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

September 9/2001

Aus dem Inhalt

Robert Kümpel
Enttäuschungen 257

Rudolf Laufen
„Aus dem Vater geboren vor aller Zeit“ 259

Bernhard Sill
„Der Nächste dem Nächsten ein Helfer“ 275

Martin Lätzel
Pilgern heißt „Gehen auf uralten Pfaden“ 280

Literaturdienst:
Patrick C. Höring: Jugendlichen begegnen
Albert Raffelt (Hg.): Weg und Weite -
Festschrift für Karl Lehmann
Manfred Entrich / Joachim Wanke (Hg.):
In fremder Welt zu Hause 285

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Robert Kümpel, Kardinal-Frings-Str. 5,
50668 Köln | Dr. theol. Rudolf Laufen, Paulusstr. 14,
40237 Düsseldorf | Prof. Dr. Bernhard Sill, Kardinal-
Schröffer-Str. 24, 85072 Eichstätt | Martin Lätzel,
Medagskamp 23, 24119 Kronshagen

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Prof. Dr. Heinrich Jacob,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois
Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg | Prälat
Dr. Heiner Koch, 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: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002, Fax (0221) 1642-
7005

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

Enttäuschungen

Die Seelsorge, der Dienst an Menschen, ist eine großartige Aufgabe. Sie ist ein Kraftfeld voll überraschender Wendungen und nicht für möglich gehaltener Entwicklungen: „Die 72 kehrten zurück und berichteten voll Freude: Herr, sogar die Dämonen gehorchen uns, wenn wir Deinen Namen aussprechen.“ (Lk 10,17). Da geschieht der gleiche Umgestaltungsprozess wie am Schöpfungsmorgen, als der Geist über der Urflut die Welt in ihre neue Gestalt hineinruft. Alle, die diesen Seelsorgerdienst tun, erleben immer wieder, dass Gott mitwirkt, wenn ich ihn lasse, sein Wirken im Gebet bei Tagesbeginn oder auch quer durch meine einzelnen Aufgaben hindurch herbeirufe. Und oft genug beschämt er mich und begeistert mich zugleich durch die Art, wie er selber Menschen führt und verwandelt.

Aber es gibt auch das andere Gesicht der Seelsorge. Es gibt den Widerstand derer, die ich überzeugen möchte, die Gleichgültigkeit, wo ich mir ein wenig Resonanz erhoffe. Es gibt das brutale Anspruchsdenken, das schon auf der menschlichen Ebene jede Bereitschaft zum Miteinander vermissen lässt. Es gibt die Verbissenheit von Menschen, die einen anschwärzen, und die Unversöhnlichkeit von Gegnern, die aus jedem Konflikt einen Machtkampf machen müssen...

Aber das ist ja noch nicht alles. Wie soll ich reagieren angesichts unablässig zurückgehender Zahlen – auch wenn ich sie natürlich nicht persönlich zu verantworten habe, hoffe ich jedenfalls – oder angesichts des Anflugs totaler Sinnlosigkeit bei manchen Erstkommunion-Vorbereitungskursen? Was soll ich tun, wenn trotz monatelangen Mühens immer einer

quer treibt, der meinen verzweifelten Kampf um eine gute Kommunikation (die ich ja auch nicht mit der Muttermilch eingegossen habe) erfolgreich konterkariert? Und dann sind ja noch „die da oben“, bei denen ich mich eigentlich gut aufgehoben fühlen möchte. Aber von dort kommen meist nur Querschüsse, unerleuchtete Ideen, ein hemdsärmeliger Umgangsstil ohne jedes Gespür für die Belastungen vor Ort – so scheint es mir manchmal. Und wenn ich dann auf die Umwelt schaue, in der wir leben, auf die regierende Oberflächlichkeit, das Wegrutschen ganzer Wertgebäude und mittendrin die Not und Verlassenheit der Menschen – wie soll das bloß weitergehen?

Ja, man könnte aus all dem einen sehr lebendig-aktuellen Klagepsalm schreiben. Vielleicht haben wir das bisher auch zu wenig getan, unser Leid dem Gott geklagt, der uns in diese Aufgabe gesandt hat. Irgendwie scheint etwas aus dem Lot geraten zu sein. Haben wir uns übernommen? Oder haben wir uns verwöhnen lassen von den Erfolgen der Seelsorge, von denen zu Beginn die Rede war? Vielleicht ist es ja auch nur der kleine Akzent, dass ich in meiner wachsenden Geschäftigkeit nach und nach übersehen habe, in jeder einzelnen meiner Aufgaben das Wirken Gottes stets neu zu erbitten.

Enttäuschungen wird es in der Seelsorge immer geben. Keiner bleibt davon verschont. Vielleicht sind sie überlebenswichtig, damit mir von der Täuschung befreit werden, wir werden das ganze schon machen – und so, wie wir uns das vorstellen. Zeitplanmanagement kann man lernen, und auch für gutes und geschicktes Leitungsverhalten werden ganz vernünftige

Kurse angeboten, und wenn man dann die richtigen Kontakte knüpft und die Ärmel aufkrepelt, dann kann man schon etwas bewegen...

Alles richtig. Es ist sicher keine Schande, möglichst viele und gute menschliche Fertigkeiten und praktische Lebenskenntnisse in der Seelsorge einzusetzen. Aber als Seelsorger werde ich persönlich immer wieder davon leben, dass ich mich in jedem einzelnen Schritt, den ich tue, der Nähe meines Herrn und Meisters vergewissere. Solange wir zu zweit sind, kann ich viel gelassener sein als allein. Dann spüre ich lebendig, dass Er die Lasten mitträgt, die mich niederdrücken. Dann sehe ich auf einmal Wege, wo vorher Geröll den Durchgang sperrte. Und wenn ich meine eigenen Absichten mal beiseite lasse, beginne ich zu spüren, was in dieser oder jener Situation Er für Absichten haben könnte. Ich lerne wieder neu, mich an winzig-kleinen Dingen zu freuen, die mir zeigen, dass das Reich Gottes nicht nur im Kommen, sondern ein wenig auch schon da ist.

Das bloße Durchwursteln und der Einsatz noch größerer Engerie allein bringen nichts. Vielleicht sollte ich wirklich einmal innehalten, zurückkehren zu meinen inneren Quellen, zu den Verheißungen, die mich früher in diesen Dienst gelockt haben. Sie gelten auch heute noch. Ich denke, Gott hat uns in diese Zeit gestellt, weil Er uns zutraut, sie zu meistern. Aber das geht nur ganz eng mit ihm zusammen.

Zu diesem Heft

Liebe Leserinnen und Leser, zugegeben, der erste Artikel von **Dr. Rudolf Laufen**, stellvertretender Leiter des Instituts für Lehrerfortbildung in Mülheim, mutet Ihnen Ausdauer im Lesen zu. Dafür bietet er aber eine fundierte Einführung in die oft übergangene Fragestellung der Präexistenz-Theologie, stellt die aktuelle theologische Diskussion zum Thema vor und zeigt schließlich Unverzichtbarkeit wie auch Grenzen des Themas für den heutigen theologischen Diskurs auf. Hilfe und Anregung für Predigt sowie Glaubensgespräch in kompagnienartiger Form – das rechtfertigt die Lesezeit.

Wie Gottes Wort zum Menschen von heute in einer Zeit „sozialer Kälte“ sprechen kann, ist das Thema des Beitrags von **Prof. Dr. Bernhard Sill**, Moraltheologe und Sozialethiker an der Universität Eichstätt.

Der letzte Artikel schließlich weist auf das Pilgern als Ermöglichung religiöser Wegerfahrung hin, gerade auch bei Jugendlichen. Es kann Menschen zu der Ahnung führen, was es heißt, in einer Tradition zu stehen und öffnet damit für einen fundamentalen Wesenszug unseres Glaubens. Verfasser ist **Martin Lätzel**, Theologischer Referent im Erzbischöfliches Amt in Kiel.

Mit herzlichem Gruß



„Aus dem Vater geboren vor aller Zeit“

Mythos oder Kernaussage des christlichen Glaubens?¹

1. Der Stellenwert der Präexistenz- aussage in der Christologie

Im Jahre 325 setzten die etwa dreihundert Väter des Konzils von Nizäa, der ersten universalen Kirchenversammlung, einem jahrzehntelangen Streit um den rechten Christusglauben dadurch ein (vorläufiges) Ende, dass sie ein verbindliches Glaubensbekenntnis formulierten. Ohne diesen christologischen Streit hier im einzelnen zu entfalten, sei soviel gesagt: Es ging im Kern um die Frage, ob der biblische Christusglaube im Denkschema des sog. Mittleren Platonismus, der damals vorherrschenden Strömung hellenistischer Philosophie, angemessen ausgesagt werden könne. Es ging also um die Frage der *Inkulturation* des christlichen Glaubens, um das Problem der Übersetzung eines ursprünglich in jüdischen Kategorien gedachten Bekenntnisses in den Denkhorizont des Hellenismus. Während der alexandrinische Priester *Arius* der Überzeugung war, die Philosophie des Mittleren Platonismus eigne sich hervorragend dazu, den Christusglauben verstehbar und plausibel und selbstverständlich unverkürzt und unverfälscht in den hellenistischen Kulturraum hinein zu verkünden, lehnte das Konzil von Nizäa gerade diese Auffassung ab. Es versagte sich der vordergründigen Plausibilität einer Anpassung des Christusglaubens an ein vorgefundenes philosophisches

System und tat gerade das nicht, was ihm – zu Unrecht – immer wieder vorgeworfen wird: es verfremdete oder verfälschte das biblische Christusbekenntnis eben nicht durch eine fragwürdige Hellenisierung, sondern brachte seinerseits die hellenistischen Denkschemata in eine Krise. Wäre das Konzil Arius gefolgt, hätte es Christus – entsprechend der mittelplatonischen Seinslehre und ihrer Logospekulation – als eine *kosmologische Zwischengröße* verstehen müssen, die zwischen dem absolut transzendenten, monadenhaften Gott und seiner Schöpfung vermittelt, selbst aber *Geschöpf* Gottes ist, Gott „nicht gleich und auch nicht wesenseins (*homousios*)“, ihm vielmehr wesenhaft „unähnlich“ (*anhomoios*). Zwischen Gott-Vater und dem geschaffenen Logos oder Sohn gibt es „keine Gemeinschaft“, sondern nur grundsätzliche „Fremdheit dem Wesen nach“, wie Arius in seiner fragmentarisch erhaltenen Schrift „Thaleia“ sagt. Der Logos-Sohn ist – wie die Menschen – der sittlichen Bewährung bedürftig, und nur weil Gott diese sittliche Bewährung vorausgesehen hat, verlieh er ihm „gnadenhalber“ im voraus die Würde eines adoptierten Sohnes, die er sich dann aufgrund der Inkarnation als Mensch durch Tugend verdienen musste. Arius vertrat also einen klaren *Subordinationismus* und zugleich einen moralischen *Adoptianismus*.²

Zu dieser Christologie sagte das Konzil von Nizäa *Nein*, und zwar mit *biblischer Begründung*. Wenn es nämlich eine „unendliche Verschiedenheit“ (Arius, Thaleia) zwischen Vater und Sohn gibt, einen unüberbrückbaren Seinsabstand zwischen Gott und dem Logos, dann hat dies die absolute Unerkennbarkeit Gottes zur Folge, dann kann auch der Logos Gott nicht erkennen, wie er *ist*, sondern nur so, wie seine endlichgeschöpfliche Erkenntniskraft ihn erreichen kann; dann kann auch der in Jesus inkarnierte Logos die unendliche Kluft zwischen Gott und der Welt nicht überbrücken, nicht wirklicher Offenbarer Gottes und wirklicher Heilsbringer sein. Dann gilt eben nicht, dass zwar „niemand Gott je gesehen“ hat, dass aber „der Einzige, der Gott ist und am Her-

zen des Vaters ruht“, „Kunde gebracht“ hat (Joh 1,18). Dann gilt auch nicht Joh 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, und auch nicht das Wort aus der Logienquelle (Mt 11,27 par), dass niemand den Vater kennt, „nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“. Nicht Lust an bibelfernen philosophischen Spekulationen führte also zu den Formulierungen des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, sondern gerade deren Abwehr und die *Treue* zur biblischen Botschaft; eine Treue freilich, die sich nicht damit begnügen konnte, biblische Aussagen nur zu wiederholen, wenn sie es hellenistisch-metaphysisch denkenden Menschen ermöglichen wollte, am neutestamentlichen Christus- und Erlösungsglauben reflektiert festzuhalten.

Das Konzil griff zu den „unbiblischen“ Termini „Wesen“/ „wesensgleich“ (*ousia/homousios*), um mit Wesensaussagen innerhalb des hellenistischen Denkhorizontes die illegitime Hellenisierung durch Arius, die das Christentum in Kosmologie und Moral aufzulösen drohte, abzuwehren und eine legitime Hellenisierung (sprich: Inkulturation) des Christentums zu ermöglichen.

Dies sei durch einen Blick auf die entscheidenden Aussagen des Konzils von Nizäa verdeutlicht. Die linke Spalte gibt die Lehrentscheidung von 325 wieder, die rechte Spalte den durch das Konzil von Konstantinopel 381 überarbeiteten und erweiterten Text, der durch die Messliturgie und durch zahllose Vertonungen bekannt ist:

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) DH 125-126

Wir glauben an (den) einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer
alles Sichtbaren und Unsichtbaren,
und an (den) einen Herrn Jesus Christus,
den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus
dem Vater gezeugt, das heißt aus dem
Wesen des Vaters,
Gott aus Gott, Licht aus Licht,
wahrer Gott aus wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
wesensgleich dem Vater;
durch den alles geworden ist,
was im Himmel und was auf der Erde ist,
der wegen uns Menschen und um unseres
Heiles willen
herabgestiegen und Fleisch
und Mensch geworden ist,
gelitten hat und
auferstanden ist am dritten Tage,
hinaufgestiegen ist in
die Himmel

Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) DH 150

Wir glauben an (den) einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer des Himmels und der Erde,
alles Sichtbaren und Unsichtbaren,
und an (den) einen Herrn Jesus Christus,
Gottes einziggeborenen Sohn,
aus dem Vater gezeugt vor allen Zeiten,

Licht aus Licht,
wahrer Gott aus wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
wesensgleich dem Vater;
durch den alles geworden ist,

der wegen uns Menschen und um unseres
Heiles willen aus den Himmeln herabge-
stiegen und Fleisch geworden ist
aus heiligem Geist und Maria, der Jung-
frau; und er ist Mensch geworden, wurde
für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und wurde begraben;
und er ist auferstanden am dritten Tag
gemäß den Schriften, hinaufgestiegen in
die Himmel und sitzt zur Rechten des
Vaters;

und kommt,
Lebende und Tote zu richten,

und an den Heiligen Geist.

Die aber sagen: „Es gab einmal eine Zeit, als er nicht war“, und „Bevor er gezeugt wurde, war er nicht“, und „Er ist aus nichts geworden“, oder die sagen, der Sohn Gottes sei aus einer anderen Hypostase oder Wesenheit, oder er sei geschaffen oder wandelbar oder veränderlich, diese belegt die katholische Kirche mit dem Anathema.

und er kommt wiederum mit Herrlichkeit, Lebende und Tote zu richten; sein Reich wird kein Ende haben;
und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne mitangebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat.

An (die) eine heilige katholische und apostolische Kirche.

Wir bekennen (die) eine Taufe zur Vergebung der Sünden.

Wir erwarten (die) Auferstehung der Toten und (das) Leben der zukünftigen Zeit.

Amen.

Das Konzil greift im christologischen Teil seines Bekenntnisses die biblische Aussage auf, dass Gott und Jesus in einem Vater-Sohn-Verhältnis zueinander stehen, das das „normale“ Kindschaftsverhältnis der Menschen Gott gegenüber übersteigt: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk 1,11). Das Konzil, das – wiederum aus biblischen Gründen³ – überzeugt ist, dass Jesus selbst wahrer Gott ist, versucht nun, dieses Beziehungsverhältnis von Vater und Sohn als ein *innere* göttliches Verhältnis in seiner Wesenstiefe zu erfassen. Der Sohn, der in Jesus Mensch geworden ist und als solcher begegnet, ist kein „erstes Geschöpf“ wie bei Arius, vielmehr ist er als einziger „aus dem Vater gezeugt/geboren“⁴. Bei dem Wort „gezeugt/geboren“ handelt es sich selbstverständlich um ein *Bild*, um eine *Metapher* – dem natürlichen Bereich entnommen und in analoger Weise auf das innergöttliche Verhältnis von Vater und Sohn übertragen. Es darf auf keinen Fall spe-

kulativ ausgedeutet werden, sondern will lediglich ein *Gegenbegriff* sein zu dem der Schöpfung bzw. des Werdens. Der Sohn ist *nicht Geschöpf* des Vaters, er ist auch nicht *in der Zeit geworden*, sondern er ist „aus dem Vater gezeugt“ („gezeugt, nicht geschaffen“), und zwar „vor allen Zeiten“, also jenseits aller Zeit, in der Ewigkeit Gottes – wie Konstantinopel ergänzt und präzisiert. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater meint einen Hervorgang *in* Gott selbst, nicht „aus“ Gott „heraus“. Sie verweist auf ein anfängliches und ewiges Miteinander und Gegenüber des ursprunglosen Vaters mit seinem ihm ewig zugehörigen Sohn. Der präexistente Sohn gehört somit – anders als bei Arius – ganz dem ungeteilten göttlichen Wesen zu. Er ist gezeugt/geboren „aus dem Wesen des Vaters“, während Arius gerade lehrte, er sei „aus nichts“ geworden.

