo Mendoza geht zurück. Er wirft seinem vermeintlichen Helfer einige Blicke zu, verknüpft die Enden der Stricke und macht sich wieder auf den Weg.

Unterhalb der grandiosen Wasserfälle von Iguazu macht die Gruppe nochmals Rast. Die tosenden Wassermassen „bilden die Trennlinie zwischen Zivilisation und unbehelligter Natur.“<sup>29</sup> Für Mendoza werden sie

zum *point of no return*. Die Jesuiten gehen voran. Langsam, immer am Rande des Abgrunds und des Scheiterns folgt und zieht Mendoza nach. Schließlich wird das Hochplateau erreicht. Indianer kommen ins Bild. Sie sehen die Patres und gehen ihnen freudig entgegen. Dann entdecken sie Mendoza, der schlammbeschmiert auf sie zukommt, seine Waffen im Schlepptau. Furcht und Gespanntheit auf den Gesichtern – auch bei den Jesuiten. Abwarten. Einer der Indianer nimmt ein Messer, läuft auf Mendoza zu. Er stellt sich neben den Erschöpften, ist bereit zu töten. Mendoza, das Messer an der Kehle, rührt sich nicht. Der Indianer zögert – sein Häuptling ruft ihm etwas zu – und schneidet Mendoza los. Das große Netz stößt er hinab in den Fluss. Mendoza bricht in Tränen aus...

Es ist ratsam, an dieser Stelle den Strom der Geschichte zu verlassen. Stille hilft, die Bilder zu verarbeiten. Denkbar, dass nach einiger Zeit die Orgel das Hauptthema aus Ennio Morricones Filmmusik intoniert und den Film nochmals präsent macht. Eine Ansprache kann Anstöße geben, Eindrücke und Gefühle zu ordnen, Filmbilder und persönliche Erfahrungen miteinander zu verknüpfen. Sie mag überdies anregen, das Gesehene vor dem Horizont der christlichen Tradition zu betrachten.

Zunächst sind die unterschiedlichen Erlebnisweisen der Versammelten anzusprechen. Die ruhigen Bilder, Mendozas Mühsal, die „endlose Schlepperei“ – hat man das gut aushalten können oder gab es Regungen, wie Pater John den Prozess verkürzen zu wollen? Erleichterung, als das Tau durchschnitten? Ernüchterung, als Mendoza sein Paket erneut schnürt? Angst vor dem Scheitern, vor der Rache der Indianer? Die letzten Bilder, die endgültige Befreiung von der Last – Gefühle des Glücks, der Erlösung, Ausdruck einer Sehnsucht? Unglaublich, unglauwbüdig – Befremden und Ärger ob der märchenhaften Szenerie?

Dann wird man dem nachgehen, was Mendozas Bußgang mit Erfahrungen der Gemeindeglieder verbindet. Dem einen oder der anderen mag das Gefühl vertraut sein,

etwas mit sich herumzutragen, das man (zunächst) nicht los wird, das man nicht ändern, wobei einem keiner helfen kann. Arbeitsprojekte, die belasten; Beziehungen, die zur Last werden. Vielerlei kann an die Stelle von Mendozas Netz treten – auch Schuldgefühle und Schuld. Was letztere anbelangt, so der christliche Glaube, ist Vergebung möglich, weder Heil noch Ganzheit, aber versöhntes Leben.<sup>30</sup> „Beim Herrn ist Barmherzigkeit und reiche Erlösung“<sup>31</sup>, erinnert ein Kehrvers in der Vesper der österlichen Bußzeit. Weiter ist kritisch zu fragen: Zeigt Mendozas riskantes Unternehmen exemplarisch, was im Blick auf Mitmenschen Aufgabe und Ziel kreativer Schuldverarbeitung sein sollte? Verdeutlicht Mendozas Wallfahrt gar die Situation jedes Menschen vor Gott? „Herr, wir kommen schuldbeladen vor dein heiliges Angesicht“<sup>32</sup>, heißt es in einem alten Kirchenlied. Erlaubt sei auch die Frage: Inwieweit trifft Mendozas Einstellung, seine Form der Sühne das Lebensgefühl der Menschen heute, der anwesenden Gemeindeglieder?

