

---

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

---

**Juli 7/2003**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Kurt Josef Wecker Das Geschlecht der Julier und das Geschlecht Christi	193
Ingrid Reckziegel Überall bist du zu Hause!?	195
Ralf Miggelbrink Opfer	200
Rainer Dillmann Wer die Bibel nicht kennt, kennt Christus nicht	206
Helmut Moll Das Jahr der Bibel	211
Andreas Renz Der Dialog zwischen Christen und Muslimen ist möglich	215
Leserbrief	220
Literaturdienst: Christian Heidrich: Die Konvertiten Joseph Kardinal Ratzinger: Glaube - Wahrheit - Toleranz	221

---

**PASTORALBLATT**

**Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Pfarrer Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28,  
52396 Heimbach | Ingrid Reckziegel, Steubenstr. 17,  
65189 Wiesbaden | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink,  
Pappelweg 12, 34414 Warburg | Prof. Dr. Rainer Dillmann,  
Dahler Heide 48, 33100 Paderborn | Prälat Dr. Helmut  
Moll, Kardinal-Frings-Str. 1-3, 50668 Köln | Dr. Andreas  
Renz, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,  
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,  
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois  
Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg |  
Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln |  
Domkapitular Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50,  
14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21,  
31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath,  
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,  
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01,  
Fax (02 21) 16 42-70 05

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 33,55 Euro  
incl. MwSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft  
2,80 Euro

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

Kurt Josef Wecker

# Das Geschlecht der Julier und das Geschlecht Christi

Indem wir den siebten Monat Juli nennen, legen wir unbewusst vor dem Zeitdenkmal, das man Cäsar aus dem Geschlecht der Julier gesetzt hat, einen Kranz nieder: Zu Ehren des Kalenderreformers Gaius Julius im Jahre 46 v. Chr., der selbst am 12. dieses Monats im Jahre 100 v. Chr. geboren wurde, wurde der ursprünglich fünfte Monat des Jahres (Mensis Quintilis) so genannt. Der große Römer führte seine Herkunft auf Julius, den Sohn des Aeneas zurück. Dieser galt als Sohn der Venus; und darum beriefen sich die Julier auf ihre Abstammung von den *unsterblichen Göttern*. Wer träumt nicht von göttlichem Blut in seinen Adern, einer Lebenskraft, die eine unwiderstehliche Aura verleiht? G. B. Shaw sagt von Cäsar: „Da er die Kraft hat, bedarf er nicht der Güte. Er ist weder verzeihend noch offen oder großzügig, denn ein Mann, der zu groß ist, um irgend etwas übel zu nehmen, hat nichts zu verzeihen“. Historische „Größe“ hat nichts zu verzeihen, steht jenseits von Gut und Böse... Seine Ausnahmestellung scheint alle seine Taten und Untaten zu entschuldigen. Was macht einen Menschen so groß, dass sein Klang den alten harmlosen Namen *Heumonat* vergessen ließ? Selbst ein Papst – Julius II. – benannte sich nach Gaius Julius. Fasziniert die Genialität seines Handelns, sein untrügliches Augenmaß für das Notwendige, seine Geistesgegenwart, entschieden Aufstiegschancen wahrzunehmen, seine großen, nie kleinlichen Gesten? Ziehen uns *kultige* Menschen in ihren Bann, die hoch hinaus wollen: die Alleinherrschaft, die Macht, das Gottesgnadentum, irgendwann die göttliche Aura?

Auch das in der Taufe neugeborene Geschlecht der Christen führt sich auf göttliche Herkunft zurück. Es ist, nach einem Gedanken Luthers, *creatura verbi*. Die Kirche kommt aus Gott und dem Geschlecht der Heiligen, nicht der Helden. Sie muss sich nicht aus dem Mythos konstruieren, sondern hört von ihrer Herkunft in der Heiligen Schrift. Die *neue Stadt* ist nicht von Aeneas gegründet. Der Auferstandene übt seine Autorität so aus, dass er seine Macht teilt. Die *konstantinische Kirche* verdankt sich nicht dem Gottesgnadentum des Cäsaren Konstantin; sie kommt von woandersher: sie kommt aus der Machtlosigkeit des Kindes, das die Weltkugel schonend in den Händen hält; sie empfängt sich aus den gebundenen, von den Römern angenagelten Händen des Gekreuzigten. Wir brauchen unsere Existenzberechtigung nicht selbst zu konstruieren und unter Beweis zu stellen. Cäsar und sein Geschlecht *brauchten* die göttliche Herkunft als Motor, als Motivation des eigenen übermenschlichen Ehrgeizes: Die Götter erhöhten den eigenen Status, sie wirkten als Antreiber; eines Tages waren sie überflüssig, weil die Cäsaren entdeckten: Wir sind selber Götter!

Zu einer *frommen* Verwechslung kommt es in der Apostelgeschichte: Beeindruckt von einem Wunder des Paulus, staunt die Menge: „Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgestiegen!“ Paulus muss diese uralte religiöse Verwechslung korrigieren: „Auch wir sind nur Menschen, von gleicher Art wie ihr; wir bringen euch das Evangelium“ (Apg 14,11.15), damit ihr unterscheiden lernt zwischen Gottes

Macht und unserem begrenzten Möglichkeiten.

Der Zeitgeist drückt der Gegenwart eher das Wasserzeichen des Cäsar ein. Wer will sich schon sehen lassen mit der Schwäche Christi? Das würde bedeuten, Tugenden den Vortritt zu lassen, die es schwer haben in Kirche und Welt. Ich müsste mir eingestehen: Ich bin nicht unersetzbar. Ich muss nicht allgegenwärtig, allzuständig sein. Ich darf mir und anderen Ratlosigkeit einräumen. Ich verzichte darauf, zu viel zu wollen. Ich kann mich zurücknehmen und andere sein lassen. Ich kann ruhig stehen bleiben und meine angemäße Wichtigkeit vergessen. Ich nehme zunächst nur gelassen wahr und verschone die Gemeinde mit hektischen Regieanweisungen. Ich darf mir in meiner Atemlosigkeit Zeiten des Stillehaltens gönnen. Ich kann Schwächen zeigen, auf Verzeihung hoffen und Worte der Vergebung wagen. Ich übe Widerstand, aber ich ergebe mich in Situationen, in denen ich sprachlos bin (vgl. 2 Kor 4,7-11).