Die Formulierung „wahrer Gott vom wahren Gott“ richtet sich gegen die arianische Lehre, der Vater sei der „allein wahre Gott“,

während der Sohn bzw. Logos nur „sogeannter Gott“ sei. Schließlich ist auch der Terminus „*homousios to patri*“/ „wesensgleich dem Vater“ direkte Kontradiktion zur Lehre des Arius, der ja gesagt hatte, der Sohn sei nicht *homousios*, sondern wesentlich *anhomoios*, wesentlich Gott unähnlich.

Das Konzil von Nizäa fügt dem eigentlichen Glaubensbekenntnis noch eine *Lehrverurteilung* bei. Hier werden noch einmal ausdrücklich Elemente der arianischen Lehre genannt und feierlich verworfen. Die Präexistenz Christi, seine Nicht-Geschöpflichkeit, seine Nichtgewordenheit wird nachdrücklich herausgestellt.

Die Lehre des Konzils von Nizäa, dem es primär darum ging, in einem neuen Kulturraum und somit unter veränderten Denkbedingungen, die Realität der Erlösung denkbar zu machen, lässt sich mit Hans Kessler so zusammenfassen: „Nur wenn der präexistente Logos (Wort) und Sohn Gottes von der Welt, in der er wirkt, seinem Wesen (*usia*) nach klar unterschieden und wirklich nichts anderes als Gott selbst ist, kann er etwas in die Welt bringen, was diese nicht selbst bieten kann: Gemeinschaft mit Gott, Erlösung, unvergängliches Leben. Nizäa hält deshalb fest: Wenn in Jesus Christus der Sohn Gottes bei uns ist, dann ist kein anderer als Gott selbst bei uns. Jesus Christus, in dem dieser ewige Sohn Gottes inkarniert und Mensch ist, ist darum der Immanuel, der 'Gott-mit-uns' (Mt 1,23).“⁴⁵

Ich habe meine Ausführungen über die Präexistenz Christi mit dem Blick auf das Konzil von Nizäa begonnen, um eines deutlich zu machen: die Aussage „aus dem Vater geboren/gezeugt *vor aller Zeit*“, also die Aussage über die Präexistenz Christi, seine Nicht-Geschöpflichkeit, seine Nicht-Gewordenheit, sein anfangloses Beieinander und Gegenüber zum Vater ist *nur ein Teilaspekt* einer umfassenderen und komplexeren Glaubenswirklichkeit: nämlich der Wesensgleichheit des ewigen Sohnes mit dem Vater, seines wahren Gottseins und damit letztlich der innergöttlichen Differenzierung, die wir mit dem Begriff der (*immanenten*) *Trinität* bezeichnen. Wir können diese komplexe

Glaubenswirklichkeit auch zusammenfassend benennen mit dem Begriff der Abstiegs-, Deszendenz- oder Inkarnationschristologie. Wenn in der Theologie von Präexistenz Christi die Rede ist, dann ist das *Homousios*, das wahre Gottsein Christi (auch: seine Anbetungswürdigkeit) und die Trinität immer mitgemeint. Diese „Größen“ gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig, keine kann ohne die andere sein.

Von dieser Feststellung aus ergibt sich dann freilich die Frage, welchen Sinn es macht, die Präexistenz Christi (scheinbar) isoliert zu thematisieren. Warum wird hier ein Teilaspekt herausgegriffen, anstatt das Ganze in den Blick zu nehmen? Und das Ganze ist doch wahrscheinlich unter dem Oberbegriff „Gottheit Jesu“ oder „Die Wesenseinheit von Vater und Sohn“ oder „Der dreifaltig-eine Gott“ besser angesprochen als unter dem der „Präexistenz Christi“.

Die Antwort auf diese Frage lautet folgendermaßen:

1. Das explizite Bekenntnis zur Präexistenz Christi ist *älter* als die anderen christologischen Spitzenaussagen. Die (gerade gemachte) Aussage von der Austauschbarkeit und gegenseitigen Bedingtheit der Präexistenz Christi, seiner Göttlichkeit und Wesensgleichheit mit dem Vater sowie der Zwei- bzw. Dreipersonalität innerhalb des *einen* göttlichen Wesens gilt nämlich erst für die voll entfaltete und reflektierte Christologie des Konzils von Nizäa. Sie gilt noch nicht für die Christologien des Neuen Testaments auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen. Wir haben es hier mit Christologien *im Werden* zu tun. Im Neuen Testament finden wir sehr frühe Präexistenzaussagen, ohne dass notwendig und explizit schon eine Wesensgleichheit von Vater und Sohn oder gar eine Mehrpersonalität innerhalb der Einheit Gottes mitgedacht worden wäre. Sicher werden bereits im Neuen Testament die Weichen für die spätere systematische Entfaltung der Christologie gestellt; sicher liegen schon

im Neuen Testament die Bauelemente bereit, die bei konsequenter Auslotung ihres Wahrheitsgehaltes das Homousios, das Vere Deus und die Trinitätslehre ergeben. Wir werden uns dessen gleich an einigen Beispielen versichern. Aber es wäre ein krasser Anachronismus, diese christologischen Spitzenaussagen *explizit* schon im Neuen Testament ausmachen zu wollen. Die Dogmengeschichte würde so geradezu unverständlich. Man müsste sich fragen, worum im dritten, vierten und fünften Jahrhundert eigentlich so leidenschaftlich christologisch gerungen wurde, wenn alles schon in völliger Klarheit im Neuen Testament stand.

Um es pointiert zu sagen: Paulus konnte die Präexistenz Christi aussagen; er konnte mit einem ihm vorgegebenen Christushymnus aus der urkirchlichen Liturgie formulieren, dass der präexistente Christus „in der Gestalt Gottes“ war und dass er „Gott gleich war“⁶; er konnte auch das heilsgeschichtliche Zusammenwirken Gottes, seines von ihm gesandten Sohnes Jesus Christus und des Geistes Gottes reflektieren (sog. heilsgeschichtliche Trinität). Aber das Homousios, die Aussage über die Wesensgleichheit/-einheit von Vater, Sohn und Geist, kannte er nicht und hätte sie wohl auch nicht verstanden. Eine Trinitätslehre, verstanden als eine systematisch reflektierte innergöttliche Seinslehre, war Paulus fremd. Dies ist der erste Grund, warum es sinnvoll ist, die Präexistenz Christi gesondert zu thematisieren. Es gibt sozusagen ein zeitliches Prä der Präexistenzchristologie vor den anderen christologischen Spitzenaussagen.

2. Der zweite Grund liegt darin, dass die liberale Dogmenkritik etwa eines Adolf von Harnack oder eines Rudolf Bultmann und neuerdings auch einiger katholischer Theologen gerade die Präexistenzchristologie als hellenistische Verfremdung oder Verfälschung und Mythisierung der ursprünglichen Botschaft Jesu verurteilt, weil gerade sie das „Absprungbrett“ für die gesamte weitere fragwürdige christologische und trinitätstheologische Ent-

wicklung hin zu den Konzilien von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon gewesen sei. Eine radikale Kritik dieser spekulativ-metaphysischen und zugleich mythologischen Christologie und Trinitätslehre müsse dort beginnen, wo sie ihren Anfang genommen habe: bei der schon in frühesten Schichten des Neuen Testaments auftauchenden Präexistenzchristologie. Diese These muss eine kirchlich orientierte Theologie aufgreifen, wenn sie sich kritisch damit auseinandersetzen will.

Es möge bis zu diesem Punkt deutlich geworden sein, welchen Stellenwert die Präexistenzaussage gesamtchristologisch hat, was mit ihrer Leugnung auf dem Spiel steht. Präexistenz Christi ist kein isolierbares christologisches Sonderphänomen, kein verzichtbares Nebenprodukt eines überdrehten theologischen Spekulationstrieb, sondern integraler Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses, wie es in den Aussagen der großen Konzilien des Anfangs seinen Ausdruck gefunden hat. Ohne Präexistenzaussage wären auch die anderen christologischen Spitzenaussagen einschließlich der Trinitätsaussage hinfällig. Die Kirche hätte dann Jahrhunderte lang zum Götzendienst aufgerufen, denn die Anbetung des *Geschöpfes* Jesus Christus, die eucharistische Anbetung etwa, wäre dann ein fundamentaler Verstoß gegen das erste Gebot gewesen. Ich glaube, drastischer kann man sich die Bedeutung der Präexistenzaussage als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* nicht vor Augen führen.

2. Die Präexistenzchristologie im Neuen Testament

Ist aber die Präexistenzaussage wirklich so eindeutig biblisch fundiert, wie das Konzil von Nizäa annahm und wie es kirchliche Überzeugung ist? Was sagt die heutige neutestamentliche Wissenschaft zu dieser Frage?

Es gibt im Neuen Testament eine Vielzahl von Christologien, also von gläubigen Deu-

tungen der Person Jesus von Nazaret und des von ihm bewirkten Heilswerkes. Diese Christologien haben zweifellos einen gemeinsamen Bezugspunkt (eben die konkrete Gestalt und Geschichte des Menschen Jesus) und sie haben darüber hinaus eine tiefe Strukturgleichheit, die in der unauflöslichen Bindung von Gottes Offenbarung und Heil an Person und Werk Jesu besteht. Aber mit dieser wichtigen Feststellung darf die Pluralität neutestamentlicher Christologien nicht überspielt oder verharmlost werden, zumal sie ihren Grund darin hat, dass keine einzige Christologie die „Fülle Christi“ (Eph 4,13) zu

fassen vermag. So sieht die heutige Exegese mit großer Deutlichkeit, dass die Christologie der Logienquelle eine andere ist als die des Paulus, die des Markus eine andere als die des Matthäus und erst recht natürlich als die des Johannes, die Christologie des Hebräerbriefes eine andere als die des 1. Petrusbriefes, die der Offenbarung des Johannes eine andere als die der Pastoralbriefe u.s.w. Unter dem Gesichtspunkt der Präexistenz lassen sich alle diese Christologien zwei Kategorien zuordnen: es gibt Christologien mit, und solche ohne Präexistenzvorstellung, wie die folgende Übersicht veranschaulicht:

	Christologien ohne Präexistenz	Präexistenzchristologien	
100		Offenbarung des Johannes Johannesevangelium	
90		Hebräerbrief	
80	Lukasevangelium (Sohnschaft durch Geistzeugung) Matthäusevangelium	Joh 1,1-16	
70	Markusevangelium (Sohnschaft durch Geisterfüllung)	Hebr 1,2 f 1 Tim 3,16	
60		Kolosser-/Epheserbrief Kol 1,15-20	
50	Logienquelle (Jesus = Bote der präexistenten Weisheit)	(Paulusbriefe; vgl. Anm. 6)	
40	Röm 1,3 f Apg 2,32-36; 5,30 f; 10,42; 13,32 f	Phil 2,6-11 1 Kor 8,6	vorpaläinisch
30	Ostererfahrung der Jünger		
20	Tod Jesu		

Die zeitliche Einordnung der Texte ist nur cum grano salis zu verstehen

Eine sehr alte Christologie *ohne* Präexistenzvorstellung begegnet uns etwa in dem von Paulus zu Beginn des Römerbriefes zitierten Bekenntnissatz, dass Christus „seit/aufgrund der Auferstehung von den Toten“ „als Sohn Gottes *eingesetzt* worden“ ist, oder in Formulierungen wie „er wurde durch die Rechte Hand Gottes *erhöht*“ (Apg 2,33), „Gott hat ihn als Herrscher und Retter an seine rechte Seite *erhoben*“ (Apg 5,31), „Gott hat ihn *eingesetzt* zum Richter der Lebenden und der Toten“ (Apg 10,42), Formulierungen, die immer in Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu stehen. Wir haben es hier also mit einer Erhöhungs- oder Erwählungs-, Adoptions- oder Aufstiegschristologie zu tun.

Zu den Christologien ohne Präexistenzvorstellung gehören auch – für viele vielleicht ein ungewohnter Gedanke – die der synoptischen Evangelien. Gemeinsam ist ihnen, dass sie nicht erst in dem durch die Auferweckung zu Gott erhöhten Jesus den mit dem Gottesgeist erfüllten Sohn Gottes sehen, sondern schon in dem irdischen Jesus zur Zeit seines irdischen Lebens. Während aber Markus Geistempfang Jesu und Annahme an Sohnesstatt mit der Taufe Jesu verbindet, lassen Matthäus und Lukas die Gottessohnschaft Jesu in einer wunderbaren Geisteszeugung gründen, um so auszusagen: Jesus ist von allem Anfang an der vom Heiligen Geist Gottes erfüllte Sohn Gottes, als der er in seiner Auferweckung erwiesen wurde.

Wie es einerseits erstaunlich ist, dass Christologien *ohne* Präexistenzvorstellung noch so relativ *spät* konzipiert wurden, wie dies bei den Synoptikern der Fall ist, ist es andererseits ebenso erstaunlich, dass Christologien *mit* Präexistenzaussage schon so *früh* – nämlich bereits seit den 40er Jahren – nachzuweisen sind, etwa im vorpaulinischen Christus-Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2,6-11).⁷ Bemerkenswert ist, dass es sich bei allen frühen Belegen für Präexistenzchristologie um *liturgische* Texte handelt, um hymnusartige Lieder oder kurze, formelhafte Bekenntnisaussagen. Das lässt darauf schließen, dass der Präexistenzgedanke vielen

urchristlichen Gemeinden aus dem Gottesdienst vertraut war. Auch gibt es im ganzen Neuen Testament keine Stelle, wo der Präexistenzgedanke kommentierend eingeführt oder erläutert wird, was wiederum auf eine Vertrautheit bei den Adressaten schließen lässt. Wir müssen also wohl davon ausgehen, dass die Präexistenzchristologie in der Urkirche weiter verbreitet war, als es die Anzahl der Belege nahe legt.⁸

Zu Hintergrund und Herkunft dieser beiden Grundkategorien neutestamentlicher Christologie (*mit* und *ohne* Präexistenz) nur so viel: Hinter den Christologien *ohne* Präexistenzvorstellung, also hinter den verschiedenen Ausformungen von Erhöhungs- oder Erwählungschristologie, steht eine vornehmlich an der *Geschichte* orientierte Daseins- und Wirklichkeitsinterpretation, wie sie altjüdisch-hebräischem Denken entsprach. Geschichte wurde hier als auf das zukünftige Heil Gottes hin finalisierte Wirklichkeit gesehen. In dieser Sicht war der geschichtlich gekommene Jesus der endzeitliche, eschatologische Heilsbringer, derjenige, der die Zeitenwende heraufgeführt, den alten Äon beendet und den neuen Äon gebracht hat: in der Sprache dieses Paradigmas: derjenige, mit dem die Gottesherrschaft anbrach, der Messias, der Menschensohn, der zum „Sohn Gottes“ Erwählte. Zwar stand in diesem Verständnis die universale Durchsetzung und Verifikation der Gottesherrschaft noch aus; aber die Bedeutung Jesu wurde im Hinblick auf die menschliche Geschichte als endgültig beschrieben: „Er ist das vorweggenommene heilvolle Ende der Geschichte“, so bekannten mit ihren Worten die ersten Christen, wenn sie Palästinajuden und nicht Diasporajuden waren, sich also im altjüdisch-hebräischen Denk- und Verstehenshorizont bewegten.

Ganz anders der Verstehenshorizont, aus dem die Präexistenzchristologien erwachsen sind. Sie stammen alle aus einem jüdenchristlich-hellenistischen Milieu und weisen eine eigentümliche Mischung alttestamentlich-jüdischen Denkens mit hellenistischer Weltinterpretation auf, wobei für dieses hel-

lenistische Denken die mehr räumlich-kosmische Orientierung kennzeichnend ist. Zu einer solchen Symbiose alttestamentlichen und hellenistischen Denkens war es ja bereits seit etwa 300 v. Chr. in der sog. *Weisheitstheologie* gekommen. Der alttestamentliche Gedanke, dass Gott alles „mit Weisheit“ gemacht hat (Ps 104,24), verwandelte sich allmählich dahingehend, dass die Weisheit Jahwes eine (relativ) *selbständige präexistente Größe* wurde (zunehmende Hypostasierung). Von ihr konnte gesagt werden, dass sie bei der Welterschaffung als Ratgeberin und Helferin Gottes zugegen gewesen sei (Spr 8,22-31; Weish 9,9), dass sie Gottes Lebensgefährtin und Throngenossin gewesen sei (Weish 8,3; 9,4.10), dass sie „der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit“ (Weish 7,26) sei, dass sie – ähnlich dem stoischen Logos (!) – das All erfülle und durchwalte (Weish 7,24; 8,1), dass sie in allem wirke (Weish 8,5), auch in der Geschichte der Menschheit und vor allem Israels (Weish 10,1-19). Da sie eigentlich *allen* Völkern zudedacht war, habe sie ruhelos den Kosmos und die Völker durchstreift, bis sie endlich auf den Zion im Tempel ihre Ruhestätte gefunden habe und nun in der Tora inmitten Israels wohne (Sir 24).