Schließlich könnte der Versuch unternommen werden, die implizite Theologie der Bilderfolge herauszustreichen und mit anderen (bibel-)theologischen Konzepten zu konfrontieren. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er lebt! Es scheint, als veranschauliche die ruhige und lange Sequenz aus *Mission* diese Einsicht, als belebe und reinszeniere sie diese Erfahrung. Auf jeden Fall ermöglichen die Bilder einen Zugang zur biblischen Sentenz: „So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, ich habe kein Gefallen am Tod des Schuldigen, sondern daran, dass er auf seinem Weg umkehrt und am Leben bleibt“ (Ez 33,11)<sup>33</sup>. Zu bedenken und zu vertiefen ist ferner: Die Indianer durchbrechen den Kreislauf der Gewalt. Daher erscheint das Ende der Sequenz so ungewöhnlich, so unglaublich, so tröstlich. Darf man ergänzen: so christlich?<sup>34</sup>

*Mission* führt einen Weg vor Augen, der zu versöhntem Leben führen mag. Eindrücklich wird gezeigt, wie Versöhnung möglich wird. Sie ist mühsam erarbeitet und wird geschenkt.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Vgl. Blothner, D.: Erlebniswelt Kino. Über die unbewusste Wirkung des Films. Bergisch Gladbach 1999, 144. Für Blothner ist die Wirkung von Filmen vielschichtiger, als es das Konzept der Identifikation mit dem Helden zu fassen vermag. „Die Vorstellung, der Zuschauer identifiziere sich mit dem Helden der Geschichte, greift zu kurz. Schon bevor der Film beginnt, steht ein komplexer Seelenbetrieb bereit, um mit den ersten Bildern etwas anzufangen. Mit allem, was er sehen und hören lässt, hält der Film diesen unbewussten Betrieb in Gang. Im Protagonisten der Geschichte finden die Zuschauer nur einen anschaulichen Anhalt für Regungen, die in ihnen auf Ausdruck drängen.“ Ebd. 53.
- <sup>2</sup> Tillmans, F.: Die Spiegelmetapher in *Paris, Texas*, in: Kuhn, M. / Hahn, J.G. / Hoekstra, H. (Hg.): Hinter den Augen ein eigenes Bild. Film und Spiritualität. Zürich 1991, 247–292; hier: 271. Zum einen unterzieht der holländische Systematiker Wenders' Film einer theologischen Deutung; zum anderen legt er ihn vor dem Horizont der christlichen Spiritualitätsgeschichte aus.
- <sup>3</sup> Kolditz, St.: Kommentierte Filmografie, in: Jansen, P.W. / Schütte, W. (Hg.): Wim Wenders. [Reihe Film, Band 44] München-Wien 1992, 103–314; hier: 248. Der Autor bemerkt zudem: *Paris, Texas* „mag ein Film über Bilder sein, die Männer haben; aber am Ende erweist er sich als nichts anderes als das Bild eines Mannes. Der Film beginnt mit einem Mann, der aus dem Nichts erscheint und am Ende wieder ins Nichts verschwindet, wie schon frühere Helden bei Wenders“. Ebd. 255.
- <sup>4</sup> Ebd. 254.
- <sup>5</sup> Buchka, P.: Augen kann man nicht kaufen. Wim Wenders und seine Filme. [Fischer Cinema, Band 4457] Frankfurt/M. 1985, 183.
- <sup>6</sup> Ebd. 185.
- <sup>7</sup> Grob, N.: Wenders. [Edition Filme, Band 7] Berlin 1991, 250.
- <sup>8</sup> Wenders inszeniert die Begegnung von Travis und Jane „wie eine Beichte. Der Einwegspiegel der Peepshowkabine funktioniert dabei wie das Gitter eines Beichtstuhls.“ Buchka, P.: Augen, 185.
- <sup>9</sup> Grob, N.: Wenders, 250.
- <sup>10</sup> Ebd. 250.
- <sup>11</sup> Frisch, M.: Tagebuch 1946–1949, Frankfurt/M. 1985, 28.
- <sup>12</sup> „Was tun Sie?, wurde Herr K. gefragt, ‚wenn Sie einen Menschen lieben?‘ ‚Ich mache einen Entwurf von ihm‘, sagte Herr K., ‚und Sorge, dass er ihm ähnlich wird.‘ ‚Wer? Der Entwurf?‘ ‚Nein‘, sagte Herr K., ‚Der Mensch.‘“ Brecht, B.: Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt/M. 1975, 33.