Im Jahre 1989 sprach Hans Magnus Enzensberger von „Helden des Rückzugs, die nicht den Sieg, die Eroberung, den Triumph, sondern den Verzicht repräsentieren... Wer die eigenen Positionen räumt, gibt nicht nur objektiv Terrain preis, sondern auch einen Teil seiner selbst.“

Der Juli ist Urlaubsmonat. Wir erlauben uns freie Zeit. Gott gewährt uns an jedem Sonntag Freistellung und Urlaub vom Cäsarenwahn fataler Allzuständigkeit. Am Zeitdenkmal des Herrentages empfangen wir im Monat, der so penetrant an einen der Herren dieser Welt erinnert, die ohnmächtige essbare Gottesliebe: Sind wir Zeugen dieses lautlosen Machtwechsels?

Liebe Leserinnen und Leser,

dem Berufsprofil und der Spiritualität ihrer Kolleginnen geht die erfahrene Gemeindefereferentin **Ingrid Reckziegel** nach, die bis voriges Jahr das Praxisreferat des Fachbereiches Praktische Theologie der KFH Mainz leitete. Eine genaue Lektüre des anregenden Beitrags zeigt, dass die Autorin nicht nur der angesprochenen Zielgruppe, sondern jeder Mitarbeiterin und jedem Mitarbeiter im Dienst der Seelsorge Nachdenkenswertes zur Verbindung von Beruf(ung) und Spiritualität mit auf den Weg gibt.

Das „heiße Eisen“ des Opferbegriffs im Blick auf das Sterben Jesu wie auf die Eucharistie fasst – nicht im Sinne der Aufhebung, sondern als christlichen Schlüsselbegriff – **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink**, Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie in Essen, an.

**Prof. Dr. Rainer Dillmann**, Professor für Biblische Theologie sowie Exegese des AT und NT an der KFH Paderborn, plädiert für das dialogische Miteinander von wissenschaftlicher Exegese und einfachem Lesen der Bibel im Sinne gegenseitiger Befruchtung – u. a. ein wichtiger Impuls für jede biblisch orientierte Predigt.

**Prälat Dr. Helmut Moll**, u. a. Beauftragter der DBK für die Erstellung des Martyrologiums des 20. Jahrhunderts, beleuchtet das Jahr der Bibel, indem er der Verankerung vieler deutscher Märtyrer des 20. Jahrhunderts in der Hl. Schrift nachspürt.

Der letzte Beitrag macht deutlich, dass das Pastoralblatt auch Diskussionsforum sein kann. So ist die Entgegnung von **Dr. Andreas Renz**, Referent für Ökumene und Kontakte zu den Weltreligionen im Generalvikariat Hildesheim, auf den Artikel von Prof. Dr. Ralph Sauer im Maiheft zu verstehen.

Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



Gunther Fleischer

# Überall bist du zu Hause!?

## Vom Geheimnis unseres Dienstes

*Zum Berufsprofil und zur Spiritualität von Gemeindeferentinnen<sup>1</sup>*

*„Nie hat ein Mensch nach irgend etwas so sehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, dass er ihn (an-)erkenne. Gott ist allzeit bereit, wir aber sind sehr unbereit; Gott ist uns nahe, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen; Gott ist (in und unter uns) daheim, wir aber sind in der Fremde.“<sup>2</sup>*

(Ich habe an den Anfang meiner Impulse ein Zitat von Meister Eckart gestellt, um den Bogen des Leitthemas noch etwas anzuspannen. Dabei geht es mir vor allem um den letzten Satz des Zitates.)

Das Motto dieser Gedanken hat mindestens *einen* doppelten Boden; es fragt nämlich einerseits konkret nach Wohnort und Beheimatung hier und jetzt, andererseits nach unserer Bleibe für immer und in Ewigkeit. Dazu kommt die Spannung zwischen der spirituellen Dynamik unserer eigenen unverwechselbaren Biographie und dem amtlichen/dienstlichen Engagement – und dies nicht nur für uns als normale Gemeindeglieder, sondern im Angestelltenverhältnis bei dem „Unternehmen“ Kirche.

Ich möchte meine Gedanken in drei Schritten entfalten, nicht ohne zuvor meinen biografischen Kontext anzudeuten. Denn was wäre unser Thema ohne die Achtsamkeit auf das eigene Leben und Glauben. Danach folgen einige Bemerkungen zum Thema Spiritualität. In drei Sätzen möchte ich die Leitfrage aufgreifen und etwas entfalten: Grundlegungen, Konkretisierungen auf unseren Beruf und wenigstens

einen Aspekt mit Visionsgehalt – und alles zwecks gemeinsamer Ermutigung.

## I. Biografische Annäherung

Das Thema berührt mich auf vielen Ebenen. Die häufigen Ortswechsel in meinem Berufsleben (erst Krankenschwester, dann Seelsorgehelferin – 15 Jahre in drei verschiedenen Gemeinden in der DDR bis 1980 zur Ausweisung in die Bundesrepublik; dann Neuanfang im vermeintlich goldenen Westen und einer angeblich lebendigeren Kirche, nochmals vier sehr unterschiedliche Orte (und Bistümer) haben mich spüren lassen, was es bedeutet, immer wieder die Zelte abzubauen und eine Nomadin zu sein – auch kirchlich. Wo bin ich wirklich zu Hause? Gibt es dieses Zuhause überhaupt (früher hätten wir gesagt: auf Erden)?

Vor Jahren lernte ich einen der großen geistlichen Grenzgänger zwischen den Religionen unserer Zeit kennen, dessen Menschsein und Weisheit mich bis heute faszinieren, Raimon Panikkar. Er kam von einer Konferenz mit Gorbatschow und anderen aus Japan, und machte in Deutschland Station, um dann wieder nach Spanien zu fahren – dort lebt der über 80-Jährige bei Barcelona, Sohn eines indischen Vaters und einer spanischen Mutter. Als ich ihn beim Abendessen fragte: „Wenn Sie so viel unterwegs sind, wo ist eigentlich Ihr Zuhause?“, blickte er mich mit strahlenden Augen an und sagte: „Hier! Jetzt bin ich hier zu Hause! Ich muss mich nur noch mit der Sprache umstellen, denn bis vor einigen Stunden habe ich englisch gesprochen, aber mit meinem Herzen bin ich schon angekommen.“ Er war inzwischen schon mehrmals Gast bei uns und ich konnte „überprüfen“, ob seine damalige Antwort – auf unsere heutige Leitfrage bezogen – nur so dahergeredet war oder ob sie sein Leben ausmacht. Ich finde ihn sehr überzeugend. Seine Haltung hat in mir eine Ebene berührt, die sich (schon lange) nach dieser Spiritualität sehnt: Ganz im Hier und Jetzt sein – wo auch immer – ganz versöhnt und im Frieden. (Persönlich bin ich

zutiefst davon überzeugt, dass Spiritualität und Zuhausesein zusammengehören.)