Im Buch der Weisheit (entstanden um 50 v. Chr. im ägyptischen Alexandrien, dem berühmten Zentrum hellenistischer Wissenschaft) wird die Sophia mit dem Geist (Pneuma) Gottes und auch mit dem schöpferischen Wort Gottes, seinem Logos, gleichgesetzt (Weish 1,6; 7,7.22; 9,1 f). Dasselbe tut der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien (+ ca. 45 n. Chr.). Er kann die Weisheit als „Tochter Gottes“ bezeichnen und den damit identischen Logos als Gottes präexistenten „erstgeborenen Sohn“, ja sogar als „zweiten Gott“. Diese Verbindung des alttestamentlichen Jahwe-Glaubens mit der hellenistischen Denkfigur einer präexistenten Weisheit bzw. eines präexistenten Schöpfer-Logos sollte die Universalität des Wirkens und der Offenbarung Gottes in der ganzen Schöpfung und unter allen Völkern einer-

seits und die besondere Heilsbedeutung Israels und seiner Tora andererseits als miteinander vereinbar darstellen.

Diese jüdisch-hellenistische Weisheitstheologie und Weisheitsspekulation war der Nährboden der neutestamentlichen Präexistenzchristologie.⁹ Sie regte schon früh Griechisch sprechende Judenchristen zu einem tieferen Verstehen des Geheimnisses Jesu Christi an. Angesichts des jüdischen Anspruches nämlich, dass die präexistente Weisheit in der Tora anwesend sei, und zwar definitiv und endgültig, und dass daneben oder darüber hinaus eine Offenbarung undenkbar sei, mussten sich die Christen entscheiden. Entweder war die Tora der Ort letztgültiger Gottesoffenbarung; dann konnte Jesus allenfalls ein der Tora untergeordneter, von ihr inspirierter Gerechter und Adoptivsohn Gottes sein. Oder die ewige, präexistente Weisheit Gottes hatte sich nicht in der Tora, sondern in Jesus bleibend niedergelassen und war in ihm präsent. Die hellenistischen Judenchristen entschieden sich für die zweite Möglichkeit, ja sie überboten noch die weisheitliche Toratheologie, indem sie in Jesus nicht nur den Ort der Einwohnung der Weisheit sahen, sondern die menschgewordene Weisheit, den menschgewordenen Logos selbst, der als solcher vor aller Schöpfung war, ja durch den die Schöpfung geworden ist, wie schon der vorpaulinische Bekenntnissatz 1 Kor 8,6 sagt und wie es im Christus-Hymnus des Kolosserbriefes sowie im Logos-Hymnus des Johannesevangeliums entfaltet wird.

Zwei der wichtigsten Texte des Neuen Testaments, die die Präexistenzchristologie bezeugen, seien kurz betrachtet. Der erste ist der berühmte Christus-Hymnus des Philipperbriefes, den Paulus in Phil 2,6-11 *zitiert*. Er lautet in sehr wörtlicher Übersetzung:

Der in der Gestalt Gottes Seiende sah das Gottgleichsein nicht als Beute an, sondern er entäußerte sich selbst, Gestalt eines Sklaven annehmend.

In Gleichheit von Menschen geworden

und im Äußeren gefunden wie ein
Mensch,
demütigte er sich selbst,
gehorsam geworden bis zum Tod
(zum Tod aber des Kreuzes).

Deshalb auch übererhöhte ihn Gott
und schenkte ihm den Namen über
jedem Namen,
damit im Namen Jesu jedes Knie sich
beuge
der Himmlischen und Irdischen und
Unterirdischen
und jede Zunge bekenne:
„Herr (ist) Jesus Christus!“
(zur Ehre Gottes des Vaters).¹⁰

Der Text dürfte in den vierziger Jahren entstanden sein. Man sang also zehn bis fünfzehn Jahre nach dem schmachvollen Tod Jesu diesen Hymnus auf ihn. Der Hymnus beschreibt eine Abwärts- und eine Aufwärtsbewegung, man könnte sagen: wir haben es hier mit einer Verknüpfung von Abstiegs- und Aufstiegschristologie zu tun. Die Beschreibung des Lebensweges Christi beginnt *ganz oben*: Er war „in der Gestalt Gottes“, er war „Gott gleich“. Wie immer diese Formulierungen genau zu verstehen sind, sie stellen den Präexistenten auf dieselbe Höhe wie Gott selbst, was nur dadurch möglich ist, dass Gott es so will. Gott lässt den Präexistenten an seinem Gottsein partizipieren.¹¹ Aber der Präexistente verzichtet auf seinen Rang und seine Würde. Er „entäußert“ sich, wörtlich: er macht sich leer. Er vertauscht die „Gestalt Gottes“ mit der „Gestalt eines Sklaven“, womit die menschliche Existenzweise schlechthin gemeint ist. Er begibt sich in die äußerste Tiefe, offensichtlich weil Gott dies so will. Darauf deutet das Wort „gehorsam“ hin und auch der „Lohn“, der ihm von Gott wegen seines Gehorsams („deshalb“) zuteil wird. Gott erhöht den so tief Erniedrigten über alle Maßen, er inthronisiert ihn (entsprechend altorientalischem Inthronisationsritual) und er veranlasst eine Art kosmischer Liturgie, in der der so Erhöhte *angebetet* und als Herr schlechthin proklamiert wird. Wobei zu bedenken ist,

dass „Herr“/„Kyrios“ die jüdisch-hellenistische Umschreibung des Gottesnamens ist. Hier wird also die öffentliche Gottesverehrung dessen besungen, der schon vor seinem Menschsein „Gott gleich“ war.

Ein weiterer urkirchlicher Hymnus mit Präexistenzaussage ist der Logos-Hymnus des Johannesevangeliums. Die heutige Exegese geht davon aus, dass der Evangelist Johannes diesen Logos-Hymnus bereits vorgefunden, ihn bearbeitet und so seinem Evangelium vorangestellt hat. Er lautet in einer Rekonstruktion Rudolf Schnackenburgs¹²:

Im Anfang war der Logos,
und der Logos war bei Gott,
und Gott war der Logos.
Alles ist durch ihn geworden,
und ohne ihn wurde kein einziges
(Wesen),
das geworden ist.

In ihm war (das) Leben,
und das Leben war das Licht der
Menschen.
Er (der Logos) war das wahre Licht,
das jeden Menschen erleuchtet.

Er war in der Welt,
doch die Welt erkannte ihn nicht.
In sein Eigentum kam er,
doch die Seinen nahmen ihn nicht auf.

Und der Logos ist Fleisch geworden
und hat unter uns gewohnt,
voll Gnade und Wahrheit.
Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen
Gnade um Gnade.

Der Hymnus handelt natürlich von Christus, der hier „der Logos“ genannt wird. Im Hintergrund steht also die alttestamentliche Weisheitstheologie, die schon die Tendenz hatte, Sophia und Logos gleichzusetzen, und die Logostheologie des Philo von Alexandria. Von diesem Logos-Christus wird ausgesagt, dass er „im Anfang“ war (das erinnert an Gen 1,1), dass er *bei* Gott war und dass er selbst *Gott* war. Bei der dritten Zeile ist wichtig zu beachten, dass der Logos das

Subjekt des Satzes ist; das Prädikatsnomen „Gott“ wird nur emphatisch vorangestellt. In dieser ersten Strophe wird also die Präexistenz Christi ausgesagt, seine Schöpfungsmittlung („alles ist durch ihn geworden“) und sein göttliches Wesen. Die Strophen 2 und 3 machen Aussagen über die Bedeutung des präexistenten Logos-Christus für die Menschen („Leben“, „Licht“) und über das vergebliche Bemühen des Logos, bei den Menschen zu sein und sie mit göttlichem Licht zu erleuchten. Als dieses Bemühen scheitert, zieht sich der Logos nicht in die göttliche Sphäre zurück, sondern er tut das Äußerste, das Unausdenkliche, ja das eigentlich Unmögliche: er wird Mensch. Spätestens an dieser Stelle werden die hellenistisch-weisheitlichen Denkschemata gesprengt. Die Inkarnation des Präexistenten ist eine genuin christliche Aussage.

Diese Beobachtung führt zu einer grundsätzlichen Feststellung: Man könnte denken, die Präexistenzchristologie sei eine bloße kultur- und zeitbedingte Anpassung an ein vorgefundenes Denkschema. Diese Auffassung ist aber falsch und wird dem sehr viel komplexeren Geschehen nicht gerecht. Damit es nämlich zur Aufnahme der Weisheitstheologie durch Christen und zu ihrer christologischen Transformation kommen konnte, musste sie zunächst als Ausdruckshilfe für eine tiefere Sicht Jesu Christi begrüßt werden können. Es musste bereits eine christologische Tiefensicht ansatzweise vorhanden sein, der die Präexistenzaussage willkommene Ausdruckshilfe war. Dabei wurde die Weisheitstheologie den christologischen Erfordernissen angepasst, nicht umgekehrt! Die Weisheit war Geschöpf Gottes (Spr 8,22-25; Sir 24,3.8.9); von einer Erschaffung Christi ist nicht die Rede¹³, so wenig, wie von einer Inkarnation der Weisheit. Eine tiefste Erniedrigung, ja schmachvolle Ermordung erleidet die Weisheit nicht; eine kosmische Anbetung wird ihr nicht zuteil. Das bedeutet: Zum einen ist der irdisch-konkrete Mensch Jesus mit seinem Leben und Sterben Maßstab der Präexistenzchristologie. Jesus wird also nicht zum mythischen Wesen stilisiert. Zum anderen

werden die Aussagen über die Weisheit unerhört gesteigert, was sich nur mit der Ostererfahrung der Jünger, dem Erstrahlen der „Gottesherrlichkeit auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6) erklären lässt.

3. Die heutige Krise der Präexistenzchristologie

Dass die Präexistenzchristologie eine solide biblische Grundlage hat und seit dem Konzil von Nizäa zum zentralen Glaubensbekenntnis der Christen gehört, hat nicht verhindern können, dass sie sich heute mit- samt der Glaubensaussage vom wahren Gottsein Jesu und der Trinität in einer schweren *Plausibilitäts- und Akzeptanzkrise* befindet. Nicht nur nichtchristlichen Zeitgenossen erscheint die Aussage, Jesus Christus habe bereits „vor“ seinem menschlichen Leben in der Daseinsweise Gottes personal „existiert“, als mythologische Rede, sondern auch vielen Menschen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft fällt es immer schwerer, dies mit ihrem aufgeklärten Denken zu vereinbaren. Selbst der von den deutschen Bischöfen herausgegebene Katholische Erwachsenenkatechismus¹⁴ kann nicht umhin zuzugeben, dass auch viele Christen „mit diesem zentralen christlichen Glaubensartikel“ Schwierigkeiten haben. Wörtlich: „Sie meinen, dieses Bekenntnis sage ihnen nichts. Sie halten es für eine weltferne Spekulation, von der sie oft auch behaupten, sie sei überdies bibelfern und bibelfremd.“¹⁵ Dafür, dass theologische Laien dies u. U. so sehen und empfinden, wird man Verständnis haben müssen; und kirchliche Verkündigung und Religionspädagogik werden erheblich mehr Anstrengungen unternehmen müssen, den Menschen die Glaubens- und Lebensrelevanz dieser Wahrheit zu erschließen. Eine neue Qualität erlangt die angesprochene Krise allerdings dadurch, dass auch immer mehr (Hochschul-)Theologen davon erfasst werden. Es handelt sich aufs Ganze gesehen wohl um eine Minderheit, aber mit vermutlich erheblicher Dunkelziffer. Bedeutend größer dürfte die Zahl

bei den Religionspädagogen, den theologischen Multiplikatoren sein – mit unabsehbaren Folgen für die Zukunft! Wer aufmerksam die theologische Szene beobachtet, stellt fest, dass sich – völlig unspektakulär und von den meisten kaum beachtet – in der Christologie erhebliche, ja den Lebensnerv des christlichen Glaubens betreffende „Mutationen“ ereignen. Was die sog. Pluralistische Religionstheologie explizit und programmatisch fordert: christologische „Abrüstung“ oder „Deabsolutierung“¹⁶, das vollzieht sich unterschwellig und mehr im Stillen auch außerhalb dieser theologischen Richtung in Teilen der katholischen Theologie. Da ist von der fragwürdigen „christologischen Karriere des Jesus von Nazareth“¹⁷ die Rede, von seiner hellenistischen „Divinisierung“¹⁸; und die Bemühungen der Dogmatik, die theologische Stringenz einer trinitarischen Christologie aufzuweisen, werden als „ideologische Eiertänze“¹⁹ bezeichnet. Gefordert wird eine *Entkomplizierung* des trinitarischen Gottesbildes im Sinne des jüdischen Monotheismus, da die Trinitätslehre nur verbal und postulativ am Monotheismus festhalte, de facto aber unweigerlich in einen Tritheismus (Dreigötterglauben) abgleite.²⁰ Wenn das Christentum auch nur eine minimale Identität mit seinem Anfang, mit dem „Vater Jesu“ und der frühen jüdischen Christen bewahren wolle, müsse es sein Gottesbild korrigieren. Hans Küng stellt in seinem 1994 erschienenen Buch „Das Christentum. Wesen und Geschichte“ die Frage: „Nachdem weder der Jesus der Geschichte...seine eigene Präexistenz verkündet hat, noch die judenchristliche Gemeinde ..eine Trinitätslehre aufkommen ließ: Woher stammt diese Lehre von der Trinität eigentlich? Antwort: Sie ist das Produkt des großen Paradigmenwechsels vom apokalyptisch-urchristlichen zum hellenistisch-altkirchlichen Paradigma“²¹, sie ist also nicht wirklich biblisch begründbar, sondern stellt eine hellenistische Verfremdung dar. Das Konzil von Nizäa blieb „ganz und gar in hellenistischen Begriffen, Vorstellungen und Denkmotiven gefangen“, „die dem Juden Jesus von Nazaret und der Urgemeinde völ-

lig fremd gewesen wären.“²² Küng empfiehlt, „statt die alten hellenistischen Dogmen nur zu wiederholen, sich neu auf die neutestamentliche Botschaft selbst zu konzentrieren und sie für die zeitgenössischen Christen auch wieder neu auszulegen.“²³ Jesus Christus – der wesensgleiche Sohn Gottes von Ewigkeit her, Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch: das wäre demnach nur eine dogmengeschichtliche Episode gewesen, und zwar – am Neuen Testament gemessen – eine mindestens problematische!

4. Notwendigkeit und Grenzen der Präexistenzaussage

Dieser Argumentation muss widersprochen werden! Die Hellenisierungsthese, die schon Adolf v. Harnack 1885 in klassischer Form vorgetragen hat,²⁴ hält einer kritischen dogmengeschichtlichen Prüfung nicht stand, wie ich schon zu Beginn meiner Ausführungen betont habe. Mit den Worten Walter Kaspers sei dies noch einmal wiederholt: „Die Indienstnahme von hellenistischen Kategorien stellt ... keinen Abfall und Schwächeanfall des Christentums dar. Im Grunde ging es um das *aggiornamento* von damals, um den hermeneutisch notwendigen Versuch, die eine und ein für alle Mal gültige christliche Botschaft angesichts der neuen Fragestellungen in der Sprache der Zeit auszusagen. Die vermeintliche Hellenisierung ist also ein Zeichen von inkarnatorischer Kraft und geistlicher Präsenz.“²⁵ Bibelferne Hellenisierung wäre es gewesen, wenn das Konzil Arius nicht widerstanden hätte. So aber führte die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus zu einer Vertiefung der Christologie, zu einer radikalen Auslotung der biblischen Botschaft. Hier zeigte sich, was sich im Laufe der Kirchengeschichte noch häufig bewahrheiten sollte: „Aufgrund neuer Aspekte und Fragen, die sich in den jeweils veränderten Situationen der Überlieferungsgeschichte ergaben, ist es zu neuen und vertieften Einsichten gekommen, und erst in diesem Wechsel der Situationen

gelangt die Glaubenswahrheit zur Fülle ihrer Bedeutung. Auf jeden Fall hat man damit zu rechnen, dass es wegen der geschichtlich neuen Frage-, Denk- und Erkenntnismöglichkeiten einen Erkenntniszuwachs der Tradition gibt, der freilich, da er die dem Offenbarungsgeschehen selbst eignende Bedeutung entfaltet, keine Ergänzung der Offenbarung bedeutet.“²⁶ Die Forderung der Dogmenkritiker, die Dogmengeschichte zu überspringen und eine unmittelbare Korrelation zwischen biblischem Zeugnis und gegenwärtig abrufbaren Verstehensmöglichkeiten herzustellen, steht in der Gefahr, „den historisch erreichten Reflexionsstand leichtfertig zu unterbieten.“²⁷ Der Neutestamentler Thomas Söding stellt mit Blick auf die Präexistenzchristologie und die frühen Konzilien fest, „dass in der patristischen Dogmenentwicklung ein Niveau christologischer Reflexion erreicht worden ist, das um des Neuen Testaments willen nicht unterschritten werden darf.“²⁸

Mit diesem Zitat klingt schon an, was noch einmal ausdrücklich unterstrichen werden soll: Der von den Dogmenkritikern geforderte unmittelbare Rückgriff auf das Neue Testament ergibt gerade das nicht, was man sich davon verspricht. Zum einen ist deutlich zu sehen, dass sich das, was mit abwertendem Unterton „Hellenisierung“ genannt wird, bereits im Neuen Testament selbst findet. In Gestalt der mehr kosmisch orientierten Präexistenz- und Inkarnationschristologie enthält das Neue Testament *schon in sich selbst* den Übergang von einem Kulturraum in den anderen: von der altjüdisch-hebräischen in die hellenistische Welt. Die Übersicht (oben S. 264) macht deutlich, dass große Teile des Neuen Testaments einer Präexistenzchristologie verpflichtet sind und damit eigentlich unter das Hellenisierungsverdikt fallen müssten, was aber so niemand ernsthaft behauptet. Vielmehr bemüht man sich in höchst tendenziöser Weise, den unabwiesbaren exegetischen Befund herunterzuspielen und zu bagatellisieren.