- <sup>13</sup> Zu entleihen ist eine Videocassette in der Medienzentrale des Erzbistums Köln unter der Signatur V 507. Darüber hinaus findet sich das Video im Repertoire zahlreicher Videotheken.
- <sup>14</sup> *Paris, Texas* lässt einen psychischen Prozess miterleben, der als „Trauerarbeit“ bezeichnet wird. Die dargestellte Phase aus Travis' Lebenslauf zeigt den „fließenden Übergang von archäologisch und imaginär bestimmten Vorstellungen zur Akzeptanz der Wirklichkeit und der damit verbundenen Resozialisierung und Verantwortung.“ Tillmans, F.: Spiegelmetapher, 271.
- <sup>15</sup> Für Norbert Grob ist *Paris, Texas* eine „filmische Phantasie über die Schwierigkeit, miteinander in Liebe auszukommen. ... Eine Reflexion über das Leben, den Schmerz und die Lust, über Gefühle und wie sie entstehen und verschwinden, über eine Vergangenheit, die bedrückt, und eine Zukunft, die zerfranst, über mögliche Hinwendung und endgültige Abkehr.“ Grob, N.: Wenders, 249.
- <sup>16</sup> Eine Zusammenstellung der relevanten Textpassagen bietet Trutwin, W.: Forum Religion 2: Lasst uns den Menschen machen. Düsseldorf 1983, 117. In der Taschenbuchausgabe von Frischs Tagebuch 1946–1949 findet man die Zitate auf den Seiten 27f und 32.
- <sup>17</sup> Man findet einen guten Einstieg, wenn man den Videofilm ab Erscheinen des Verleiheremblems (Atlas-Film) um 1h 53'50" vorspult. Dann sieht man noch Hunter im Hotel, der die letzten Worte seines Vaters von einem Cassettenrecorder abhört: „Ich liebe dich mehr als mein Leben.“
- <sup>18</sup> Grob, N.: Wenders, 248.
- <sup>19</sup> Eine Videokopie findet man in allen halbwegs gut sortierten Videotheken. Man kann MISSION auch entleihen unter den hier angegebenen Archivnummern der Diözesanmedienstellen resp. Medienzentralen der (Erz-)Bistümer Hamburg [V 0902 (Kiel)], Köln [V 906] und Osnabrück [VHS 944].
- <sup>20</sup> Hagmann, K.-E.: Machtpolitik im Paradies. „Mission“ von Roland Joffé (1986), in: Hasenberg, P. / Luley, W. / Martig, Ch. (Hg.): Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte, Köln-Mainz 1995, 163–166; hier: 166.
- <sup>21</sup> Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 2400 Kinofilmen, erarbeitet von F. Geller u. a., Köln <sup>3</sup>1999, 352. Ein Insert zu Beginn des Films erinnert an die Prämierung beim renommierten Filmfestival. Das unmittelbar folgende gibt zu verstehen, dass sich der Film auf wahre historische Ereignisse bezieht. „Sie haben sich im Jahre 1750 im Grenzland von Argentinien, Paraguay und Brasilien zugezogen.“ Hintergrund des (kirchen-)politischen Dramas im Gewand eines spannenden Abenteuerfilms ist die Neuordnung des südamerikanischen Kontinents in der Mitte des 18. Jahrhunderts. Spanische und portugiesische Kolonialherren ziehen die Grenzen neu. Letztere dulden den Handel mit Sklaven, was zu erheblichen Konflikten und zu Massakern an Indios führt, letztlich auch zur Vertreibung der Jesuiten aus Lateinamerika.
- <sup>22</sup> Ebd. 352.
- <sup>23</sup> Ebd. 352.
- <sup>24</sup> Nicht immer hat man – wie etwa in der Kölner Kunststation St. Peter – die Möglichkeit, eine Leinwand von der Decke herabzulassen.
- <sup>25</sup> Hall beeinträchtigt oder verunmöglicht in vielen Kirchen die Projektion von Filmen, genauer: die Wiedergabe der Worte. Man kann das Problem umgehen, indem man Kurzfilme oder Filmsequenzen auswählt, die (nahezu) ohne Worte auskommen. Desweiteren bieten sich Stummfilme (mit Orgelbegleitung) an oder „Musikfilme“ wie etwa „*Es wäre gut, dass ein Mensch würde umbracht für das Volk*“ (Deutschland 1991), Hugo Niebelings filmische Umsetzung der Johannespassion von Johann Sebastian Bach.
- <sup>26</sup> Hagmann, K.-E.: Machtpolitik, 164.
- <sup>27</sup> Hant, P.: Das Drehbuch. Praktische Filmdramaturgie. Waldeck 1992, 90.
- <sup>28</sup> Vgl. Schnackenburg, R.: Art. Metanoia, in: Rahner, K. (Hg.): Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 5. Freiburg i. Br. 1973, 60–63; hier: 60.
- <sup>29</sup> Hagmann, K.-E.: Machtpolitik, 165f. Für Hagmann sind die Wasserfälle von Iguazu „sowohl das optische als auch das symbolische Zentrum des Films, berührend schön und von ungebrochener Wildheit.“ Ebd. 165.
- <sup>30</sup> Zu diesem Komplex vgl. Funke, D.: Das Schuldilemma. Wege zu einem versöhnten Leben. Göttingen 2000, 210 ff.
- <sup>31</sup> Vgl. Gotteslob 191,1.
- <sup>32</sup> „Herr, wir kommen schuldbeladen vor dein heiliges Angesicht; öffne uns den Schatz der Gnaden, geh mit uns nicht ins Gericht! Zu den Stufen deines Thrones legen wir all unsre Schuld, am Altare deines Sohnes flehen wir um Gnad und Huld.“ Das Lied findet sich in manchen Anhängen zum Gotteslob, z. B. im Anhang für das Erzbistum Paderborn (839). Die erste Strophe ist auch im Diözesananhang für das Erzbistum Köln (900) vermerkt.
- <sup>33</sup> Vgl. auch Ez 18,31 f.
- <sup>34</sup> Vgl. Häring, H.: Für das Gute um die Wette streiten. Der Beitrag der Religionen zur Überwindung von Gewalt, in: Concilium 33 (1997) 532–546. In dem Themenheft „Religionen als Quelle von Gewalt?“ findet man weitere Artikel zur Thematik, u. a. von J. Sobrino, R. Schwager und E. Schillebeeckx.