„Überall bist du zu Hause“ – in unserem Leitwort steckt die Zentralmetapher christlichen Glaubens (und vielleicht authentischer Religiosität überhaupt): *Geheimnis* (vgl. Heimat, heimlich ...). Der geistliche Mensch ist erst dann daheim, wenn er im Geheimnis lebt und dieses in ihm. So sehr jeder Mensch konkret ortsansässig sein muss (*stabilitas loci*), also einen konkreten Bezugspunkt von Wohnung und Heimat braucht, um bodenständig und besuchsfähig zu sein, so sehr gilt doch auch – und genau das macht die Spannung unserer Pilgerschaft aus – „der brennende Schmerz der Endlichkeit“ (Karl Rahner), zumal jenseits von Eden, „weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen“, (Heinrich Böll); denn „in allem ist etwas zu wenig“ (Ingeborg Bachmann). Die Überlieferung spricht vom Himmel. „Unsere Heimat ist der Himmel“ (Phil 3,20).

Die *spirituelle Zentralfrage*, wo wir bleiben und hingehören, wo wir heimisch werden – hier und jetzt und auf ewig – erfordert unbedingt eine Antwort. Der wirklich weise und in diesem Sinne spirituelle Mensch wird vielleicht, wie der berühmte Diogenes mit der Tonne, sagen: „Ich bin überall zu Hause, wo ich bin“. Christlich stellt sich die Frage z. B. mit dem Johannes-Evangelium: „Meister, wo wohnst du?“ (1,38 ff, vgl. 14,1-6. 23). Aber derlei Spitzenaussagen wollen buchstabierte sein, und dazu dienen die folgenden Anregungen – unter den Stichworten „Grundlegungen“, „Konkretisierungen“ und „Visionen vom Aufbruch und Umdenken“.

## II. Grundlegungen:

1) *Kein gelingendes Menschwerden ohne Spiritualität* (ohne Orientierungsmuster, Sinnperspektiven und Wertausrichtungen im Sinne von kleinen oder großen Transendenzen). Die Sehnsucht, ganz und geistig/geistlich also „Zuhause zu sein“, zeigt sich heute z. B. in der Vielfalt, in der überall von Spiritualität gesprochen wird. Was alles wird

dazu auf dem Markt der Sinnangebote präsentiert: Ernsthaftes, Hilfreiches, aber auch Fastfood! „Der rote Faden im eigenen Leben ist heute meistens nicht mehr selbstverständlich von außen vorgegeben, er muss mit Verstand und Gefühl, mit Geist und Herz persönlich gefunden und festgehalten werden“.<sup>3</sup> Das ist auf dem Markt der Möglichkeiten nicht so einfach.

2) *Kein christlich gelingendes Leben ohne christliche Spiritualität*. Wie aber unterscheidet sich christliche Spiritualität z. B. von der jüdisch vermittelten Spiritualität eines Carl Rogers und seiner humanistischen Psychologie oder von der Mystik des Buddhismus? Um es auf den Punkt zu bringen: Christen sind Menschen, die *eine Vor-Liebe* für Jesus Christus haben, der gekommen ist, der gegenwärtig wirkt, der leidenschaftlich ersehnt wird und im Kommen ist. *Christen sind eine Beziehungsgeschichte eingegangen mit dem Gott Jesu (und Israels)*. Demzufolge ist christliche Spiritualität verankert im Geist Jesu Christi und wird transparent in der Lebens- und Glaubensgeschichte von derart geistlichen Menschen. „In der Gemeinschaft (seines) Geistes *durch* ihn und *mit* ihm und *in* ihm zu dem Geheimnis, das wir Gott nennen und als Vater und Mutter, als Freund und Freundin ansprechen.“ Das ist die Grundstruktur christlichen und kirchlichen Betens. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28).

Vor-Liebe heißt Geheimnis der Wahl / Erwählung (z. B. bei der Partnerschaft: von mehreren Möglichkeiten fällt die Wahl, dann auf den einen Partner – und mit der Entscheidung beginnt dann auch die Ausgestaltung und Pflege der Beziehung – bis zum Aushalten des Anders-Seins des anderen). Das Geheimnis der Wahl wird begleitet von Begabung und Berufung – in der Intimität und Gnade einer je eigenen Biographie: solitaire (einsam, Intimität, Anbetung) und solidaire (in Beziehung mit und in Verantwortung für alle und alles.) Davon lebt jede Beziehung.

3) *Keine gelingende Seelsorge/Pastoral ohne (christliche und kirchliche) Spiritualität*. Wir hätten den Glauben nicht ohne die Kirche, wir hätten die Bibel nicht ohne die

Kirche, wir hätten den seelsorglichen Auftrag nicht ohne die Kirche. Kirche als Überlieferungszusammenhang und Erzählgemeinschaft des Glaubens ist der „mütterliche“ Quellgrund all dessen, was wir Seelsorge nennen und Pastoral. Freilich: Je erwachsener im Glauben und auch im kirchlichen Dienst, desto genauer gilt es die Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen Kirche und Evangelium, zwischen Kirche und Reich Gottes auszuarbeiten (wie bei den Mystikern zu lernen). Christen glauben nicht an die Kirche, sondern mittels, dank und trotz dieser faktischen Kirche an den lebendigen Gott und sein Reich, seinen Geist.<sup>4</sup>

4) Die (römisch-katholische) Kirche der Gegenwart ist, jedenfalls hierzulande, deutlich „in der Mauser“ – und das betrifft nicht zuletzt die Struktur ihres Amtes und die Formen ihrer Pastoral. Seit der (Wieder-)Entdeckung des gemeinsamen Priestertums, des gemeinsamen Hirtendienstes und Prophetenamtes in der Kirche ist Unterscheidungsarbeit hinsichtlich der Zuordnung (nicht Trennung) von gemeinsamem und besonderem Seelsorge-Amt angesagt. Das Amt der Gemeindefereferentinnen sucht und gewinnt sein besonderes Profil in der Unterscheidung zum besonderen Priestertum und in der Akzentuierung innerhalb der vielfältigen Formen des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten. Es handelt sich dabei um eine wirklich amtliche, vollmächtige Beauftragung in der Anteilhabe an der Vollmacht Jesu Christi kraft Taufe und Firmung, in und für die Öffentlichkeit der Orts- und Gesamtkirche, dank deren vollmächtiger Sendung und Beauftragung. In diesem Amt rundum „zu Hause“ zu sein ist Verheißung und Einladung, Gabe und Aufgabe dieses spezifischen geistlichen Amtes. Daraus resultiert seine spezifische Spiritualität und Professionalität (das im einzelnen zu entfalten, ist jetzt nicht mein Thema).