Zum anderen lässt sich eindrücklich zeigen, dass das Neue Testament auf vielfältige

Weise die göttliche Würde Jesu zum Ausdruck bringt, wenn es ihn auch nur an wenigen Stellen unmittelbar „Gott“ nennt. Immerhin geschieht dies an mindestens 5 Stellen: nämlich 2 x im Johannesevangelium (1,1; 20,28), 1 x im 1 Joh (5,20), 1 x in Hebr (1,8), 1 x in 2 Petr (1,1), evtl. noch Joh 1,18 und Tit 2,13. Um die göttliche Würde Jesu darzustellen, bedient sich das Neue Testament darüber hinaus folgender Ausdrucksmöglichkeiten:

1. *Es überträgt Aussagen des Alten Testaments über das Handeln Gottes auf Jesus.*

Beispiele: Es legt die alttestamentliche Offenbarungsformel „*Ego eimi*/ Ich bin es“ Jesus in den Mund (Dtn 32,39; Jes 41,4; 43,10; 48,12 – Mk 6,50 parr; Joh 6,50; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8). Es überträgt den Theophaneterminus „*ophthä*/ er erschien“ auf die Erscheinungen des Auferstandenen (Gen 12,7; 17,1; 18,1; 26,2.24; Ex 3,2.16 u.ö. – 1 Kor 15,5 [vgl. auch 2 Kor 4,6]).²⁹

2. *Es überträgt Gottesprädikationen auf Jesus.* Beispiel: Kyrios (LXX-Umschreibung für JHWH): Joel 3,5; Jes 8,12f – Röm 10,9.13; Phil 2,11; 1 Petr 3,14f.³⁰

3. *Es vertritt die Anbetungswürdigkeit Jesu.*³¹ Beispiele: Phil 2,9-11 (vgl. Jes 45,23!); Offb 5.³²

Dieser Befund ist von höchster christologischer Relevanz! Bei all diesen Aussagen des Neuen Testaments ist ja zu bedenken, dass es *Juden* sind, die so von Jesus sprechen, also Menschen, die trotz ihrer Taufe nicht im Traum daran denken, den Boden des Jahwe-Glaubens und des Alten Testaments zu verlassen. Für sie ist es selbstverständlich und unabdingbar, dass Jes 42,8 auch für Christen seine unverminderte Gültigkeit behält: „Ich bin Jahwe, das ist mein Name. Ich überlasse die Ehre, die mir gebührt, keinem anderen, meinen Ruhm nicht den Götzen.“ Offensichtlich sahen diese Judenchristen in der Übertragung von Gottesaussagen auf Jesus und in der Anbetung Jesu keinen Verstoß gegen den Abso-

lutheitsanspruch Gottes und gegen das erste Gebot. Das aber ist nur möglich, wenn sie Jesus *ganz auf die Seite Gottes* stellten, auch wenn sie gedanklich und begrifflich noch nicht in der Lage waren, dies in seiner ganzen Bedeutungstiefe und Konsequenz zu reflektieren.

Dies möge genügen, um sich klarzumachen: Das Neue Testament bietet denen, die unter der Fahne einer Rückbesinnung auf die biblische Botschaft und einer bibeltreuen Enthellenisierung der altkirchlichen Dogmen einen christologischen Reduktionismus betreiben und eine christologische „Abrüstung“ befürworten, keinen Rückhalt!

Wie aber ist es möglich, dass ganz im Jahweglauben verwurzelte Menschen den Rabbi und Wanderprediger aus Nazaret, der einen schandvollen Verbrechertod starb, auf die Seite Gottes stellen? Auf diese Frage kann es nur eine Antwort geben: Dies ist das Ergebnis der Ostererfahrung der Jünger. Nicht zufällig wird ja in einem sehr alten, vorpaulinischen Glaubensbekenntnis (1 Kor 15,3-5) die Selbsterschließung des Auferstandenen mit einem Begriff ausgedrückt, der in der Septuaginta *Terminus technicus* für Gottesoffenbarungen, für Theophanien ist: der Begriff *ophthä*, er ließ sich sehen, er erschien. In der österlichen Erschließungserfahrung erkannten die Jünger Jesu, wer ihr Meister wirklich war: dass er ganz von Gott her kam, dass er die Selbstoffenbarung Gottes in Person war. Von hier aus entwickelte sich der Präexistenzgedanke und schließlich der Trinitätsgedanke mit innerer Folgerichtigkeit, ja „aus innerer Notwendigkeit“, wie der Tübinger Neutestamentler Martin Hengel nachdrücklich betont,³³ ähnlich der Neutestamentler Jürgen Habermann, der eine profunde Studie zur Präexistenzchristologie des Neuen Testaments verfasst hat.³⁴ Auch in der systematischen Theologie wird der schlussfolgernde Charakter des Präexistenzgedankens deutlich herausgestellt. So schreibt Walter Kasper: „Wenn Gott sich durch Jesus Christus im Heiligen Geist ganz und endgültig selbst mitgeteilt und dadurch als der ‚Vater unseres Herrn Jesus Christus‘ selbst definiert hat, dann gehört Jesus ins

ewige Wesen Gottes hinein. Das Bekenntnis zum eschatologischen Charakter des Christusgeschehens musste deshalb von innen her notwendig zur Frage ... nach der Präexistenz Jesu führen.“³⁵ Der evangelische Systematiker Wolffhard Pannenberg formuliert besonders prägnant: „Die Annahme einer Präexistenz des Gottessohnes, der in Jesu Verhältnis zum Vater geschichtlich in Erscheinung trat, ist unausweichlich, wenn nicht nur die Gemeinschaft Jesu mit dem ewigen Gott behauptet, sondern auch an der Bindung der ewigen Identität des von Jesus verkündeten Vatergottes an die Beziehung zu Jesus als einem Sohn festgehalten werden soll. Ansonsten mögen Menschen nach Gottes Erwählung Gemeinschaft mit dem ewigen Gott empfangen, ohne dass ihnen deshalb Präexistenz zugeschrieben werden müsste. Wenn aber die Beziehung zu einem Menschen konstitutiv sein soll für die ewige Identität Gottes selbst, dann muss das Korrelat dieser Beziehung selber ewig sein, und daraus ergibt sich die Präexistenz des Sohnes.“³⁶

Und schließlich soll an dieser Stelle auch der Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel zu Wort kommen, stammt doch aus seiner Feder die umfassendste neuere Studie zur Präexistenz Christi. Er schreibt: „Wenn – dem Grundgedanken aller neutestamentlichen Schriften zufolge – Gott selbst sich ohne Rückhalt in der Person Jesu Christi geoffenbart hat, dann – ein solcher Rückschluss muss erlaubt sein – gehört die Person Jesu Christi zur *Wesensbestimmung* Gottes *notwendig* hinzu. Dann ist – in Raum-Zeit-Kategorien geredet – Jesus Christus *immer schon* an der ‚Seite‘ Gottes, von Ewigkeit her bei Gott – *vor* aller Zeit, aller Schöpfung voraus.“³⁷ „In Raum-Zeit-Kategorien geredet“ – das ist eine wichtige Einschränkung, die abschließend dazu führen soll, über die Grenzen der Präexistenzaussage zu reflektieren, nachdem gerade von ihrer Denknötwendigkeit die Rede war.

Die Präexistenzaussage stößt deshalb an eine Grenze, weil wir nicht umhin können, in Raum-Zeit-Kategorien zu denken, gerade diese Raum-Zeit-Kategorien aber der Wirk-

lichkeit Gottes unangemessen sind. Wir stoßen hier auf das Problem, wie sich Gottes Ewigkeit bzw. Zeitlosigkeit und geschichtliche Zeit zueinander verhalten. Von Gott gedacht, kann es kein Vorher und kein Nachher, kein Prä und kein Post geben. Gott koexistiert jeder Zeit. So bewegen wir uns notwendig zwischen zwei Polen, die durch zwei Zitate verdeutlicht werden sollen. Die erste Aussage stammt von dem Tübinger Neutestamentler Karl Hermann Schelkle und will einem sehr naheliegenden, geradezu unvermeidlichen Missverständnis wehren: „Wie die Dreifaltigkeit nicht als Drei-Gott-Lehre, die Trinität nicht als Tritheismus mißverstanden werden darf, so die Präexistenz nicht als eine mythische Zwei-Gott-Lehre. Der präexistente Sohn darf nicht vom Vater getrennt gedacht werden, sondern ist in der ewigen Einheit des Wesens mit ihm. Es ist bedenklich, dass mit der Formel der Präexistenz die göttliche Ewigkeit auf die menschliche Zeit bezogen und von ihr aus errechnet wird. Die heilsgeschichtliche Phase wird nach rückwärts verlängert und ins Unendliche ausgezogen. Das präexistente Vorher und die heilsgeschichtliche Zeit dürfen nicht getrennt oder addiert werden, sondern sie sind ineinander gegenwärtig.“³⁸ Die zweite Aussage stammt von dem Münsteraner Neutestamentler Wilhelm Thüsing. Auch er ist der Meinung, dass Präexistenz nicht temporal gedacht werden darf, also nicht als eine auf der Zeitachse abtragbare Wirklichkeit vor der irdischen Existenz Jesu, auf die dann die Postexistenz temporal folgt. Dann schreibt er: „Solange man jedoch das Verhältnis Gottes zur Welt in temporalen Kategorien ausdrückt – und diese Notwendigkeit wird nie verschwinden, weil jenes Verhältnis geschichtlich ist –, wird man nicht daran vorbeikommen, den traditionellen Begriff der Präexistenz zu reflektieren und ihn auf seinen Wahrheitskern und seine Sicherungsfunktion hin zu überdenken.“³⁹

Die Präexistenzaussage ist demnach nicht schon die Wahrheit, sie hat vielmehr einen Wahrheitskern und sie hat, um im Bild zu bleiben, eine (mythologische) Schale. Mythologisch am Präexistenzgedanken ist,

dass er an ein räumlich-zeitliches Denken gebunden ist und dass er das anfanglose Beieinander zweier Gottwesen nahelegt. Es kommt aber für eine biblisch orientierte Christologie alles darauf an, die Präexistenzaussagen in das Gottesverständnis zu integrieren, sie theo-zentrisch zu deuten, den Präexistenten – um es noch einmal mit Schelkle zu sagen – nicht vom Vater getrennt zu denken, sondern „in der ewigen Einheit des Wesens mit ihm“. Was aber meint Ewigkeit bei Gott? Sie meint „zeitmächtige, zeitüberlegene, zeitfreie Gegenwärtigkeit Gottes. Gott ist aller Zeit zeitgleich, aller Zeit zeitüberlegen, aller Zeit gegenüber zeitfrei.“⁴⁰ Für die Christologie bedeutet das: Wenn Gott in Jesus Christus nicht nur einen Teil von sich, sondern sein Wesen definitiv und vorbehaltlos geöffnet hat, „dann ist auch Jesus Christus – als Geist und im Geist – aller Zeit gegenwärtig, aller Zeit zeitgleich, aller Zeit gegenüber frei.“⁴¹ Der Wahrheitskern der Präexistenzaussage liegt in dem „ineinander gegenwärtig“.⁴² Das bedeutet: „Eine Christologie, die der Breite und Tiefe der neutestamentlichen Zeugnisse gerecht zu werden versucht, wird sich bemühen, immer zugleich beides zu sagen: Jesu Ursprung in der Zeit und zugleich seinen Ursprung in der Ewigkeit Gottes selbst; Jesu Geburt aus einer Frau und zugleich seine Herkunft ‚vom Vater‘; Jesu konkrete geschichtliche Existenz und zugleich seine transgeschichtliche Präexistenz. Die narrative und diskursive Sprache ... stößt hier an Grenzen, weil sie verräumlichen und verzeitlichen muss, was eigentlich zusammengehört, weil sie zerlegt, was sich zutiefst simultan vollzieht.“⁴³

Die Menschen der Urkirche haben wohl ein tiefes Gespür dafür gehabt, dass sie hier an ein unauslotbares und begrifflich nicht einholbares Geheimnis stoßen. Darum finden sich im Neuen Testament auch keine theoretischen und abstrakten Präexistenzspekulationen. Genuiner Ort und primärer „Sitz im Leben“ der Präexistenzchristologie ist vielmehr der Gottesdienst.⁴⁴ Dort, wo der Mensch an das Unergründliche stößt, geht das gläubige Nachdenken in Lobpreis und

Anbetung über. Dort beugt sich – wie der Christus-Hymnus des Philipperbriefes in poetischer Vorwegnahme des Eschatons singt – der ganze Kosmos anbetend vor dem von Gott erhöhten Gekreuzigten und jede Zunge bekennt: „Herr ist Jesus Christus“ zur Ehre Gottes des Vaters.

Anmerkungen:

- ¹ Zur Gesamthematik in ihrer exegetischen, hermeneutisch-systematischen und religionsgeschichtlichen Dimension vgl. Karl-Josef Kuschel: Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990; Rudolf Laufen (Hg.): Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997 (=Gottes ewiger Sohn).
- ² Vgl. Hans Kessler: Christologie, in: Handbuch der Dogmatik, Hg. v. Theodor Schneider, Bd. I, Düsseldorf 1992, 335f.
- ³ Vgl. dazu unten S. 270.
- ⁴ Die lateinische Übersetzung des Nizänischen und des Konstantinopolitanischen Symbolums gibt das griechische „*gennāthenta*“ (das „gezeugt“ oder „geboren“ bedeuten kann) mit „*natum*“ wieder.
- ⁵ Hans Kessler: a.a.O., 338.
- ⁶ Freilich sollte man einräumen, dass Paulus in Sachen Präexistenzchristologie eher zurückhaltend ist, dass die Präexistenz Christi in seinem Denken eine eher implizite (aber nichtsdestoweniger grundlegende) Rolle spielt. Vgl. dazu einerseits Thomas Söding: Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: Gottes ewiger Sohn, 57–93, andererseits Karl-Josef Kuschel: Exegese und Dogmatik-Harmonie oder Konflikt? Die Frage nach der Präexistenzchristologie bei Paulus als Testfall, in: Gottes ewiger Sohn, 143–161 (hier auch eine Auseinandersetzung mit der Position Wolfhard Pannenberg).
- ⁷ Zur neutestamentlichen Präexistenzchristologie vgl. die umfangreiche Studie von Jürgen Habermann: Präexistenzaussagen im Neuen Testament, Frankfurt 1990; auch Helmut Merklein: Art. Präexistenz Christi I, in: LThK³ VIII, 487–489
- ⁸ Jürgen Habermann: a.a.O., 415. So auch Martin Hengel: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ²1977, 114.
- ⁹ Vgl. Helmut Merklein: Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: Gerhard Dautzenberg (Hg.): Zur Geschichte des Urchristentums (QD 87), Freiburg 1979, 33–62.