# Literaturdienst

**Guido Knopp: Holocaust. C. Bertelsmann Verlag, München 2000. 416 S.; 49,90 DM. Ian Kershaw: Hitler. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 2000. Band I: 1889-1936, 976 S.; 88,- DM. Band II: 1936-1945; 1343 S.; 88,- DM.**

Es hat lange gedauert, bis die Deutschen sich gründlich mit den Erfahrungen des Nationalsozialismus auseinandersetzen begannen. In den letzten Jahren brachte das Fernsehen Serien über „Hitlers Helfer“, „Hitlers Krieger“, den „Holocaust“ u. a. Guido Knopp, Leiter der ZDF-Redaktion Zeitgeschichte, hat zu der letztgenannten Serie das hier angezeigte Buch herausgegeben. Man mag schon vieles über das Thema gewusst haben, dennoch ist die Lektüre dieses Buches aufs neue erschütternd. Wenn man sich hindurchgequält hat, steht man wieder vor der Frage: Wie ist so etwas menschenmöglich? Wie verblendet müssen Menschen sein, die aus Überzeugung zu Genoziden und Rassenvernichtung fähig sind?

Vor uns steht das Rätsel Hitler. Der englische Historiker Ian Kershaw, dem wir das neue Standardwerk über Hitler verdanken, kommt immer wieder auf die Frage zu sprechen, wie dieser Unmensch zu verstehen ist. Einfach als böse? Aber das erklärt nichts. Hitler war Überzeugungstäter. Er glaubte fest an seine „Weltanschauung“, die präzise als „Sozialdarwinismus“ zu verstehen ist: Wie in der Tierwelt so gilt auch in der Menschheit allein das Recht des Stärkeren. Es gibt nur eine Pflicht: den Kampf um die Herrschaft über die Schwachen und „Minderwertigen“. Auch Hitlers Antijudaismus war Überzeugung, die er seiner ganzen „Bewegung“ einimpfen konnte. Er hielt die Juden für die Bazillen der Menschheit, die es auszurotten galt. An der Ausführung waren unzählige Deutsche aktiv oder passiv beteiligt. Hier muss die Gewissenserforschung ansetzen, auch die der Christen, der Kirchen. Zur „Reichskristallnacht“ bemerkt Kershaw: „Die einfachen Leute, die ihren Zorn, ihre Sorge, ihr Entsetzen oder ihre Scham über das, was geschah, zum Ausdruck brachten, waren machtlos. Jene, die solche Gefühle hätten artikulieren können, etwa die Führer der christlichen Kirchen, die das Gebot ‚liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst‘ verkündeten, verharrten in Schweigen. Keine der beiden großen Konfessionen, weder Protestanten noch Katholiken, erhob offiziell Protest oder half auch nur jenen mutigen Pastoren und Priestern, die Stellung bezogen.“ (II, 206)