Das bisher Gesagte lässt sich mit Madeline Delbrèl auf den springenden Punkt bringen:

*„Wir verkünden keine gute Nachricht, weil das Evangelium keine Neuigkeit mehr für uns ist, wir sind daran gewöhnt, es ist für*

*uns eine alte Neuigkeit geworden. Der lebendige Gott ist kein ungeheures, umwerfendes Glück mehr; er ist ein Gesolltes, die Grundierung unseres Daseins. Glück ist veränderliche Zutat am Rande Gottes, der bleibt. Wir geben uns keine Rechenschaft darüber, was Gottes Abwesenheit für uns wäre; so können wir uns auch nicht vorstellen, was sie für die anderen ist. Wenn wir von Gott reden, bereden wir eine Idee, statt eine erhaltene, weiterverschenkte Liebe zu bezeugen. Wir können den Ungläubigen unseren Glauben nicht als eine Befreiung von der Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott verkünden, weil wir diese Sinnlosigkeit gar nicht wahrnehmen...*

*...Wir verkünden Gott wie unser Eigentum, wir verkünden ihn nicht wie das Leben allen Lebens, wie den unmittelbaren Nächsten all dessen, was lebt. Wir sind keine Erklärer der ewigen Neuigkeit Gottes, sondern Polemiker, die eine Lebensanschauung verteidigen, welche überdauern soll. Somit wäre es unnütz, anderen nahe genug zu sein, um verstanden zu werden, ihre Sprache zu sprechen, gegenwärtig und wirklich für sie zu sein, falls wir – auch wenn alle diese Bedingungen erfüllt wären – nicht selber zuerst die ganze Botschaft wiedergefunden hätten, die wir empfangen haben und weitergeben müssen.“<sup>5</sup>*

Damit habe ich die Frage nach den Orten, wo Sie Ihre eigene Spiritualität leben können, noch nicht konkret beantwortet. Ich weiß auch nicht, ob ich Sie Ihnen und mir beantworten kann. Lassen Sie mich an einem Beispiel erklären, was mir dazu durch den Kopf geht: Ein Mitarbeiter von Ikea z.B. arbeitet acht Stunden am Tag mit dem spirituellen Anspruch seiner Firma: „Wohnst du noch oder lebst du schon!“ Es wird von ihm erwartet, dass er loyal zu seiner Firma steht und sie in diesem Sinne vertritt. Wenn er seinen Ikea-Kittel auszieht, kann er sein Privatleben beginnen und bei Möbel Heinrich sich einen teuren Schrank kaufen. Dieses Beispiel können wir weiterspinnen auf Mc Donald u. a.

Meine Frage: Ist dieses Beispiel übertragbar auf den Beruf Gemeindefereferent(in) oder hauptamtliche(r) pastorale(r) Mitarbeiter(in)?

Meines Erachtens unterschieden sich hier die Geister: Persönliche und berufliche, pastorale Spiritualität sind *nicht voneinander zu trennen*, wohl aber genau *zu unterscheiden*. Es braucht nämlich für die Ausübung des Berufes wesentlich auch persönliche, geistliche Glaub-Würdigkeit. Mit Hermann Stenger könnte man auch sagen: Zusammen mit beruflicher Professionalität ist (relative) geistliche Meisterschaft notwendig (der natürlich eine gelebte Schülerschaft vorausgehen hat).

### III. Konkretisierungen

1) Einerseits braucht es Mut zur eigenen Biographie, die entsprechend den Lebensphasen und Glaubensrhythmen kreativer Gestaltung und aufmerksamer Pflege bedarf; andererseits braucht es Achtsamkeit und Geduld für die Glaubens- und Lebensprozesse der Mitchristen (Kolleginnen und Kollegen); die Spiritualität einer Berufsanfängerin ist z. B. eine andere als die einer älteren Kollegin: Das „Recht“ der Jugend etwa ist es, „das Rad neu zu erfinden“ und „alles anders machen zu wollen“. Alles hat seine Zeit, Gottes Zeit. Aus dieser geistlichen Haltung wächst die Fähigkeit, unterschiedliche Glaubenskulturen und Glaubensalter verstehen und füreinander übersetzbar zu machen. Alte und Junge, „Linke“ und „Rechte“, Leute aus der Kerngemeinde und Leute vom Rande kommen dann ins Gespräch. Je mehrsprachiger, desto gemeindlicher werden wir; es gilt, Pluralität aushalten und zu gestalten – z. B. in und zwischen unterschiedlichen Ortsgemeinden, Glaubensstilen etc. Daraus erwächst die Kraft zur wirklich missionarischen Seelsorge nach innen und außen.

2) Kompetenz im Beruf (Professionalität) und Kompetenz im Leben (Spiritualität) gehören zusammen: Die spirituelle Prägung meiner Lebens- und Glaubensgeschichte hat – bei aller Diskretion und Intimität – doch sehr viel mit dem Dienst in der Gemeinde zu tun: Ohne persönlich gelebte Spiritualität kein schöpferischer Seelsorge- und Gemeindedienst! Die Ausstrahlung, die Aura, die

überzeugende Tiefe, also relative geistliche Meisterschaft ist mitentscheidend.

Was den bloßen Funktionär, die Funktionärin vom geistlichen Menschen unterscheidet, ist eben genau diese schöpferische und kreativ gelebte Einheit von Professionalität und Spiritualität, die trotz und in allen Berührungspunkten und Schnittmengen doch klar unterschieden werden und unterschieden bleiben. Die Frage, „wes Geistes Kind“ eine Gemeindeferentin ist und wo sie „daheim“ ist, ist keineswegs unbedeutend für ihre Glaubwürdigkeit; wo sie aber ihren Wohnort hat (ob in oder außerhalb der Gemeinde – bzw. Gemeindeverbände), danach sollte man nicht ihr spirituelles Leben beurteilen.