- ¹⁰ Die beiden kursiv gedruckten Zeilen sind nach heute weitverbreiteter Expertenmeinung nicht ursprünglich, sondern stellen eine Ergänzung durch Paulus dar.
- ¹¹ Vgl. Thomas Söding: a.a.O., 59f: „Jesus wird also zu Beginn des Liedes als derjenige besungen, den Gott ganz und gar durch seine ureigene Identität bestimmt, indem er ihn ‚in‘ seiner Gestalt sein, d. h. von ihr ganz umgeben und von ihr ganz geprägt sein läßt. Diese Teilhabe hat zur Folge, dass Jesus ἴσα θεῶ, nämlich ‚wie‘ Gott ist: Er ist nicht mit Gott identisch; er ist auch nicht nur ihm ähnlich, wie nach Gen 1,26 Adam als ‚Bild Gottes‘ ihm ‚ähnlich‘ ist...; vielmehr ist Jesus in seiner Würde und Wirkung Gott gleichgestellt, und zwar durch Gott selbst. Diese Aussage gewinnt Schärfe vor dem Hintergrund des gut alttestamentlichen und frühjüdischen Axioms, dass kein Mensch und kein Engel ‚wie Gott‘ ist (Jes 14,13 f; Ez 28,2 f; vgl. Philo, AetMun 43; LegAll 1,49). Phil 2,6c teilt diesen Grundsatz... Jesus ist kein Mensch, der ‚wie Gott‘ zu sein beansprucht (vgl. Gen 3,5); Gott selbst macht ihn sich gleich, indem er ihn an seinem Gottsein partizipieren läßt; und als Gottgleicher ist Jesus Mensch geworden (Vv 7 f).“
- ¹² Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium, I. Teil (HThKNT IV,1), Freiburg-Basel-Wien ³1972, 202.
- ¹³ Auch in Kol 1,15 („Erstgeborener aller Schöpfung“) ist wohl nicht ein Geschaffensein gemeint, sondern eine Vorrangstellung. Selbst Gott kann in einem späten rabbinischen Text „Erstgeborener“ genannt werden (vgl. Joachim Gnika: Der Kolosserbrief, Freiburg 1980, 62). Thomas Söding: a.a.O., 74, betont, „daß Jesus als ‚Erstgeborener aller Schöpfung‘ so wenig *primus inter pares* ist wie als ‚Erstgeborener von den Toten‘ (1,18), sondern wie dort wirksame Ursache: Mittler der Schöpfung wie Mittler der Versöhnung. Im Unterschied aber zur Sophia ist er nicht das erste von Gottes Schöpfungswerken (vgl. Sir 24,3), sondern aller Schöpfung voraus, da sie sein Werk ist.“
- ¹⁴ Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u. a. 1985.
- ¹⁵ A.a.O., 76.
- ¹⁶ Vgl. etwa Paul F. Knitter: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1986; John Hick/ Paul F. Knitter: The Myth of Christian Uniqueness, New York 1987; Reinhold Bernhardt: Deabsolutierung der Christologie?, in: Michael von Brück/ Jürgen Werbeck (Hg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions theologien (QD 143), Freiburg 1993, 144–200.

- ¹⁷ Vgl. Paul Hoffmann: Zur Problematik der christologischen Karriere des Jesus von Nazareth, in: Paul Hoffmann: Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1994, 257-272.
- ¹⁸ A.a.O., 258, 269.
- ¹⁹ A.a.O., 258.
- ²⁰ So Karl-Heinz Ohlig: Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus, in: Gottes ewiger Sohn, 199-266. Vgl. auch Karl-Heinz Ohlig: Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz-Luzern 1999.
- ²¹ Hans Küng: Das Christentum. Wesen und Geschichte, München 1994, 129. Kritisch dazu Wilhelm Breuning: Die trinitarische Christologie der frühen Konzilien. Plädoyer für ihre Verwurzelung im Christusereignis selbst, in: Gottes ewiger Sohn, 179-198.
- ²² A.a.O., 224.
- ²³ A.a.O., 238.
- ²⁴ Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Tübingen 1985, 806: „Die Entwicklungsgeschichte der Präexistenzvorstellung ist zugleich ihre Kritik, so daß man den Recurs auf unsere heutige Erkenntnistheorie, die dergleichen Spekulationen nicht mehr zuläßt, entbehren kann. Erst durch den Hellenismus ist die Problemstellung hervorgebracht, die Bedeutung Christi durch eine Spekulation über seine Naturen festzustellen und an diese die konkreten Züge des geschichtlichen Jesus zu heften.“
- ²⁵ Walter Kasper: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 227.
- ²⁶ Georg Essen/ Thomas Pröpper: Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung. Hermeneutische Vorüberlegungen, in: Gottes ewiger Sohn, 163-178, hier 167.
- ²⁷ A.a.O., 168.
- ²⁸ Thomas Söding: a.a.O., 93.
- ²⁹ Weitere Beispiele:
 - Vom Präexistenten wird ein Schöpfungshandeln ausgesagt: 1 Kor 8,6; Kol 1,16 f; Joh 1,3; Hebr 1,2.
 - Kommen Gottes, um seine Königsherrschaft zu errichten: Jes 40,1-11 - Mk 1,2 f.
 - Erlösung von den Sünden: Ps 130,8 - Mt 1,21; Mk 2,5.
 - Herrschaft über Wind und Meer: Ps 65,8; 89,10 - Mk 4,35-46; 6,45-52.
 - Totenerweckung: Dtn 32,39; 1 Sam 2,6 - Mk 5,41 f; Lk 7,14; Joh 11,43 f.
- ³⁰ Weitere Beispiele:
 - Herr der Herrlichkeit: Ps 24,7; 29,3 - 1 Kor 2,8.
 - Der Erste und der Letzte: Jes 44,6; 48,12 - Offb 1,17; 2,8; 22,13. Vgl. auch Offb 1,8 mit 22,13.
- ³¹ Vgl. dazu Gerhard Lohfink: Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in: BZ NF 18 (1974), 161-179.
 Weitere Beispiele:
 - Mt 2,2.11; 14,33; 28,9.17; Lk 24,52 (vgl. 4,8!); Joh 9,38 (vgl. 2,21; 4,23); Hebr 1,6 (Ps 97,7).
- ³² Martin Hengel: a.a.O., 112.
- ³³ Jürgen Habermann: a.a.O., 429.
- ³⁴ Walter Kasper: Jesus der Christus, Mainz 1974, 203 (Hervorhebungen sekundär).
- ³⁵ Wolfhardt Pannenberg: Systematische Theologie, Bd. II, Göttingen 1991, 414 (Hervorhebungen sekundär).
- ³⁶ Karl-Josef Kuschel: a.a.O., 643 (Hervorhebungen sekundär). Zu der Monographie von K.-J. Kuschel muss Folgendes angemerkt werden: Sie enthält Aussagen, die - wie das obige Zitat - von einer „reale(n), personale(n) Präexistenz“ Christi, von den „seinshaft-reale(n) Folgen“ des Ereignisses „Jesus Christus“ für die Wesensbestimmung Gottes selbst sprechen (so wörtlich 642). Sie enthält aber auch Aussagen, die die Vorstellung einer von Ewigkeit her bestehenden metaphysischen Zweiheit oder Dreiheit in Gott, einer immanenten Trinität, eines in seinem ewigen Wesen trinitarisch differenzierten Gottes ablehnen. So fragt Kuschel, 525: „Ist es vom Neuen Testament her erlaubt, Aussagen über Vorgänge ‚in Gott‘ zu machen? Muss man von einem von Ewigkeit her gegebenen ‚innergöttlichen Gegenüber von Vater und Sohn‘ sprechen?“ Oder 528: Muss man aus den „zugespitzten Bekenntnisaussagen“, dass Jesus für den Glaubenden zur Gottheit des ewigen Gottes untrennbar hinzugehört, schließen, „dass Jesus ‚nach der Seite seiner Einheit mit Gott, als Sohn, schon gewesen‘ ist, ‚bevor er Mensch wurde, vor seiner menschlichen Geburt‘ und sich dabei auf Paulus berufen?“ W. Pannenberg: a.a.O., 410, A. 126, antwortet darauf trocken: „Fragen kann man ja. Doch Kuschel bietet kein Argument dafür auf, wie man solcher Folgerung entgehen kann, wenn es denn ernst sein soll mit der auch von ihm bejahten, untrennbaren Zugehörigkeit Jesu als Person zu Gott in seiner Ewigkeit.“ Vgl. auch die Replik von K.-J. Kuschel, in: Gottes ewiger Sohn, 157-161.
- ³⁷ Karl Hermann Schelkle: Theologie des Neuen Testaments, Bd. II, Düsseldorf 1976, 189.
- ³⁸ Wilhelm Thüsing: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: Karl Rahner/ Wilhelm Thüsing: Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55), Freiburg 1972, 251. Vgl. auch Werner Georg Kummel: Die Theologie des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 3), Göttingen 1969, 153: „Die mythische Rede von der Präexistenz des Gottessohnes, die dem Glauben an Gottes rettendes Handeln in dem Menschen Jesus Ausdruck gibt, hat ihre sachli-

che Wurzel also in einem zentralen Glaubensinteresse und nicht in spekulativer Neugier ... man wird aber dieses Glaubensinteresse nicht geringerschätzen dürfen, wenn man die Christusverkündigung ... in ihrer letzten Bedeutsamkeit verstehen und festhalten will.“

³⁹ Karl-Josef Kuschel: a.a.O., 643.

⁴⁰ Karl-Josef Kuschel: a.a.O., 644.

⁴¹ Vgl. das obige Schelkle-Zitat.

⁴² Karl-Josef Kuschel: a.a.O., 645.

⁴³ Martin Hengel: Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum, in: H. v. Stietenron (Hg.): Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 93 f, stellt im Anschluß an den 96. Brief des Statthalters Plinius an Kaiser Trajan Überlegungen darüber an, welchen Hymnus die dort erwähnten Christen des kleinasiatischen Bithynien „Christo quasi deo“ gesungen haben könnten: „Es ist müßig, darüber Vermutungen anzustellen, denn aus der reichen frühchristlichen Liturgie sind uns nur Bruchstücke erhalten; die meisten der christologischen Hymnenfragmente haben aber ebendieses ‚quasi deo‘ zum Thema, wobei nicht selten das Kreuzesmotiv kontrapunktiert. Dies ist kein Zufall, denn die Entfaltung der Würdetitel des Gekreuzigten und seiner Heilsfunktionen geschah nicht so sehr in der Prosa theoretischer Spekulation oder missionarischer Predigt als vielmehr im Hymnus und Bekenntnis. Das heißt, sie hatte ihren Ort im Gottesdienst. Hier formulierten die urchristlichen Gemeinden im überfließenden Lobpreis Christi ihren Dank für die empfangenen Heilsgaben. Im Gottesdienst aber verbanden sich die spontan formulierten, enthusiastischen Äußerungen des Geistes mit der bewährten, älteren, verbindlich gewordenen ‚apostolischen‘ oder ‚jesuanischen‘ Tradition wie auch mit der charismatischen Schriftauslegung. Das Zusammenwirken dieser scheinbar gegensätzlichen Komponenten gab der christologischen Entwicklung ihre spezifische innere Dynamik.“

Bernhard Sill

„Der Nächste dem Nächsten ein Helfer“

Der barmherzige Samariter und die Gegenwart

„Schreib das, was du siehst, in ein Buch“ – so lautet der Schreib-Befehl in der „Offenbarung des Johannes“ (Offb 1,10), dem letzten Buch der Bibel, das bekanntlich ein apokalyptisches Buch ist. Bücher apokalyptischen Gehalts und apokalyptischer Gestalt waren immer auch Bücher, in denen nachzulesen war, was eigentlich in der Zeit, in der sie geschrieben wurden, so los war. Was immer sie waren, die Verfasser apokalyptischer Schriften, Warner und Mahner waren sie immer, und was sie schrieben, waren an die Menschen ihrer Zeit gerichtete Warn- und Mahnschriften, gekennzeichnet durch das Bemühen, die Dinge aufzudecken, die den Geist der Zeit bestimmen, und dazu gehörte dann auch und besonders, wider das Geistlose des jeweiligen Zeitgeistes zu sprechen. Wer ein echter Apokalyptiker ist, dem ist gegeben, das (zu)treffende Stichwort bzw. die (zu)treffenden Stichworte zu benennen, die die geistige Situation gewissermaßen auf den Begriff bringen und so Fragen wie diese klären helfen: Wo steht diese Zeit? Wie steht diese Zeit da? Was geht in dieser Zeit vor? Welche Trends, welche Tendenzen sind in dieser Zeit zu beobachten? Was ist der Geist dieser Zeit, in der wir leben? Woher kommt und wohin driftet der Zeitgeist?

1. „Soziale Kälte“ – Ein Stichwort zur „geistigen Situation der Zeit“?

Gibt es solche Apokalyptiker, die warnend und mahnend den Geist unserer Zeit auf den Prüfstand stellen und die Geister, die bestimmend und prägend auf diesen Zeitgeist Einfluss nehmen, zu unterscheiden wissen, auch in unserer Zeit? Es gibt sie auch in dieser Zeit, die Spezies der Apokalyptiker, die sich Gedanken darüber machen, was denn eigentlich los ist in und mit unserer Zeit, und die das dieser unserer Zeit auch laut genug sagen, und einer dieser Apokalyptiker kraft Beruf und Berufung ist *Friedrich Schorlemmer*, evangelischer Pfarrer, Prediger an der Schlosskirche zu Wittenberg und Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 1993.

Dieser Apokalyptiker unserer Tage hat ein Buch geschrieben – ein apokalyptisches Buch, das einen gespenstischen Titel hat, lautet der Titel seines Buches, das 1996 im Karl Blessing Verlag in München erschien, doch: „Eisige Zeiten“. Der Titel des Buches passt jedoch zu dessen Inhalt bestens. Ein Textabschnitt in diesem Buch trägt die Überschrift „Einfach vorübergehen“. Da bringt *Friedrich Schorlemmer* als erstes den Text einer Geschichte des russischen Schriftstellers *Daniil Granin*. Sie stammt aus dem Jahre 1987, trägt den Titel „Barmherzigkeit“ und ist leider keine erfundene Geschichte. Denn die Begebenheit, die sie erzählt, wiederholt sich immer wieder einmal.

Jemand stürzt unglücklich, wird dabei so verletzt, dass er blutet, sucht sich unter fürchterlichen Schmerzen aufzurappeln und nach Hause zu gelangen. Ort des Geschehens ist eine gut belebte Straße. Doch was passiert? Passanten passieren den Ort des Geschehens. Der Verletzte muss erleben, wie Menschen, die seine Hilfsbedürftigkeit einfach nicht übersehen können, dennoch einfach vorübergehen. Das kann er nicht verstehen; doch bald muss er verstehen, dass er selbst in vergleichbaren Situation auch nicht einem Verletzten gegenüber ein hilfreicher Helfer war, und das beschämt ihn gewaltig.

Friedrich Schorlemmer hat diese kleine Geschichte des russischen Schriftstellers *Daniil Granin* nicht gerade wenig berührt, denn er glaubt die Erfahrung(en) zu kennen, die die Geschichte zur Sprache bringt, und berichtet darüber so:

„... als ich neulich mit dem Fahrrad stürzte, bei strömendem Regen und mir Knie und Hand aufriss und meine schmutzige blutende Hand in der Regenrinne wusch und meine Utensilien aufsammlte, fuhren die anderen auch weiträumig an mir vorbei. Keiner fragte: ‚Na, was ist? Kann ich Ihnen helfen? Ist es schlimm?‘ Keine Frage, nichts. Wissen Sie, ich war darüber erschrocken, weil ich dachte: Du wärst vielleicht auch vorbeigefahren. Du hast es doch auch immer so eilig. Und du willst dich doch auch nicht mit dem Problem anderer behelligen.

Gestern traf ich eine Frau. Sie ging mit ihrem Hund spazieren. Sie sagte zu mir: ‚Was soll man tun, wenn man mit dem Leben nicht mehr fertig wird? Wissen Sie es?‘ Ich blieb stehen, schaute sie lang an. Schwieg. Und sagte dann: ‚Nein, ich weiß es auch nicht.‘ Dann schwieg sie und sagte: ‚Ich danke Ihnen.‘ Ganz erleichtert sagte sie das, denn sie wollte keine schnelle, falsche Antwort. Sie sagte: ‚Sie sagen die Wahrheit.‘ Aber es war nicht die ganze Wahrheit, denn ich hätte mir Zeit nehmen müssen. Ich hätte sagen müssen: ‚Wenn Sie möchten, besuche ich Sie.‘ Sie aber war es erst einmal zufrieden und sagte nur noch: ‚Und bitte, beten Sie für mich.‘ Wie viele stellen diese Frage. Wie viele finden keine Antwort. Und wie viele finden keinen, der für sie Zeit hat. So, wie ich keine Zeit hatte.“¹

Sätze, die es in sich haben, schreibt *Friedrich Schorlemmer* da. Es sind Sätze, die dieser Zeit die Warn- und Mahnsignale geben wollen, die sie braucht. Etabliert sich da in wachsendem Maße, fragt *Friedrich Schorlemmer* sich und seine Leser, eine Kultur, innerhalb der das Schicksal des Nächsten den Nächsten kalt lässt, weil da der

Nächste dem Nächsten (längst) nicht mehr der Nächste ist, und die aus eben diesem Grunde als eine – wie der Schriftsteller Martin Walser bereits 1981 bei der Entgegennahme des Büchner-Preises gesagt hat – „Kultur der Teilnahmslosigkeit“² zu beschreiben wäre.

2. Die „Kultur der Teilnahmslosigkeit“ als eine „Kultur des Todes“?

Wachsende Teilnahmslosigkeit führt zu wachsender Gleichgültigkeit. Wo der Virus der Teilnahmslosigkeit verbreitet ist, da ist auch der Virus der Gleichgültigkeit verbreitet. Wer mit jenem Virus infiziert ist, ist stets auch mit diesem Virus infiziert. Teilnahmslose und gleichgültige Menschen verfahren nach der Devise, die bereits in Gen 4,9 nachzulesen ist. Es ist die Devise des „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, die ein signifikantes Desinteresse an den Dingen, an dem Menschen neben mir, der mir als Mensch eigentlich doch Bruder und Schwester ist – erkennen lässt. Dass einiges daran gelegen ist, dass „der Mensch dem Menschen ein Helfer“ sei, wie Bertolt Brecht 1938 in seinem Gedicht „An die Nachgeborenen“³ schrieb, wird so gerade nicht realisiert.