Man kann die Judenvernichtung durch Hitler vielleicht am ehesten mit der Hexenverfolgung vergleichen, die allerdings erheblich länger dauerte, ehe die „christlichen“ Theologen und kirchli-

chen Machthaber zu der Einsicht in den Wahn ihrer Vorstellung gelangten. Wie sind verblendete Überzeugungstäter moralisch zu beurteilen?

Die Gräueltaten der Nazis schreien nach dem Gericht Gottes. Als Christ und Theologe stellt man sich die Frage: Was macht Gott mit „Bruder Hitler“ (Titel eines Aufsatzes von Thomas Mann) und seinen Helfern? Die nächstliegende und einfachste Antwort: Er wird sie verdammen, in die Hölle werfen. Oder gibt es auch für Menschen wie diese noch eine Hoffnung? Die heutige Theologie geht dem Thema „Sühne“ durch den Kreuzestod Christi mehr und mehr aus dem Weg. Damit erlischt denn auch die letzte Hoffnung, dass alle Menschen gerettet werden. „Theologie nach Auschwitz“, die sich darin erschöpft, die Theodizeefrage zu verschärfen, hilft da auch nicht weiter. Was wir brauchen, ist eine neue Theologie der Hoffnung, die ernstmacht mit der Tatsache, dass Christus sich selber zum verlorenen Sohn gemacht hat, um die Verlorenen zu retten. Edith Stein, selber Opfer des Holocaust, hat dazu gesagt: „Wenn wir uns auch nicht dem Faktum verschließen können, dass für Unzählige der zeitliche Tod kommt, ohne dass sie der Ewigkeit einmal ins Auge gesehen haben und das Heil für sie zum Problem geworden ist; dass weiterhin viele sich zeitlebens um das Heil bemühen, ohne der Gnade teilhaftig zu werden – so wissen wir doch nicht, ob nicht für alle diese an einem jenseitigen Ort die entscheidende Stunde kommt, und der Glaube kann uns sagen, dass es so ist. Die allerbarmende Liebe kann sich zu jedem herabneigen. Wir glauben, dass sie es tut. Und nun sollte es Seelen geben, die sich ihr dauernd verschließen? Als prinzipielle Möglichkeit ist das nicht abzulehnen. Faktisch kann es unendlich unwahrscheinlich werden.“ (der noch umfangreichere Text ist zitiert in dem Buch von Hans Urs von Balthasar „Kleiner Diskurs über die Hölle“).

Kein Mensch, kein Prophet, kein Theologe und auch kein Heiliger kann den Ausgang des Jüngsten Tages voraussagen. Aber „die Liebe hofft alles“ (1 Kor 13,7). *Hermann-Josef Lauter OFM*

**Deutsches Liturgisches Institut, Trier (Hg.): Geistliche Lesung für den Tag und die Woche. Ergänzung zum Lektionar des Stundenbuches. Heft 2, 132 S.; 14,80 DM.**

Die Allgemeine Einführung in das Stundenbuch (AES) räumt den Bischofskonferenzen die Möglichkeit ein, Ergänzungslektionare zur Lesehore herauszugeben. Die Bischöfe im deutschen Sprachgebiet haben diese Möglichkeit wahrgenommen. In ihrem Auftrag erscheint eine Serie mit Ergänzungsheften zur Lesehore. Inzwischen ist das zweite Heft erschienen. Es ist gedacht für die Wochen im Jahreskreis und enthält jeweils zehn Reihen mit je sieben Lesungen bekannter, aber

auch weniger bekannter Autoren und Autorinnen geistlicher Texte. Jeder Reihe ist eine Einführung vorangestellt mit einem Lebensbild des Autors oder der Autorin und einer knappen Hinführung zu den Texten. Diese sind nicht abgestimmt auf die Schriftlesungen der Lesehore, können also frei zugeordnet werden. Die Texte jeder Reihe haben einen inhaltlichen Zusammenhang, sind aber auch einzeln verwendbar. Die Auswahl umfasst eine große Spannweite geistlicher Literatur von der Frühen Kirche bis hin zu Autoren und Autorinnen der Gegenwart.