3) Pastorale Arbeit braucht in ihrem beruflichen, professionellen Handeln Weiterbildung und Supervision; so braucht auch spirituelle Bildung Räume, wo geistiges Wachstum in kundiger Begleitung möglich wird. Den eigenen spirituellen Quellgrund finden, aus dem heraus überzeugende und heilkräftige Seelsorge wachsen kann. „Wer nicht wächst, der schrumpft“ (Teresa von Avila).

Hier stellt sich die Frage, ob es Qualitätsmerkmale für christliche Spiritualität, Kriterien geistlichen Wachstums gibt. Greshake<sup>6</sup> z. B. hat aus dem Reichtum christlicher Lebensweisheit zur Unterscheidung der Geister folgende sieben Regeln herausdestilliert:

- „Allein die ‚Stimme‘, die sich auf ein Wort der Hl. Schrift, insbesondere auf ein bestimmtes Verhalten oder eine konkrete Weisung Jesu zurückführen läßt, ist unter den vielen anderen Stimmen die Stimme Gottes.“
- „Gottes Stimme ist vernünftig.“ Sie hält allen Fragen und Argumenten stand.
- „Zeichen der Stimme Gottes ist, dass sie ‚rundherum‘ in einem guten Kontext steht“ – also „auf ein helles Ziel hinlockt und dafür gute Mittel empfiehlt.“
- „Gott ruft immer dahin, wo man letztlich Trost, Freude, Zuversicht und Hoffnung findet.“
- „Gottes Ruf überfordert mich nicht.“
- „Gottes Stimme ist immer konkret.“
- „Nur da spricht Gott mich wirklich an, wo ich bereit bin, einen Ruf oder eine

geistliche Anregung dem Urteil anderer auszusetzen.“

Solche Regeln dienen dem geistlichen Wachstum im Rhythmus von Einatmen und Ausatmen, von Kontemplation und Aktion, von Mystik und Politik.

#### IV. Eine besondere Anregung

Simone Weil sagt einmal, dass im Netzwerk von Spiritualität zwei Knotenpunkte besonders wichtig sind: Unglück und Schönheit. Das sind die besonderen Einfallstore, Offenbarungsorte des Göttlichen. In der Tat: christlich ist nichts zentraler als Schöpfung und Neuschöpfung, als Kreuz und Auferstehung, Erlösung und Versöhnung, inmitten und trotz aller Gewalt, Lüge und Dummheit. Auf Unglück, Leid, Opfer und Not (Sünde) sind wir kirchlicherseits gepolt, aber Schönheit – ?

*„Die Schönheit der Welt ist Christi zärtliches Lächeln für uns durch den Stoff hindurch. Er ist wirklich gegenwärtig in der Schönheit des Alls. Die Liebe zu dieser Schönheit entspringt dem in unserer Seele herniedergestiegenen Gott und geht auf den im Weltall gegenwärtigen Gott. Auch sie ist etwas wie ein Sakrament.“<sup>7</sup>*

Nicht zufällig steht das (gegenwärtige) Christentum im Verdacht, die Welt mies zu machen und letztendlich eher negativ zu denken. Schönheit ist ein Fremdwort geworden in den Kirchen und auch in ihren Spiritualitätsdiskursen – dagegen wird sie in Wellness, Kosmetik und Therapie großgeschrieben, freilich oft sehr marktorientiert und mit allen Ambivalenzen der Werbung. Auch Kunst und Ästhetik sind in der Pastoral unterentwickelt – bei gleichzeitiger Ästhetisierung der Lebenswelt. Bibel und Glaubenserfahrung aber bezeugen Gott als „Erfinder der Schönheit“ (Weisheit 13,3); mitten im Chaos ist er der Schöpfer: „siehe, alles war sehr schön“ (Gen 1,31). Dass jede Erfahrung von Schönheit wie ein Sakrament ist, gilt es völlig neu zu lernen, um aus der

Falle kirchlicher Leidverliebtheit und missverständlicher Opferspiritualität herauszukommen. Warum z.B. wirken in der Kirche spirituelle Menschen oft wie „graue Mäuse“ – möglichst selbst- und farblos, möglichst unauffällig und angepasst. Attraktivität, vor allem erotische, gilt als verdächtig, und wird bestenfalls Christus selbst zugestanden. Zwischen Männern und Frauen, zumal in der Pastoral, zwischen Priestern und Laien scheint all dies ein verdrängtes Thema zu sein. Unvergessen ist mir das Gespräch mit einer attraktiven Studentin nach dem ersten Gemeindepraktikum. Sie sagte mir betroffen und verunsichert: „In der Sakristei roch es alt, modrig und muffig – wissen Sie, so kommt mir die ganze Gemeinde vor. In einer solchen Kirche kann ich nicht arbeiten und mein Leben investieren.“ Und sie beendete das Studium.

Wenn Schönheit wirklich das Einfallstor Gottes ist, dann haben gerade wir in der Pastoral hier eine besondere Aufgabe, für Stil, Schönheit und Ästhetik zu sorgen, sonst geht es diesbezüglich weiterhin gottlos zu.

*„Gott serviert uns die Umstände nicht wie fertig Gekochtes, Abgeschlossenes. Er reicht sie uns so, dass wir sie vollenden, dass wir daraus seinen Willen machen können.... Er gestattet uns, Künstler zu sein.“<sup>8</sup>*

#### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Für den Abdruck leicht bearbeiteter Vortrag auf dem Studientag am 26.11.2002 in Osnabrück.
- <sup>2</sup> Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate. München 1977; 326f
- <sup>3</sup> Grundkurs: Spiritualität. Stuttgart 2000, 8,
- <sup>4</sup> Franz Kamphaus: Den Glauben erden. Freiburg 2001.
- <sup>5</sup> Madeleine Delbrêl: Wir Nachbarn der Kommunisten. Einsiedeln 1975, 238.
- <sup>6</sup> Gisbert Greshake: Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung. Freiburg 1984, 66-85.
- <sup>7</sup> Simone Weil: Das Unglück und Gottesliebe. München 1961, 169.
- <sup>8</sup> Madeleine Delbrêl: Wir Nachbarn der Kommunisten, aaO. 176.