Sie war, ist und bleibt eine eiskalte Frage – die Frage: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ –. Gewusst hat das auch Hans Erich Nossack, denn dafür, dass der Mensch dem Menschen ein „Bruder“ sei, plädiert der Schriftsteller in seinem Gedicht „Rief da ein Mann?“. Das Gedicht siedelt im Dunkel einer Nacht das Dunkel einer Schuld an, die die Schuld eines „Ich“ ist, das dem Bruder nicht Bruder sein wollte, und es lautet so:

Rief da ein Mann?

*Zur Nacht, weil alle Menschen schliefen,
Rief da ein Mann? O wie er rief!
Zweimal! Zwei Rufe, die mich riefen.
O Trägheit, dass ich weiter schlief.*

*Vom Flusse her ein wildes Klingen
Zweimal, und dann war wieder Nacht.
Und ich verschlief das Hilfebringen
Zweimal und bin nicht aufgewacht.*

*Bin nicht vom Lager aufgesprungen
Zur Tür und fragen, was es sei.
Ich schlief, ich schlief, bis es verklungen.
O der du nach mir riefst, verzeih!*

*Heut morgen kommen sie und fragen:
Wer rief und hat die Nacht gestört?
Rief man nach Gott? Und ich muss sagen:
Ich schlief und habe nichts gehört.*

*Es war nicht Gott, dem es gegolten,
Ich war es, den ein anderer rief.
Zwei Rufe, die zum Bruder wollten.
Vom Bruder, und der Bruder schlief.*

*Es rief, damit es mich erwecke,
Zur Nacht zweimal vom Flusse her:
O Mensch, wie liebst du deine Decke,
Dein Bett und deinen Schlaf so sehr.*

*Wie dumpf und stumpf ist dein Gewissen,
Wie satt und matt du im Erhörn!
Ach, dass erst Schüsse fallen müssen,
Aus deinem Schlaf dich aufzustörn.*

*Ja, ich bin träg und taub geschaffen
Und ließ dich letzte Nacht allein.
Heut Nacht werd ich gewiß nicht schlafen;
Denn heute muss ich selber schreien.⁴*

Die Kälte der Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit – so sieht sie aus. Wo sie herrscht, ruft der Bruder vergeblich den Bruder, die Schwester vergeblich die Schwester zu Hilfe. Der Bruder hört gar nicht mehr den Ruf des Bruders, die Schwester gar nicht mehr den Ruf der Schwester.

3. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter als Leitidee eines psychologischen Experiments

Es gibt in der Bibel eine gewissermaßen „klassische“ Stelle, in der das Verhalten bzw.

das Verhältnis des Nächsten zum Nächsten das eigentliche Thema ist. Es ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter – Lukas-evangelium Kapitel 10, Vers 25-37.

Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Jesus sagte zu ihm: Was steht im Gesetz? Was liest du dort? Er antwortete: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst. Jesus sagte zu ihm: Du hast richtig geantwortet. Handle danach, und du wirst leben. Der Gesetzeslehrer wollte seine Frage rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?

Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging weiter. Auch ein Levit kam zu der Stelle; er sah ihn und ging weiter. Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm hin, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am andern Morgen holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle genauso!

Das Ergebnis ist deprimierend. Ein Mensch, der Hilfe braucht. Drei Menschen, die vorbeikommen. Ein Mensch, der Hilfe

leistet. Zwei Menschen, die einfach vorübergehen.

Dass Psychologen gern Experimente durchführen, ist bekannt. Dass sie sich zu bzw. bei diesen Experimenten durch die Bibel inspirieren lassen, ist wohl eher selten der Fall. Doch kürzlich war es der Fall. Psychologen stellten in einem Experiment die Situation des barmherzigen Samariters nach, und zu welchem Ergebnis sie dabei kamen, konnte jeder lesen, der es lesen wollte. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung hat in ihrer Ausgabe Nr. 196 vom 25. August 1999 über das psychologische Experiment und dessen Ergebnis einer breiten Öffentlichkeit berichtet, und zwar so:

Als Versuchspersonen fungierten Theologiestudenten der Princeton University. Ihnen wurde gesagt, sie müssten in einem anderen Gebäude einen Vortrag halten, der aufgezeichnet werden würde. Eine Hälfte sollte über den barmherzigen Samariter sprechen, die andere über ein anderes Thema. Einigen sagte man, sie müssten sich beeilen, anderen, sie hätten Zeit genug, wieder anderen, sie wären zu früh. Auf dem Weg zum vorgeblichen Vortragsraum kamen die Versuchspersonen an einem „Überfallopfer“ vorbei, das in einem Hauseingang lag. Wie sich herausstellte, war der einzige Faktor, der Einfluss darauf hatte, ob einer der Theologiestudenten stehen blieb, die Zeit: 63 Prozent der zu früh kommenden, 45 Prozent der mäßig eiligen und zehn Prozent der ganz eiligen Versuchspersonen hielten an, um zu helfen. Ihre zuvor erfragte religiöse Orientierung oder ob sie über den Samariter reden sollten, machten keinen Unterschied.⁵

Zeit haben oder keine Zeit haben, das scheint der entscheidende Faktor zu sein – behaupten jedenfalls die Psychologen, die das Experiment durchgeführt haben –, ob Menschen Menschen helfen oder nicht helfen. Was bedeutet dann ein solcher Befund, wenn heute Menschen Menschen unumwunden erklären, eben keine bzw. wenig

Zeit zu haben, da das Gut der Zeit erfahrungsgemäß immer doch ein so knappes Gut sei, was der volle Terminkalender ja tagtäglich bestätige?

4. Der Mensch des Menschen Sonne und die Nähe des Himmelreichs

Dass Menschen für Menschen Zeit haben – daran ist buchstäblich alles gelegen. „Gelegen oder ungelegen“ sollten Menschen Menschen das immer wieder einmal sagen. Denn wann und wo Menschen wirklich Zeit füreinander haben, da werden sie einander zu Nächsten, da schmilzt das Eis der sozialen Kälte, da zeigt das soziale Thermometer steigende Plusgrade der zwischenmenschlichen Temperatur. Denn der Mensch kann dem Menschen Sonne sein: Sonne der Hilfsbereitschaft, Sonne der Solidarität, Sonne der Freundlichkeit, Sonne der Herzlichkeit, Sonne der Barmherzigkeit, Sonne der Empathie und Sympathie. Diese Sonnen gibt es so, wie es Wunder gibt: nicht ohne uns, doch mit uns immer (wieder). Wir müssen nur einfach wieder lernen, als Menschen derart Sonne für Menschen zu sein. Doch wie können wir es sein? Eine jüdische Geschichte weiß es, und sie erzählt es uns so:

In einer Stadt in Rußland lebte ein jüdischer Rabbi. Von diesem Rabbi erzählten sich die Leute, dass er jeden Morgen vor dem Frühgebet zum Himmel aufsteige. In der gleichen Stadt wohnte ein Mann, der lachte darüber. Ich werde den ganzen Schwindel aufdecken, sagte er, und er legte sich frühmorgens noch vor dem Sonnenaufgang beim Haus des Rabbi auf die Lauer. Und tatsächlich – ganz früh am Morgen – verließ der Rabbi sein Haus. Er hatte sich als Holzknecht verkleidet und ging in den nahe gelegenen Wald. Der Mann folgte ihm vorsichtig und beobachtete genau, was der Rabbi tat. Der fällte Holz und hackte es in Stücke, er lud sich das Holz auf den Rücken und schleppte es in das Haus einer armen Frau, die war alt und krank. Der Mann spähte vorsichtig

durch das Fenster. Dann sah er, der Rabbi kniete auf dem Boden und machte den Ofen an. Als er in die Stadt zurückkam, fragten ihn die Leute: „Na, hast du den Schwindel aufgedeckt? Was ist denn nun dran an der täglichen Himmelfahrt des Rabbi?“. Der Mann antwortete ganz beschämt: „Der Rabbi steigt noch höher als bis zum Himmel!“⁶

Diese jüdische Legende erzählt von einem Rabbi, der den Himmel dadurch erreicht, dass er die Erde berührt. Die Größe des Rabbi ist es, dass er uns vormacht, wie das geht, dass sich Himmel und Erde berühren. Unsere Größe ist es, es ihm nachzumachen. So oft wir das tun, so oft berühren sich Himmel und Erde.

Da ist im Matthäusevangelium im vierten Kapitel Vers 17 als Wort Jesu überliefert: „... das Himmelreich ist nah“ (Mt 4,17). Und „nah“ ist doch primär ein räumlicher Begriff, kein zeitlicher! „... das Himmelreich ist nah“, sagt Jesus, und so heißt das doch wohl auch: es ist ganz in deiner Nähe. Da, in deiner Nähe, oder – besser gesagt – da, wo Du dem Nächsten Dich als Nächster erweist, da kommt das Himmelreich in deine nächste Nähe.

„Warum wird die Wahrheit so selten gefunden?“ fragt jemand jemanden in einer jüdischen Geschichte, und es wird ihm geantwortet: „Weil niemand sich so tief bücken will.“ Die Wahrheit der Frohen Botschaft, die uns im Gleichnis vom barmherzigen Samariter aufleuchtet, – auch sie ist eine Wahrheit, die will, dass die Hörer des Wortes Täter des Wortes werden. Was wir dabei wieder zu lernen haben, ist etwas ganz Einfaches: Wir müssen wieder lernen, uns zu bücken, nicht vor anderen, sondern für andere. Einzig so hat die Wahrheit des barmherzigen Samariters die reelle Chance, auch unsere Wahrheit zu werden. Welche Wahrheit das ist? Die Wahrheit, als Mensch dem Menschen der (ein) Nächste(r) zu sein.

Anmerkungen:

- ¹ Schorlemmer, Friedrich: Eisige Zeiten. Ein Pamphlet, München 1996, 161–163.
- ² Walser, Martin: Woran Gott stirbt. Dankrede, in: BÜCHNER-Preis-Reden 1972–1983. Mit einem Vorwort von Herbert Heckmann, Stuttgart 1984, 167–174, 173.
- ³ Brecht, Bertolt: Gedichte. Ausgewählt von Autoren. Mit einem Geleitwort von Ernst Bloch (suhrkamp taschenbuch 251), Frankfurt a.M. 1975, 36–38, 38.
- ⁴ Nossack, Hans Erich: Dieser Andere. Ein Lesebuch mit Briefen, Gedichten, Prosa. Herausgegeben von Christof Schmid, Frankfurt a.M. 1976, 107–108.
- ⁵ Lenzen, Manuela: Knappes Gut. Auf der Suche nach Charakter: Die Psychologie resigniert, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung – Mittwoch, 25. August 1999 · Nr. 196 / 34 D · Seite N 5.
- ⁶ In dieser sprachlichen Gestalt erzählt Pater Heribert Arens OFM die Geschichte. Landmann, Salscia (Hg.): Der Jüdische Witz. Vollständig neu bearbeitete und wesentlich ergänzte Ausgabe, Olten – Freiburg im Breisgau ⁸1970, 138 bietet den Text der Geschichte so:
Von einem chassidischen Wunderrabbi ging die Sage, dass er jeden Morgen vor dem Frühgebet zum Himmel emporsteige. Ein Mitnaged, ein Gegner des Chassidismus, lachte darüber und legte sich auf die Lauer, um selber festzustellen, was der Rabbi vor Morgengrauen trieb. Da sah er: der Rabbi verließ, als ukrainischer Holzknecht verkleidet, sein Haus und ging zum Wald. Der Mitnaged folgte von weitem. Er sah den Rabbi ein Bäumchen umhauen und in Stücke hacken. Dann lud sich der Rabbi das Holz auf den Rücken und schleppte es zu einer armen kranken einsamen Jüdin. Der Mitnaged blickte durch das Fensterchen; drin kniete der Rabbi am Boden und heizte ein...
Als die Leute nachher den Mitnaged fragten, was es mit des Rabbis täglicher Himmelfahrt auf sich habe, sagte er still: „Es stimmt. Er steigt noch höher als zum Himmel.“

Martin Lätzel

Pilgern heißt „Gehen auf uralten Pfaden“

1. Das Projekt: Santiago de Compostela

Die Rovergruppe (das ist die Altersstufe der 16–21jährigen) der Deutschen Pfadfinderschaft Sankt Georg in Kiel hatte sich für ihre Sommerfahrt einen weiten Weg vorgenommen. Man wollte mit dem Zug nach Spanien fahren und von einem geeigneten Ort aus nach Santiago de Compostela im Nordwesten Galiciens weiterwandern. Das Projekt war von Anbeginn an als „Pilgern“ bezeichnet worden, auf den Begriff „Wandern“ wollten sich die acht jungen Menschen gar nicht erst einlassen. Die Fahrt wurde gemeinsam vorbereitet und im nachhinein mit einem Zeitungsartikel in der Hamburger Kirchenzeitung durch einen der Teilnehmer dokumentiert.¹ Es wurden Bücher gewälzt, Videos gesehen und allgemeines Informationsmaterial gesammelt. Die spirituelle Dimension des Jakobsweges stand während der Vorbereitung eher im Hintergrund. Sie wurde entweder von den Beteiligten nicht bewusst wahrgenommen oder latent mitverfolgt. Genau diese spirituelle Dimension war es aber, die mich an dieser Fahrt interessierte. Ich habe mir die Frage gestellt, was die jungen Leute bewegt, gerade diesen so spirituell geprägten Weg gehen zu wollen und nicht „irgendeine“ Wanderung zu veranstalten. Was machte für die Gruppe die Anziehungskraft des Camino de Santiago aus? Was bedeutet dieser Weg für junge Leute? Was bedeutet er für Menschen, die sich üblicherweise eher kirchendistanziert oder kirchenfern geben, obwohl sie sämtlich

katholisch sozialisiert worden sind? Warum begeben sich junge Menschen auf einen zutiefst traditionellen Weg, obschon sie Traditionen als überkommen ablehnen? Antworten auf diese Fragen wollte ich während der Reise bekommen. Ich habe die Gruppe als Kurat des Pfadfinderstammes in Kiel begleitet.

Im Folgenden möchte ich einige grundsätzliche Überlegungen zum Pilgern anstelle und vor diesem Hintergrund mein Fazit ziehen.

2. Gründe für das Pilgern

Leben bedeutet „Unterwegs-Sein“. Man spricht vom „Lebensweg“ mit allen Höhen und Tiefen, der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen, dem ständigen, lebenslangen Lernen als Form der Weiterentwicklung der eigenen Person. Menschen erfahren sich als in der Geschichte begriffen und sie erfahren dadurch in der konkreten Pilgerschaft, „dass Gott ein Gott der Geschichte ist, von dem das endgültige Heil nur im glaubend-hoffend-liebenden Antworten auf seine geschichtliche Selbstmitteilung empfangen werden kann“². So ist das Unterwegs-Sein als Pilger auch eine Form der Antwort auf diese liebende Selbstmitteilung Gottes, die der Pilger – seine Wege ziehend – gibt. Dabei steht die Pilgerschaft unter dem Schutz dieses Gottes, wie dies beispielsweise auf dem Camino de Santiago im Zeichen der Muschel zum Ausdruck kommt, dem Schutzzeichen der Santiago-Pilger seit Anbeginn der Wallfahrt.³

Nicht nur der Einzelne ist in seinem Leben unterwegs, als Teil der kirchlichen Gemeinschaft nimmt er Teil an der Wanderschaft des Gottesvolkes. Schon Israel war im wesentlichen wanderndes, pilgerndes Gottesvolk. „Sein Gott ist, als Gott seiner nomadischen Väter, ein Führergott, ein Gott, der sich nicht lokal festlegen und festhalten lässt, sondern die Seinen auf ihren Wanderungen durch die Räume und Zeiten hindurch begleitet, mit ihnen ist und mit ihnen geht.“⁴

Die Kirche versteht sich ebenso als Kirche auf dem Weg, den Gott mit ihr durch die Geschichte geht. Sie steht damit in der Tradition Israels wie dies im Hebräerbrief in einer langen Ahnenreihe beschrieben steht (Hebr 11-12).⁵ Das Zweite Vatikanische Konzil hebt die Pilgerschaft dieser Kirche besonders hervor: „Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin“ (LG 8). „Wie aber schon Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird [...], so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt [...] in der gegenwärtigen Welt einher zieht, Kirche Christi genannt. [...] Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker.“ (LG 9) So ergibt sich eine gleichzeitig *synchrone* und *diachrone* Wanderschaft. Das Volk Gottes ist auf dem Weg durch die Zeit und als solches gemeinsam unterwegs, nicht als jeweils individualisierte Einzelpilger. „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“ (LG 9). Dabei impliziert dieses Volk ein gewisses Maß an Pluralität, eben weil es ganz verschiedene Menschen versammelt. Damit sind auch Menschen mit unterschiedlicher Nähe oder Distanz zu unmittelbaren kirchlichen Vollzügen im Gottesvolk umfasst, ohne dass damit Kirchendistanzierte vereinnahmt würden.