Heft 2 beginnt mit Texten von Johannes Cassian (360–432) über das geistliche Leben, in der Theologie und Aszetik des östlichen Mönchtums eindrucksvoll zur Sprache kommen. Weniger bekannt ist sicher der Autor der zweiten Reihe, Johannes von Fécamp (990–1078), der als Abt in der Tradition der monastischen Reform stand und in seinen letzten Lebensjahren diese auf vielen Reisen an andere Klöster vermittelte. Die hier aufgenommene Reihe ist seinen Schriften zur Jesu- mystik entnommen, die als Wegbereitung der franziskanischen Mystik gelten. Die dritte Reihe ist Mechthild von Magdeburg (um 1212–1294) gewidmet, von der nicht viel mehr bekannt ist, als dass sie – wohl adeliger Abstammung – zunächst als Begine in Magdeburg lebte und wirkte, bevor sie in späten Jahren in das Zisterzienserinnenkloster Helfta eintrat. Die Texte sind ihrem Werk „Das fließende Licht der Gottheit“ entnommen und kreisen um das Thema der *unio mystica*, der Vereinigung des Menschen mit dem liebenden Gott. Der Autor der vierten Reihe ist der deutsche Mystiker Meister Eckhart (1260–1328), der als Dominikanermönch in Erfurt, Straßburg und Köln lebte und wirkte und zugleich als bedeutender Wissenschaftler an der Universität Paris dozierte. Die hier aufgenommenen Texte kreisen um das Thema der Gottsuche und Christusbefolgung. Eine weitere Reihe umfasst Texte der großen Heiligen und Kirchenlehrerin Teresa von Avila (1515–1582) über das kontemplative Gebet. Es folgen Auszüge aus Briefen des hl. Franz von Sales (1567–1622) über die Verwirklichung der Gottes- liebe im alltäglichen Leben. In der darauf folgenden Reihe kommt der russisch-orthodoxe Starez Theophan (1815–1894) zu Wort, der sich nach Jahren als geistlicher Lehrer und als Bischof in die Abgeschiedenheit einer Klause zurückzog, um sich ganz dem Gebet und dem Schreiben geistlicher Werke widmen zu können. Die vorliegenden Texte sind seinen Briefen entnommen und haben als Thema die Hinführung zum Gebet, insbesondere zum Herzensgebet. Die letzten drei Textreihen stammen aus den Werken von Zeitgenossen. Aus Romano Guardinis (1885–1968) „Vorschule des Betens“ sind Texte aufgenommen, die die Bedeutung des Gebetes für den Glauben meditieren. Aus der Feder von Alfred Kardinal Bengsch (1921–1979), der achtzehn Jahre lang das Bistum

Berlin leitete, stammt eine Betrachtung des Dekaloges, die er als Hirtenbrief bzw. Exerziententext geschrieben hat. Die letzte Reihe schließlich enthält Meditationen von Karl Rahner (1905–1984) aus dem Büchlein „Von der Not und dem Segen des Gebetes“.

Dieser kurze Durchgang durch das Ergänzungs- heft macht deutlich, wo der Schwerpunkt dieses Heftes liegt: Es geht um das geistliche Leben des Christen und dabei besonders auch um das Gebet. Die Vielfalt der Autoren und Autorinnen aus verschiedensten Zeitaltern ermöglicht eine Beschäftigung mit der Thematik, die unterschiedliche Zugänge eröffnet. Dass es sich dabei um eine Thematik handelt, die den Menschen von heute in seinem geistlichen Leben immer wieder betrifft und anspricht, bedarf keiner besonderen Erwähnung. Das Heft ist geeignet für Kleriker, die für die Verrichtung des Stundengebetes neue Anregungen suchen, für Laien, die das Stunden- gebet für sich entdeckt haben, wie auch für inter- essierte Leser, die „Nahrung“ für ihr Leben als Christen suchen. Gerade auch die Aufarbeitung in überschaubaren Abschnitten, die zum Verweilen beim Text und zur Meditation einlädt, kommt dem heutigen Leser sehr entgegen. Es lohnt sich, dieses kleine Heft in die persönliche geistliche Bibliothek aufzunehmen.