# Opfer

## Religionsgeschichtlicher Atavismus oder christlicher Schlüsselbegriff?

### 1. Erfahrungen mit dem Begriff „Opfer“

Der Begriff des Opfers ruft in der gegenwärtigen Kirche auf dramatische Weise widersprüchliche Reaktionen hervor:

Die einen denken bei dem Wort „Opfer“ dankbar daran zurück, wie das eigene Leben möglich wurde durch die Selbstlosigkeit anderer Menschen. Sie wissen, dass ihr Leben vom Leben der anderen *zehrt* und sie erkennen im Leben und in der Leidens- und Todesbereitschaft Jesu dessen Grundentscheidung, die Unausweichlichkeit der Hingabe des eigenen Lebens zu bejahen zum Wohle der anderen. Opfern heißt für diese Menschen: Ja, ich will, dass du von meinem Leben zehren kannst. Im Opfer erkennen sie eine, wenn nicht gar *die zentrale Wahrheit des christlichen Glaubens*.<sup>1</sup>

Die anderen haben einen entsprechenden Opfersprachgebrauch von Kindheit an wohl auch gehört. Aber darin war nicht viel Gutes wahrzunehmen: *kein freudiges Gewähren von Lebensmöglichkeit, sondern ein bitterer Grundton des Vorwurfes* im Schmerz über das eigene für die anderen *geopferte* Leben. Opfern ist für solche Menschen keine lebensermöglichende Haltung der freien Selbstgabe, sondern *eine brutale, tödliche Forderung*, die immer wieder erhoben wird, im Namen von Volk und Vaterland, von Kirche und Pfarrgemeinde, von Kindern oder Eltern.<sup>2</sup> Heilsam ist für dieses Denken der Perspektivwechsel in bezug auf Jesus. Jesus muss nicht nur und in erster Linie als der am Kreuz Sterbende gesehen werden. Seine Heilungswunder und seine Reich-Gottes-Predigt bezeugen: Gott will, dass Menschen

das Leben in Fülle (Joh 10, 10) haben. Opfer als *Verrechnen von Gabe und Gegengabe* ist Gott fremd. Die Opferkritik der Propheten und Jesu eigene kritische Haltung dem Jerusalemer Tempel gegenüber stützen die entsprechende Einschätzung.

### 2. Opfertheorien

Die humanwissenschaftlichen und theologischen Theorien zum Wesen des Opfers lassen sich auf zwei Grundtypen konzentrieren:

(1) Opfer ist wesentlich *Gabe*.<sup>3</sup> Menschen weihen in Opferhandlungen den Göttern etwas von ihrem Besitz als Gastgeschenk beim Betreten des Tempels, als Gabe der Anerkennung, des Lobes und des Dankes,<sup>4</sup> als Leistung, die eine eigene Bitte unterstreicht und zur göttlichen Gegengabe (*do ut des*) auffordert.<sup>5</sup>

(2) Opfer ist wesentlich *öffentlich zelebrierte rituelle Tötung* (W. Burkert, R. Girard, R. Schwager).<sup>6</sup> Das primäre Objekt der Tötung ist der Mensch. Die Substitution der Menschen durch Tiere gelingt nur so lange, wie allgemeiner gesellschaftlicher Friede herrscht. Bei schwerer Gefahr wird das Tieropfer wieder durch ein Menschenopfer ersetzt.<sup>7</sup>

Die beiden opfertheoretischen Grundtypen entsprechen den eingangs geschilderten Haltungen: Für die einen ist es zutiefst angemessen, symbolisch dem Schöpfer der Welt etwas von dem zurückzugeben, was er uns immerzu schenkt. Das Opfer in anderen Religionen wird deshalb als *angemessener religiöser Akt* gedeutet, der sich wegen seiner inneren religiösen Richtigkeit in Wahrheit nicht auf die in ihm angesprochenen Götter bezieht, sondern auf den einen Schöpfer der Welt.<sup>8</sup>

Für die anderen wird gerade in der Praxis des Opfern die *Unwahrheit der Religionen* offenbar, die keine Erkenntnis des wahren Gottes grenzenloser Liebe und befreienden Wohlwollens haben und die stattdessen mit den kleinen Götzen des Opferkultes um ein bisschen Lebensglück schachern.<sup>9</sup>

### 3. Kreuzesopfer?

#### 3.1 Neutestamentliche Opferterminologie

Ambivalent wie der bisherige Blick auf das Opferdenken ist auch der neutestamentliche Befund: Der griechische Terminus „*thysía*“ verweist etymologisch auf „*thyeîn*“ (= töten) und damit auf die Vorstellung des Opfers als öffentlich zelebrierter Tötung. Kennzeichnend aber für den paulinischen Sprachgebrauch ist die eigenartig provozierende metaphorische Verwendung des Begriffes: Die Geldspende der Philipper an Paulus nennt der Apostel eine „*thysía*“, ja, er gebraucht ausdrücklich eine tempelkultische Terminologie, wenn er diese Geldspende einen „Wohlgefallen“ (*euarestós*: Phil 4, 18) nennt. In der gesamten antiken Welt können Tötungsopfer und Gottesdienst gleichgesetzt werden. Diese Gleichsetzung durchbricht Paulus: *Nicht die Tötung, sondern die Fürsorge für den anderen* ist der spezifisch christliche (Tempel-)Gottesdienst, das spezifisch christliche *Opfer*. Dieser Gedanke liegt auch Röm 12, 1 zugrunde: Durch ihre Fürsorge füreinander bringen die Christen Gott kein totes Tier zum Opfer dar, sondern sich selber als „*lebendige Opfergabe*“ („*thysían zôan*“: Röm 12, 1).

Das Christentum löst religionsgeschichtlich die Identifikation von Gottesdienst und kultischer Tötungshandlung (= Opfer). Christliches Opfer ist nicht mehr die öffentlich zelebrierte, rituelle Tötung als Geschenk und Gabe des eigenen Lebens an die Gottheit, sondern Einsatz des Lebens *zum Wohle anderer*.