3. Pilgern als Weg für junge Menschen?

Welche Konsequenzen können nun aus diesen Überlegungen und den Erfahrungen auf dem Weg mit jungen Menschen gezogen werden? Ich habe auf dem Weg einige Antworten auf meine oben genannten Fragen bekommen. Zunächst einmal bleibt festzu-

halten, dass der Jakobsweg in großen Teilen eine beeindruckende Erfahrung bedeutet. Es bildet sich ein Amalgam aus dem Leben in und mit der Landschaft, Erfahrung mit der Gemeinschaft der Pilger (dies gilt für Einzelpilger genauso wie für Gruppen, da man in den verschiedenen Pilgerherbergen immer wieder mit anderen Wanderern zusammentrifft) und letztlich der überwältigenden Begegnung mit dem großartigen Bau der Kathedrale in Santiago. Einer der beteiligten jungen Leuten beschreibt seine Eindrücke aus der Kathedrale so: „Die Kathedrale, das wohl bedeutendste Monument auf dem gesamten Weg. Das barocke Bauwerk scheint für den Betrachter gerade aus dem Wasser aufgetaucht zu sein. Übersät von gelben und grünen Ablagerungen, die wie Algen aussehen, steht das Gebäude im strahlenden Sonnenschein. Auf dem Platz vor der Kathedrale Menschenmassen. Singend und lachend fallen Pilger sich in die Arme und freuen sich. Dankbar würdigen einige mit Tränen und einem Kuss des Bodens den heiligen Jakobus dafür, dass sie das Ziel erreicht haben.“⁶

Ansprüche verändern sich. Der alltägliche Luxus ist zu Hause geblieben, nun gilt es die Tage mit wenig Gepäck und wenig Annehmlichkeiten zu verbringen. Kleinere Gesten gewinnen nun eine um so größere Bedeutung. Eine junge Mitwanderin zeigt sich überrascht: „Ich hätte nie damit gerechnet, dass wir ein festes Dach über unseren Köpfen haben würden. Ich hatte mit irgend einem Unterschlupf gerechnet, einem Zelt oder einer Scheune. Es war echt purer Luxus.“⁷ Das, was die junge Frau als „puren Luxus“ beschreibt, waren entweder Massenquartiere in großen Turnhallen mit mehreren hundert anderen Menschen zusammen in einem Raum oder die Übernachtung in bescheidenen Pilgerherbergen, die zumeist aus einigen großen Schlafsälen, einer Küche und einem Gemeinschaftsraum bestanden.

Neben diesen äußerlichen Eindrücken bleibt jedoch die Anfrage, inwieweit die Wanderung für die jungen Leute als spirituelles Erlebnis zu verstehen ist. Sie haben bis zum Schluss darauf beharrt, auf einer Pilger-

schaft zu sein. Wohlgermerkt, die Fahrt war nicht geprägt von Gebetszeiten, Katechesen oder häufigem Gottesdienstbesuch. Und trotzdem glaube ich, dass Spiritualität für alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer spürbar geworden ist und so die Hoffnung bestehen kann, dass die Erfahrungen auf dem Camino den Beteiligten auf ihrem weiteren religiösen Weg, wie immer dieser aussehen mag, weiterführen kann. Der Chronist der Fahrt fasst dies mit den folgenden Worten zusammen: „Auf der Rückfahrt wurde Reflexion gehalten. Bei fast allen hatte die Fahrt Grundlegendes verändert. Man hatte gelernt zu teilen, nachzugeben, teilzuhaben, ruhiger zu werden und die Gemeinschaft so stark zu spüren wie noch nie zuvor.“⁸

Ich habe auf dem Weg nachgefragt, was den jungen Menschen die Pilgerschaft bedeutet. Eine Teilnehmerin gab mir dabei eine prägnante Antwort. Für sie bedeute Pilgern *das Gehen auf Wegen, die schon vor Urzeiten von vorherigen Generationen begangen worden sind*. „Man fühlt sich [...] als Teil einer Kette von Menschen, die seit mehr als 1000 Jahren nach Santiago de Compostela ziehen.“⁹ Ich denke, in dieser Definition liegt die Sprengkraft des Weges und letztlich die Bündelung aller religiösen Erfahrungen. Pilgern heißt damit: Gehen auf uralten Pfaden. Das bedeutet für mich nichts anderes als das Eingebundensein jedes Einzelnen in das wandernde Menschengeschlecht – und damit das wandernde Gottesvolk auf Erden – durch alle Generationen hindurch. Da ist auf der einen Seite die diachrone Kategorie dieser Wanderschaft. Konkret verdeutlicht sich dies beim Gehen auf Wegen des Heiligen Jakobus, die – sofern sie nicht durch den Asphalt überlagert worden sind – bereits im Mittelalter überschritten oder teilweise noch von der römischen Besatzungsmacht im Norden Spaniens angelegt worden sind. Es bedeutet Dörfer zu betreten, die von langer Geschichte erzählen, an Gräbern vorbeizuziehen, in denen seit Beginn der Wallfahrten nach Santiago Pilger bestattet wurden, die nicht das Ziel erreicht haben. Es bedeutet durch Wälder zu ziehen, deren Bäume durch die Dicke der Stämme verrä-

ten, dass sie schon vor Jahrzehnten dem Wanderer Kühle gespendet haben.

Die starke Frequentierung des Camino, besonders in den Sommermonaten, mag man bedauern, sie verdeutlicht jedoch die synchrone Kategorie der Pilgerschaft eines jeden Menschen. Auf dem Camino wie auch auf dem Lebensweg ist niemand allein unterwegs. Wie das Gottesvolk seit Jahrhunderten gemeinsam zieht, so zieht auch heute eine Gemeinschaft von Menschen durch die Geschichte. Die Gemeinschaft ist vielfältig und plural. Sie umfasst jegliche Völker und Nationen, Weltanschauungen und Religionen. Eingebunden sind damit auch die Zweifler, die Distanzierten und Suchenden.

Auch dies wird auf dem Jakobsweg deutlich, denn es ist keine notwendige Vorbedingung für den Santiago-Pilger, gläubig zu sein. Doch scheint in jedem Pilger eine Flamme zu brennen, und sei sie auch noch so klein, die ihn umtreibt und antreibt. Dabei wird den meisten bewusst sein, dass sie sich auf christlichen Wegen befinden, zur (vermeintlichen) Grabstelle eines der Apostel. So kann jede Form von Glauben Antrieb sein, sich in das Pilgervolk einzureihen. Die religiöse Suche auf dem Weg wird bedient durch verschiedene Formen von Transzendenzerfahrungen. Frühmorgens alleine in einem galicischen Wald, aus dem sich die Nebel langsam über die Felder verziehen oder durch den Eindruck der mächtigen Kathedrale am Zielort. „Das Beste war eigentlich, als wir auf dem Boden vor der Kathedrale saßen und die Pilger gesehen haben. Die haben sich total gefreut und sich auf den Boden gekniet und gesungen. Das fand ich total genial. Denn es war ein wirkliches Glücksgefühl.“¹⁰ In diesen Worten einer Teilnehmerin sind nicht nur die Emotionen der Pilger, sondern auch die eigenen beobachtet worden. Es ist das Gefühl nach vielen Strapazen, durchgehalten zu haben und am Ziel angekommen zu sein, als Individuum und als Teil einer ganzen Bewegung von Millionen von Pilgern vor ihr. Dieses Gefühl ist keinesfalls reserviert für Menschen, die ein aktives Glaubensleben führen. Der holländische Dichter Cees Nooteboom beschreibt

seine Eindrücke beim Besuch einer spanischen Dorfkirche und trifft damit genau jenes beschriebene Phänomen: „Dieser Raum verformt nicht nur die Luft, sondern auch das Geräusch meiner Schritte – es werden die Schritte eines Menschen, der in einer Kirche umhergeht. Selbst wenn man von diesen Erfahrungen das abzieht, was man selbst nicht glaubt, bleibt immer noch das Unwägbar, das andere Menschen in diesem Raum glauben und vor allem geglaubt haben.“¹¹

Auf den Jakobsweg übersetzt bedeutet dies: Selbst wenn man von den Erfahrungen das abzieht, was man als Pilger selbst nicht glaubt, bleibt immer noch das Unwägbar, das andere Menschen auf diesem Weg glauben und vor allem geglaubt haben. Die Pilgerfahrt der jungen Leute wurde somit zum Abbild der diachronen und synchronen Wanderung des Gottesvolkes und damit eine wertvolle als religiöse Erfahrung, deren Tragweite sich freilich erst in der Nachschau oder in späteren Jahren entwickeln mag.

Hier liegt m. E. nach ein guter Ansatzpunkt zur Auseinandersetzung mit der von jungen Menschen oftmals geschmähten kirchlichen Tradition. An der Erfahrung des Gehens auf alten Pfaden, auf überlieferten, ja tradierten Wegen, wird die Bedeutung tradierter Wege im Glauben offenkundig. Zunächst einmal sind Widerstände gegen Traditionen bei jungen Leuten zu spüren. „Der binnenkirchliche Konflikt zwischen den Generationen findet wohl in der unterschiedlichen Bewertung der Tradition von Lehre, Normen und Riten, das heißt in der Tradition von Glaubenswissen, eine ihrer deutlichsten Artikulationen. Es widerspricht dem kritischen Selbstbewusstsein Jugendlicher, ihr Leben von Lehren und Normen bestimmen zu lassen, die einfach tradiert, nicht aber reflektiert und für die eigene individuelle Lebenssituation interpretiert sind. Auf der anderen Seite steht die Grundannahme, dass das Christentum wesentlich durch Taten Gottes instituiert worden ist, und dass es aus diesen in den biblischen Schriften tradierten Taten Gottes ihr Selbstverständnis konstituiert. Da dieses Selbstverständnis sich durch die

Geschichte hindurch zu bewähren hat, ist das Christentum wesentlich eine Religion der Tradition. An dieser Grundannahme kommt auch eine heutige Jugendarbeit, will sie theologisch seriös bleiben, nicht vorbei.“¹² In der Reflexion der Erfahrungen auf dem Jakobsweg bietet sich nun jedoch die Möglichkeit, diese Wege mit den Wegen des Glaubens und mit den Wegen des Gottesvolkes zu vergleichen. Wären nicht immer wieder, von Generation zu Generation, Menschen zum Heiligen Jakobus gepilgert, wäre die Stadt Santiago de Compostela in der Bedeutungslosigkeit versunken. Hätten nicht immer wieder Menschen auf den Weg gewiesen, anderen erzählt, wie es auf dem Weg aussieht, von Gefahren und Erfolgen berichtet, Wegweiser aufgestellt und erneuert, ja sogar den kompletten Weg vermessen, um den nachfolgenden Wanderern die Orientierung zu erleichtern, wäre die Erfahrung Santiago 2000 nicht möglich gewesen. Wenn gerade das Wesen einer Pilgerschaft für die jungen Menschen darin besteht, auf bewährten, historischen Pfaden zu gehen, so erkennen sie gleichzeitig die Bedeutung der vorhergehenden Generationen an und können sich eingebunden fühlen in die Geschichte und ihre verschiedenen Wege. Gleichwie der Weg nach Santiago de Compostela zwar alt ist aber doch immer wieder neu begangen, neu ausgemalt und gestaltet wird, Pilgerherbergen renoviert werden und Straßen asphaltiert werden, kann damit auch Tradition, wenn sie nun mit diesem Weg verglichen wird, nicht als etwas Starres dargestellt werden. Sie muss interpretiert werden und jeweils im Lichte der Zeichen der Jetztzeit ausgelegt werden. Das muss bei der Reflexion des Weges und beim Ziehen von Parallelen zur Tradition berücksichtigt werden. Es ist dabei Aufgabe, den jungen Wanderern einen „adäquaten Traditionsbegriff zu vermitteln.“¹³ „Jugendliche müssen Tradition als etwas erkennen können, das einerseits in Form von Lehren und Symbolen, als ‚Wahrheit‘ übermittelt wird, um die Authentizität des Christlichen zu bewahren, das aber auch andererseits von den Gläubigen, auch den Jugendlichen erst

übernommen, das heißt im jeweiligen Kontext des eigenen Lebens interpretiert, immer wieder neu und anders ausgesagt werden muss und somit eben auch Orientierungshilfe für die eigene Gegenwart und Zukunft sein kann.“¹⁴ So konnte und wollte die Wallfahrt nach Santiago kein Ort unmittelbaren religiösen Aufbruchs sein. Sie wirkt nach in der Erfahrung der Wanderschaft auf alten Wegen und in deren Übertragung auf das ganze Leben der Menschen. Hierin liegt der spirituelle Schatz der Pilgerschaft gerade auch für junge Menschen, die sich schon sehr weit von der Kirche und ihren Lehren entfernt haben. So war der Weg nach Santiago de Compostela dafür geeignet, die religiöse Flamme weiter brennen zu lassen. Und wenn das erreicht worden ist, ist viel erreicht worden.

Anmerkungen:

- ¹ Zur Vorbereitung und Durchführung der Fahrt vgl. Marco B. Chwalek: Mit dem Apostel Jakob ans Ende der Welt. Kieler Pfadfinder gingen den Weg nach Santiago de Compostela, in: Neue Kirchenzeitung. Die Woche im Erzbistum Hamburg vom 10. September 2000, 13.
- ² Medard Kehl: Art.: Pilgerstand, in: LThK³, Bd. 8, Freiburg 1999, 300–301, 301.
- ³ Vgl. Pierre Barret/Jean-Noel Gurgand: Auf dem Weg nach Santiago. In den Spuren der Jakobspilger, Freiburg i. Br. 2000, 60.
- ⁴ Notker Füglistler: Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: Johannes Feiner, Magnus Löhrer (Hg.): Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln – Zürich – Köln 1972, 23–99, 27.
- ⁵ Vgl. Rolf Zerfaß: Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern, in: Herbert Haslinger u. a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1 (Grundlegungen), Mainz 1999, 167–177, 176.
- ⁶ Marco B. Chwalek: Mit dem Apostel Jakob ans Ende der Welt, 13.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Cees Nooteboom: Der Umweg nach Santiago, Frankfurt/Main 1992, 17.
- ¹² Herbert Haslinger: Sich selbst entdecken – Gott erfahren: für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991, 103.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ Ebd., 103–104.

Literaturdienst

Patrick C. Höring: Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 2000. 358 S.; 59,85 DM.

Die Tätigkeit des Autors als Referent für Ministrantenpastoral und der vielversprechende Buchtitel lassen mit Interesse zu dem 358seitigen Werk greifen. Es ist die Dissertation des Autors am Lehrstuhl für Religionspädagogik an der Universität Bonn.

Es wäre wünschenswert, wenn dem Autor für die vorliegende Buchveröffentlichung Gelegenheit gegeben worden wäre, seine Dissertation im Sprachstil zu überarbeiten und die Fülle der inhaltlichen Aspekte und Verweise zu straffen. Besonders für Praktiker in der Jugendpastoral hätte dies die Lesefreude erhöhen können.

Trotz dieses (kleinen) Mangels legt Patrick Höring ein in vielerlei Hinsicht lesens- und diskussionswertes Buch vor. Er tritt mit dem hohen Anspruch an, dass eine Theorie des Handelns der Kirche mit jungen Menschen, die einer „Jugend als Plural“ gerecht wird, noch ausstehe. Sein Beitrag dazu soll eine Jugendpastoral sein, die von der für die Kirche zentralen Grundgestalt der Koinonia und ihren Folgerungen her entworfen ist. Koinonia soll dabei für ihn nicht allein ein ekklesiologisches Prinzip sein, sondern ist ein Grundgestus einer in der Nachfolge Jesu stehenden Kirche. Sie soll sozusagen „Denk- und Lebensweise“ von Kirche und damit auch Basis ihres jugendpastoralen Handelns sein, zumindestens aber soll – laut Höring – dem Gesamthorizont von Jugendpastoral dadurch ein „Grunddukus“ vorgegeben werden.

Für den von Höring dargestellten und entfalteten Begriff der Koinonia als Grundgestalt von Kirche sind dabei u. a. folgende Handlungsperspektiven und Haltungen unabdingbar notwendig: absichtslose, uneigennütige Begegnung; Wahrnehmung der vitalen Kräfte von jungen Menschen; Wahrnehmung ihrer berechtigten Bedürfnisse; grundlegende Anerkennung der kritisch-prophetischen Kraft der Jugend; Überwindung eines entmutigenden Defizitdenkens; Aufhebung der Subjekt- und Objektrollen im (jugend)pastoralen Handeln; Begegnung und Umgang in einem „symmetrischen Dialog“ sowie eine angemessene Gewichtung der kirchlichen Grundvollzüge Diakonia – Martyria – Leiturgia.

Seinen kenntnis- und materialreichen Entwurf entwickelt Höring am klassischen – auch aus der Arbeit der CAJ bekannten – Dreischritt „Sehen“, „Urteilen“ und „Handeln“, der mir im Übrigen

grundlegend für jede seelsorgliche Praxis zu sein scheint.

Durch diese Vorgehensweise gewinnt die Veröffentlichung über weite Teile auch die Qualität eines Handbuchs, das nicht nur für Neueinsteiger eine interessante Einführung und Orientierung bietet. Dies gilt besonders für die ersten beiden Hauptteile des Buches.