Zu bestellen nur bei: Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, 54216 Trier, Fax 06 51/ 948 08 33, Tel.: 06 51/948 08 50, (Mo–Fr 8.00– 11.00 Uhr), Bestellnummer 5253.

Heft 1 befindet sich zur Zeit im Nachdruck.

Annette Soete

## Auf ein Wort

„Was der Geist ... betrachtend erarbeitet hat, das wird sein dauernder Besitz. Und das ist mehr als ein Schatz von aufgespeicherten Wahrheiten, die bei Bedarf wieder aus dem Gedächtnis hervor geholt werden können. Der Geist – und das besagt, sachgemäß weitgefaßt, nicht nur Verstand, sondern auch *Herz* – ist durch die dauernde Beschäftigung mit Gott vertraut geworden, er kennt Ihn und liebt Ihn. Diese Kenntnis und Liebe sind ein Bestandteil seines Seins geworden, etwa wie das Verhältnis zu einem Menschen, mit dem man seit langer Zeit zusammenlebt und innig vertraut ist. Solche Menschen brauchen nicht mehr Auskunft übereinander einzuholen und übereinander nachzudenken, um sich wechselseitig zu ergründen und von ihrer Liebenswürdigkeit zu überzeugen. Es bedarf zwischen ihnen auch kaum noch der Worte. Wohl bringt jedes neue Zusammensein ein neues Wachwerden und eine Steigerung der Liebe, vielleicht auch noch ein Kennenlernen von neuen Einzelzügen, aber das geschieht wie von selbst, man braucht sich nicht darum zu bemühen. So etwa ist auch der Verkehr einer Seele mit Gott nach langer Übung im geistlichen Leben. Sie braucht nicht mehr zu betrachten, um Gott kennen und lieben zu lernen. Der Weg liegt weit hinter ihr, sie ruht am Ziel. Sobald sie sich ins Gebet begibt, ist sie bei Gott und verweilt in liebender Hingabe in Seiner Gegenwart. Ihr Schweigen ist Ihm lieber als viele Worte.“

*Edith Stein*  
in: Kreuzeswissenschaft  
Freiburg 1983, 102 f.

## Wahlschein-Theologie

In den letzten Tagen fand die Wahl des neuen Diakonenrates statt. Ein Wahlschein kam, (natürlich) anonym und nicht ausgefüllt zurück, mit folgendem Vermerk versehen:

*„Jes 41,24“: Dort kann man wie folgt nachlesen: „Seht, ihr seid nichts, euer Tun ist ein Nichts; einen Gräuel wählt, wer immer euch wählt“.*

Mit Paulus antworten wir ihm: *„Die Weisheit dieser Welt ist Torheit vor Gott. In der Schrift steht nämlich: Er fängt die Weisen mit ihrer eigenen List“.*

*Diakon Bernhard Sander, Köln*

## Rechnung nicht vergessen

In unserem Altenheim bringe ich Frau Müller die hl. Kommunion. Als ich mich von ihr verabschiedet hatte und mich zur Tür wende, ruft sie hinter mir her: „Und vergessen Sie nicht, mir die Rechnung zu schicken!“

Frau Müller ist die Witwe eines Arztes.

*Pfr. i. R. Winfried Odenwald, Schwelm*

## Nonnenkloster 2001

Mit 50 Kommunionkindern besuchte ich das Kloster, aus dem unsere Hostien kommen.

Die Kinder reden mit der Schwester, die uns empfängt, über das Leben im Kloster. Sie erzählt, dass „die Schwestern zusammen arbeiten, essen, beten und manchmal spielen“. Vor allem, dass sie ganz selten einmal das Kloster verlassen, „höchstens, wenn wir beispielsweise zum Zahnarzt gehen“.

Kommentar eines Mädchens, versonnen und aus tiefstem Herzen: „Das ist ja wie Big Brother!“

*Pfr. Hubert Ludwikowski, Pulheim*