Der Hebräerbrief allerdings ergänzt diesen bis hierher eindeutigen Befund um eine Schwierigkeit: Die von Paulus vorausgesetzte *Ablösung des sakrifiziellen Gottesdienstes* ist nach dem Hebräerbrief die Folge eines weltgeschichtlich einmaligen sakrifiziellen Opfers, das der Hebräerbrief ganz in der traditionellen Opferterminologie schildert: Als Hoher Priester ist Jesus „nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren“ in das Heiligtum eingegangen, „sondern mit seinem eigenen Blut.“ (Hebr 9, 12). Nach dieser

Deutung ist ein sakrifizielles Tötungsopfer für die Christen obsolet, weil die positive Wirkung solchen Opfern durch die Tötung Jesu „*ein für allemal*“ erreicht wurde und nicht mehr verloren gehen kann. Während Paulus den Bruch mit der Theologie des Tötungsopfers vollzieht, knüpft der Hebräerbrief diesen Bruch an eine grundsätzliche Bestätigung der sakrifiziellen Opferlogik.

#### 3.2 War das Sterben Jesu ein Opfer?

Durch den Hebräerbrief wird eine *überbietungstheoretische Bewältigung* der heidnischen und alttestamentlichen Opfer vorgezeichnet: Christen brauchen nicht mehr zu opfern, weil Jesus durch sein bewusst angenommenes Sterben dasselbe getan hat wie ein heidnischer Opferpriester, nur unendlich viel effizienter wegen des unendlich viel größeren Wertes der Opfergabe.

Gegen diese Vorstellung wird in der neueren Diskussion auf der Grundlage der Gottesbotschaft Jesu argumentiert: Jesus selber verkündigt keinen Gott, der die qualvolle Hinrichtung eines Menschen am Kreuz als gottwohlgefällig annehmen könnte. Sollte Jesus etwa durch sein Kreuz im Nachhinein verdienen, was er in seinem Leben bereitwillig allen schenkte: Vergebung der Sünden und Zuspruch der Nähe und Liebe Gottes? Oder handelt es sich bei der Opferterminologie im Neuen Testament nicht um einen *religionsgeschichtlichen Atavismus*, der die eigentliche Mitte der Gottesbotschaft Jesu eher verschleiert als erschließt? Die Kritiker der opferlogischen Deutung des Todes Jesu können sich auf die prophetische Opferkritik berufen und auf deren Rezeption durch Jesus selbst. Wenn Jesus erklärt: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer.“ (Mt 9, 13), so zitiert er Hosea („Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.“ Hos 6, 6). Mit Recht kann gesagt werden: Jesus war ein Opfer, allerdings im Sinne des englischen „*victim*“, nicht des lateinischen „*sacrificium*“. Durch seine Ermordung wurde er den abertausenden Ermordeten (*victims of history*) gleich. Aber

dieser Mord war niemals eine heilige, Gott wohlgefällige Handlung (*sacrificium*) und Jesus somit auch keine „*victima*“ im lateinischen Sinne.

Die *Leidensankündigungen Jesu* und die Tatsache, dass die Evangelien von seiner Auslieferung (im *passivum* [divinum ?]) als einer Notwendigkeit sprechen, werden als Argumente für eine opfertheologische Deutung des Todes Jesu angeführt.<sup>10</sup> Doch ist es nicht ein Kurzschluss, die Notwendigkeit der Auslieferung und des Sterbens *ursächlich* in Gott zu verankern und *medial* mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Opfertheologie zu deuten? In der evangelischen Theologie tritt an dieser Stelle über der dankbaren Faszination angesichts der verzeihenden und gerecht machenden Tat Gottes die Sensibilität dafür in den Hintergrund, dass die Vorstellung eines Unschuldigen, der für die Schuldigen getötet wird, um den legitimen göttlichen Zorn über die Sünde zu stillen, mit der Gerechtigkeit Gottes in sich selber nicht vereinbar ist.

Eine sinnvollere Möglichkeit, vom Tod Jesu als einem Opfer zu sprechen, eröffnet sich, wo die Besonderheit des Opfers Jesu *nicht überbietungstheologisch* in der (quantitativ) größeren Opfergabe gesucht wird, sondern in dem qualitativ anderen Verhalten Jesu und der Jünger im Prozess des Opfern. Die Eminenz des Opfers Jesu beruht darauf, dass hier nicht ein anderes Leben für das eigene gegeben wird, sondern *das eigene Leben für die anderen*.<sup>11</sup> Diese Lebenshingabe wird vollendet im Sterben. Sie bezieht sich aber nicht auf einen Gott des Tötens, sondern des Lebens. Dass Gott auf diese Lebenshingabe in die Nacht des Todes hinein mit der Auferweckung des Gekreuzigten antwortet, entspricht dieser spezifischen Qualität des Opfers als *Selbstgabe an den Gott des Lebens, deren Frucht nicht der Tod, sondern das Leben ist*.<sup>12</sup>

Aber warum muss im Leben Jesu die Selbsthingabe an Gott als Sterben vollzogen werden? Einen bedeutsamen Antwortversuch auf diese Frage unternimmt René Girard: Nicht Gott und die in seiner Schöpfung grundgelegte gute religiöse Ordnung

begründen die Notwendigkeit der kultischen Tötung von Menschen und Tieren: Die Forderung des tödlichen Opfers entspringt nicht der guten Natur des Menschen, sondern dem durch *Begierde, Neid und Gewalt* von seinem göttlichen Ursprung getrennten Herzen des Menschen. Menschen töten ihresgleichen nicht für den wahren Gott, sondern im Opferkult schaffen sie sich die blutrünstigen Götzen, die ihrer eigenen missgünstigen, gefallenen Natur (*natura lapsa*) entsprechen. Jesus hat dieser widergöttlichen Forderung nach Opfern entsprochen (*Jesu Tod war ein Opfer, weil Jesus von Menschen geopfert wurde*). Allerdings war die Art, wie Jesus dieser Forderung entsprochen hat, zugleich die *Widerlegung der sakrifiziell geheiligten Logik des Tötens als widergöttlich (Jesu Tod war kein Opfer)*. Jesu Opfertod war nicht wegen der Größe der Opfergabe, sondern wegen der qualifizierten *Widerlegung der Opferlogik* durch Jesus in einem qualifizierten Sinne das letzte Opfer.

Worin besteht die Widerlegung der Opferlogik? Jesus tötet nicht als Hoherpriester, sondern er wird übergeben und liefert sich aus. *Die Opfernden sind in der Passionsgeschichte im Unrecht*. Ihre Tragik ist, dass ihre ideologischen und theologischen Verblendungszusammenhänge sie unfähig machen, dieses Unrecht einzusehen.