Im ersten Teil des Buches wird ein wirklich informatives Bild von Jugend unter Einbeziehung von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und bildhaften Beschreibungen der „Zeichen der Zeit“ in den Lebenssituationen von Jugend mit allen ihren Chancen und Risiken gezeichnet. Erkenntnisleitend ist dabei die Beobachtung, dass sich Jugend als eigenständige Lebensphase darstellt.

Der dann im zweiten Teil dargebotene Blick zurück in Geschichte und Konzeptionen von Jugendseelsorge und Jugendarbeit von den Anfängen über die jugendpastorale Neuorientierung in den 60er Jahren, dem Synodenbeschluss „Ziel und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ bis hin zu den aktuelleren jugendpastoralen Entwürfen ist mehr als nur eine historische Reminiszenz. Gerade die kritische Diskussion und Würdigung der historischen und aktuellen Ansätze führt Höring zu der Überzeugung, dass Gestalt und Begründung von Jugendpastoral unmittelbar vom eigenen kirchlichen Selbstverständnis und der zugrunde gelegten Theologie abhängt. Man mag es dem Rezensenten nachsehen, wenn ihm die Kritik eines (jugend)pastoralen Handelns im Horizont der Evangelisierung, wie sie im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ vorgestellt und im Pastoralen Rahmenkonzept für das Erzbistum Köln entfaltet ist, ein wenig unscharf erscheint. Evangelisierung ist gerade nicht eine „theologische Stopfgang“ oder eine bloße „Verkündigungsstrategie“ sondern ein Versuch, den bleibenden Auftrag von Kirche und die Lebenssituationen von jungen Menschen unter klar formulierten Handlungsoptionen zusammenzubringen.

Sein eigenes Leitmotiv einer zeitgemäßen (Jugend)Pastoral gründet Höring dann im dritten Teil auf den vielschichtigen Begriff „Koinonia“. Als Grundgestalt der Kirche hat Koinonia für ihn zunächst einmal die Bedeutung von Gemeinschaft oder Gruppe, bezeichnet dann aber auch einen diese Gemeinschaft charakterisierenden, kommunikativ-partizipativen Umgangstil. Dieser aufgezeichnete Zusammenhang führt darüber hinaus zu einem spezifischen Zustand von Teilhabe und Partizipation an etwas in der Kirche Gemeinsamem und ergibt zwangsläufig auch Konsequenzen für eine Struktur von Gruppe oder Gemeinschaft.

Hierbei liefert Höring ein wertvolles und zudem gut lesbares Stück an theologischer Theorie- und Informationsarbeit. Der Aufweis der alttestamentlichen Anknüpfungspunkte und die Darstellung des Koinonia-Gedankens als Kern der Botschaft

Jesu von der Gottesherrschaft sowie die Herausarbeitung der Konvergenzen zwischen Theologie und Sozialphilosophie ins kommunikative Handeln ist Grund genug, dieses Buch mit Gewinn zu lesen.

Das so erarbeitete Verständnis von Koinonia wird von Höring als neues Paradigma für die Seelsorge proklamiert. Konsequenterweise versucht er deshalb in einem vierten Teil, das Modell der Koinonia im Sinne einer „Lebens- und Handlungsweise“ als Gestaltungsprinzip von Jugendpastoral zu bestimmen und fruchtbar zu machen. „Seelsorge als Begegnung“ ist dabei für ihn das leitende Handlungsmodell für die Entwicklung kirchlicher Praxis im Horizont der Kirche als Koinonia. Koinonisch orientiertes Handeln wird von Höring dabei nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als Mittelpunkt christlich-kirchlichen Handelns dargestellt. Der Schlüsselbegriff scheint mir dabei die „symmetrische Begegnung“ zu sein, mit welcher der Autor idealtypisch eine Begegnungspraxis vorstellen will, die durch eine Gleichwertigkeit zwischen den Interaktionspartnern in der Jugendpastoral geprägt ist. Auch wenn seine Überlegungen im Gang der Arbeit idealtypisch und eher theoretisch bleiben müssen, sind sie für jeden Leser Anreiz genug, die eigene Begegnungspraxis zu hinterfragen. Die von symmetrischen Begegnungen geprägte Jugendpastoral kann nur in Schlagworten angesagt werden. Für ihren kommunikativen Umgangstil ist konstitutiv: Jugendliche bringen ihre Weltsicht ein; Erwachsene beraten und begleiten durch ihre Erfahrungen; Jugendliche nehmen die Erfahrungen Erwachsener auf; Erwachsene sind bereit, Veränderungen mitzutragen und vorzunehmen.

Um sich in dieser Weise – zumindestens als (hauptamtlicher) Jugendseelsorger – einlassen zu können, sind für Höring als Grundhaltungen „Leben teilen“, „Absichtslosigkeit“ und „Anerkennung und Ermöglichung der Freiheit des anderen“ elementare Voraussetzungen.

Den Schlusspunkt seines Buches setzt Höring mit einem Blick in die Praxis. Unter „Koinonia konkret“ wird das Profil eines Jugendseelsorgers in einer Jugendpastoral der Koinonia gezeichnet. Es sind Beobachtungen und Reflexionen des Autors aus seiner eigenen Praxis als Jugendseelsorger einer schweizerischen Pfarrei. Verständlich, dass besonders Praktiker in der Jugendarbeit hier besonders neugierig und erwartungsvoll hinschauen. Ich vermute, dass sie ein wenig enttäuscht sein werden. Mir erscheinen die Konkretisierungen des koinonischen Handelns bislang wenig innovativ, sondern eher grundständig, selbstverständlich für jede gute Jugendseelsorge zu sein. Das soll aber nicht den Wert des Buches schmälern, das vorrangig eine Basistheorie bieten will und den Praxistransfer nur antippen kann. Deshalb würde ich mir sehr wünschen, wenn Patrick Höring sein Theoriebuch in angemessener

Zeit durch ein Werkbuch mit gelingenden koinonischen Praxismodellen ergänzen würde.

Michael Hänsch

Albert Raffelt (Hg.): Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann. Verlag Herder, Freiburg 2001. 808 S.; 98,- DM.

Festschriften gleichen bunten Blumensträußen; man nimmt sich die eine oder andere Blume heraus, die meisten stellt man in eine Vase zum literarischen Vertrocknen. Mit der vorliegenden ist es mir allerdings anders ergangen. Als ich sie bald nach ihrem Erscheinen in meiner Buchhandlung bestellte, wurde mir gesagt, die erste Auflage sei schon vergriffen, ich müsse ein paar Wochen Geduld haben. Als ich sie endlich in Händen hielt, um mir von den 56 Aufsätzen, die sie enthält, die mich interessierenden herauszupicken, konnte ich feststellen, dass es sich um die Mehrheit handelte. Rechtfertigte das schon eine empfehlende Besprechung im Pastoralblatt? Nun, ich bin überzeugt, dass die meisten „normalen“ Pastöre sich ebenfalls für diese Abhandlungen interessieren werden. Um einige zu nennen: Wahrheit des Christentums? (J. Ratzinger); hier geht es um die fundamentale Frage nach einem alles umfassenden hermeneutischen Raster für das heutige Weltverständnis, die „erste Philosophie“, die nicht mehr in der Vernünftigkeit, sondern in der Evolution gesehen wird (1968 waren es die Soziologen, die den Generalschlüssel für alle Erkenntnis, auch der Theologie, vorschrieben, dann war die Tiefenpsychologie [Drewermann] am Drücker, jetzt also der Evolutionismus). Der alles umfassende Horizont heutiger Philosophie, Religiosität und Verkündigung ist die Sinnfrage. Davon handeln viele der Beiträge unter verschiedenen Gesichtspunkten. Die christliche Antwort ergibt sich umfassend aus dem trinitarischen Gottesbild. Sehr wichtig der Aufsatz des evangelischen Exegeten Ulrich Wilckens: Gott, der Drei-Eine – Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften. Er macht überzeugend klar: „Die johanneische Theologie ist selbst die erste Trinitätstheologie der Kirche“ (70), die für uns verbindlich bleibt. Das steht in krassem Gegensatz zu der Deutung von Karl-Josef Kuschel in seiner Habilitationsarbeit „Geboren vor aller Zeit“, die in der johanneischen Präexistenztheologie einen Mythologisierungsversuch sieht, der sich heute so nicht mehr halten lasse. Inzwischen hat die Trinitätstheologie sich aber auf breiter Front erneuert und in der katholischen Theologie, teilweise auch in der evangelischen (Jüngel, Moltmann, Pannenberg) durchgesetzt. O. H. Pesch warnt zwar in seinem Beitrag vor einer spekulativen Überziehung oder Neuinterpretation (wobei er allerdings die Chance übersehen, die der „dialogische Personalismus“ uns heute in Theologie und Verkündigung bietet), kommt aber auch

zu dem positiven Ergebnis: Das gläubige Wort vom dreieinen Gott „sagt uns in der Tat, dass Gott in sich selbst Gemeinschaft ist, Dialog, Liebe – und so der Grund aller geschöpflichen Gemeinschaft, allen geschöpflichen Dialogs, aller geschöpflichen Liebe.“ (195) Das müsste noch viel mehr in der praktischen Verkündigung und im Dialog mit den anderen Weltreligionen zur Geltung gebracht werden. (Der Rezensent kann aus Erfahrung bezeugen, dass sich sogar Jugendliche für dieses Gottesbild begeistern, wenn man es ihnen richtig, von der Ebenbildlichkeit des Menschen her, erschließt). Sehr beachtlich ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von Barbara Nichtweiss: Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätslehre. Hier geht es um ein ebenso engagiertes wie nüchtern-kritisches Analogiedenken, was den Vorbildcharakter der Trinität betrifft. Kirchen-kritisch stellt sich heute die Frage, ob die katholische Kirche schon überzeugend als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ erscheint (Lumen gentium 4), oder ob nicht die Dimension des Geistes in ihr strukturell und praktisch immer noch unterentwickelt ist. Solche Kritik ist immer noch zu hören und tönt auch aus dem erfrischenden Beitrag von Theodor Schneider über Frauenordination und Ökumene, wobei es um die ganze heutige Lehramtspraxis geht. Hilfreich ist auch der Aufsatz von Alfons Deissler „Prophet und Volk Gottes“, als Schlüssel zu einem besseren Verständnis des alttestamentlichen Gottesbildes und das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe. Die Beziehung zwischen Christentum und Judentum, die heute ja einen neuen kairós erlebt, kommt in verschiedenen Beiträgen zur Sprache, ebenso viel Praktisches, z.B. in dem Beitrag von Nikolaus Schwerdtfeger: Exilische Mystagogie.

Diese Hinweise mögen genügen, um aufzuzeigen, dass es sich auch für Praktiker der Seelsorge und Verkündigung lohnt, viele Beiträge dieses Buches zu lesen. Der begrenzte Umfang der einzelnen Beiträge macht es auch leichter, sich mit einem bestimmten Thema zu befassen, als eine umfangreiche Monographie zu lesen. (Welcher Pfarrer oder Kaplan hat dazu noch Zeit?)

Hermann-Josef Lauter OFM

Manfred Entrich / Joachim Wanke (Hg.): In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001. 173 S.; 29,80 DM.

„Man muss weggehen können und doch sein wie ein Baum“, sagt Hilde Domin. Man muss in wacher Zeitgenossenschaft in der fremden „an- und aufregenden Welt“ (Alkofer, 129) zu Hause sein, um ihr „in demütigem Selbstbewußsein“ des Glaubens (Bischof Wanke, 23 f) den (durchaus anstrengenden und spannungsreichen) Dienst der

Beleuchtung und *Begleitung* (29) zu leisten. Mit elf Beiträgen aus verschiedenen theologischen Blickwinkeln und Fachgebieten wird die kirchliche Situation in Deutschland an der Schwelle zum 3. Jahrtausend wahrgenommen, werden Dialogspuren und gangbare Übergänge gesucht. Die Texte nehmen den Leser hinein in den Gesprächsprozess von Theologinnen und Theologen aus der Entstehungsgeschichte des Wortes der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (68/2000), den Pater Manfred Entrich als Leiter der Zentralstelle Pastoral begleitet. So finden sich neben grundsätzlichen, sehr anregenden Artikeln (u. a. von Mitherausgeber Bischof Joachim Wanke, von Eva-Maria Faber und Andreas Pazifikus Alkofer) pastoralpraktische Anstöße z. B. zur Tauf- und Familienkatechese und zum kirchlichen Beratungsdienst.

In Zeiten des Übergangs, des Umbruchs sind Qualitäten gefragt, die einem Missionar gut zu Gesicht stehen: Ein Standbein und ein Spielbein, eine nüchterne Beschreibung des Ist-Zustandes der Pastoral, eine Prioritäten setzende Neubesinnung auf Aufgaben der Seelsorge in Schwellen-Zeiten der Unübersichtlichkeit, Phantasie und Fremdsprachen-Kenntnisse, den Mut zu missionarischen Gesten im eigenen religionsproduktiven und zugleich kirchenfremden Land. Gibt es zwischen Volkskirche und Nischenkirche noch andere Modelle? Wird Kirche die Rückbesinnung auf die eigenen Ressourcen und eine anspruchsvolle Pastoral wagen, die über eine strategisch geschickte Mängelverwaltung hinausweist? Wie Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Athen im Nachgehen der paulinischen Wege ins Fremde dem Raum zwischen Agora und Areopag seine Aufmerksamkeit schenkte, so wollen die Skizzen des Buches die bundesdeutsche Heimat als Saatzfeld der Evangelisierung verstehen und zur *Grenzüberschreitung* einladen. Ein ekklesiologischer Diskurs, der stark vom Communio-Gedanken geprägt ist, muss dabei die faktische Individualisierung der Gesellschaft anerkennen. Das Buch ist ein Plädoyer für unverstellte „Zeitwahrnehmungen“ (10) – ganz ohne Lamoryanz! – und für die Rehabilitierung einer Spiritualität der Mission im Nahbereich. Die Textsammlung scheut nicht die Anstrengung der Vermittlung; als *Werkstattbericht* vermeidet sie eine abschließende Systematisierung. Die Autoren geben dem Leser im besten Sinne „Anstöße“: für eine Pastoral, die an der Zeit ist. Sie erinnern daran, dass die Kirche weiterhin „auf Sendung“ ist. Und sie ermutigen, im *Primärtext* der deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“ nachzulesen.

Kurt Josef Wecker

Unter uns

Auf ein Wort

„Kinder sind ein Geschenk. Ich weiß, wie bitter es für viele ist, wenn sie keine Kinder bekommen können. Wenn es die Möglichkeit gibt, Kinder künstlich zu erzeugen oder die genetischen Anlagen eines Embryos zu testen – entsteht dann nicht leicht eine Haltung, dass jede und jeder, der eigene Kinder bekommen will, auch das Recht dazu habe – und zwar sogar ein Recht auf gesunde Kinder? Wo bisher unerfüllbare Wünsche erfüllbar werden oder erfüllbar erscheinen, da entsteht daraus schnell ein Anschein von Recht. Wir wissen aber doch, dass es ein solches Recht nicht gibt. Noch so verständliche Wünsche und Sehnsüchte sind keine Rechte. Es gibt kein Recht auf Kinder. Aber es gibt sehr wohl ein Recht der Kinder auf fürsorgliche Eltern – und vor allem das Recht darauf, um ihrer selbst willen zur Welt zu kommen und geliebt zu werden.“

Bundespräsident Johannes Rau

aus der Berliner Rede vom 18. Mai 2001

Es ist alles relativ

Ein Kommunionkind: „Herr Pastor, wir waren am letzten Sonntag nicht bei Ihnen in der Kirche. Wir waren in der Nachbargemeinde.“ „Das ist auch in Ordnung“, sagte ich. Darauf das Kommunionkind: „Aber da gehen wir nicht mehr hin. Der Pastor ist ja noch älter als Sie.“ (Mitte 50). Es ist alles relativ.

Pfr. Karl-Heinz Berger, Gladbeck

Denglisch

Den jüngsten Vogel im Rennen um die Sprachverwilderung schoss der Vorsitzende des Bundesverbandes des deutschen Bestattungsgewerbes, Wolfgang H. Zocher, mit dem Vorschlag ab, seine Totengräber-Truppe künftig zu „Funeral masters“ aufzuwerten... Vielleicht denkt der Bundes-Oberbestatter, in dem Wort „funeral“ stecke schließlich „fun“, was auf gut Deutsch „Spaß“ bedeutet. Und wenn dann aus dem Begräbnis ein „fun-event“ würde, dann gingen vielleicht noch mehr hin.

Helmut S. Ruppert

in: KNA – S355

Fussballpokale

Eine Mutter nahm ihren Vierjährigen mit in einen feierlichen Gottesdienst. Als bei der Gabenbereitung mehrere Kelche zum Altar getragen wurden, sagte der Junge: „Boh! Ist das ein guter Fussballspieler, hat der viele Pokale!“

Kleine Kellner

Kleine Messdiener fragten bei der Eucharistiefeier: „Sollen wir nochmal die Getränke bringen?“

Lässige Stola

Ein Diakon erzählte, dass bei seiner Verabschiedung zum Presbyteratskurs im Priesterseminar eine Frau zu ihm sagte: „Wenn der Herr Pastor die Stola doch auch mal so lässig tragen würde wie Sie.“

Pfr. Hans-Karl Seeger, Billerbeck