Jesus hat in seinem Leben keine *Gottesbotschaft einer portionierten Gnade* vertreten, sondern die Überfülle göttlicher *Dynamis und Lebensbejahung* bezeugt. Sein freiwillig angenommenes Todesschicksal, das ihm die gefallene Natur des Menschen aufbürdet, bezeugt so gerade gegen die Opferlogik und ihr Götzenbild die größere Lebensmacht Gottes angesichts des verordneten Todes. Jesus geht nicht in den Tod, um bei Gott etwas zu verdienen, sondern *um die Lebensmacht Gottes zu bezeugen*, indem Jesus angesichts des tödlichen Neides der Menschen sein Leben nicht festhält und verteidigt, sondern ganz dem Wirken Gottes an ihm anheim stellt.

Die Position Girards ermöglicht so eine Vermittlung zwischen den an der Gottesbotschaft Jesu geschulten Gegnern jeglichen

Opferdenkens und jenen, die sich durch den Hebräerbrief verpflichtet fühlen, die Deutung des Todes Jesu als Opfer aufrecht zu erhalten.

#### 4. Ist die Eucharistie ein Opfer?

Bereits im 1. Jahrhundert nennt der 1. Clemensbrief den christlichen Gottesdienst ein „Opfer“ (*sacrificium*). Das ist erstaunlich, denn die Apostelgeschichte berichtet zwar davon, dass die ersten Christen in Jerusalem „zum Gebet in den Tempel hinauf“ gingen (Apg 3, 1). Sie weiß aber nichts von einer Teilnahme am Opferkult. Jesus selbst handelt (Mk 11, 15-19) und predigt (Mk 13, 1-3) in Jerusalem tempelkritisch. Die Evangelien wissen auch nichts davon, dass Jesus vor dem Pesach am gemeinsamen Opfer der Pesachlämmer im Tempel teilgenommen hätte. Die für die christliche Gemeinde zentrale „Feier des Brotbrechens“ hat keinerlei Ähnlichkeit mit der feierlichen öffentlichen Tötung eines Menschen oder Tieres im Opfergottesdienst. Dem entspricht die paulinische Vorstellung vom Opfer des Christen als einer „lebendigen Opfergabe“. Wenn der heidnische Terminus „Opfer“ übernommen wird, so impliziert dies eine polemische Pointe: Ja, unsere Mahlfeier ist wahrer Gottesdienst (*sacrificium*), aber *ganz anders* als das heidnische Töten von Tieren (*sacrificium*).

Das Konzil von Trient hat seine Lehrentscheidung gegen die lutherische Bestreitung des Opfercharakters der Eucharistie in die Formel gebracht, die Eucharistie sei ein „*verum et proprium sacrificium*“ (DH 1751). Der *wahre (verum)* Opfercharakter ergibt sich daraus, dass die Eucharistie die (unblutige) *Vergegenwärtigung* des Sterbens Jesu „auf dem Altar des Kreuzes“ (DH 1740) ist. Der *eigenartige (proprium)* Opfercharakter ergibt sich daraus, dass Jesu Opfer im qualifizierten Sinn das letzte Opfer war, mit dessen Tod alles Opfern ein Ende hat.

Genau diese theologische Aussage des Hebräerbriefes wendet Martin Luther gegen das Verständnis der Eucharistiefeier als

eines Opfers ein. Zahlreiche Fehlentwicklungen hatten zuvor dazu geführt, dass die Eucharistie den heidnischen Opfern immer ähnlicher geworden war: Die Vorstellung einer durch die Einsetzungsworte gewirkten *materiellen Anwesenheit* Jesu in den eucharistischen Gaben (*metabolisches Verständnis der eucharistischen Gegenwart*) machte es denkbar, dass Jesus in einem physischen Sinne vom Priester auf dem Altar geopfert wird und dass dieses Opfer nach allgemeinem opferkultischem Brauch verbunden werden könne mit Sühne- und Bittanliegen der Feiernden. Das sich unmittelbar an die Wandlung anschließende *Offerimus-Gebet* konnte genau in diesem Sinne gedeutet werden. Entsprechende Illustrationen der Barockzeit machen den Vorstellungshintergrund präsent: Während der Priester am Altar das *Offerimus*<sup>13</sup> betet, trägt der *Opferengel* eine verkleinerte Jesusgestalt vom Altartisch vor das Angesicht des im Himmel thronenden Vaters.

Die Reformation hat dagegen mit Recht deutlich gemacht, dass in der Mitte der Eucharistie nicht zunächst und über allem die Gebetsanliegen der Gemeinde stehen, sondern *das Gedächtnis Jesu und seines Handelns*. Die Präsenz Jesu im Herrenmahl ist keine passiv-materielle, sondern eine aktiv-pneumatische Wirklichkeit. Von Jesus will die Gemeinde sich prägen lassen, an ihm will sie Anteil gewinnen. Die Eucharistie vergegenwärtigt Jesus nicht, damit eine priesterliche Opferverwaltung von ihm im Interesse der Menschen und ihrer Anliegen Besitz ergreift, sondern damit Jesus mit seinem Leben, seiner Botschaft und seinem Geist Menschen verwandelt, so dass sie ihm ähnlich werden.

Einige ziehen aus dieser Deutung der Eucharistie heute die Konsequenz, die Opfersprache müsse gänzlich aus der Messe verschwinden und ersetzt werden durch eine konsequente Deutung der Eucharistie als Mahl. Mit einer solchen Entscheidung aber würde nicht nur eine mittelalterliche Fehldeutung der Eucharistie überwunden, sondern auch das Verständnis der Eucharistie als vergegenwärtigendes Gedächtnis des im

qualifizierten Sinne letzten Opfers gefährdet. Nicht Gott bedarf der Opfer, Menschen begegnen dem Göttlichen opfernd. Jesus wurde das Opfer dieser menschlichen Begierde zu opfern. Indem er sich zum Opfer machen ließ, wies er den Weg zur Überwindung aller Opfer im *Vertrauen auf die Überfülle göttlichen Lebens*. In diesen dramatischen Prozess der Verwandlung des Menschen, der opfernd vor seinen Göttern kniet, will die Eucharistiefeier hineinziehen. Da ist es wertvoll, dass die eucharistische Sprache an durch die Eucharistiefeier zu überwindenden Momenten der Religionsgeschichte anknüpft. Die Opfersprache in der Messe ist der Appell, immer neu durchzubuchstabieren, dass es uns Menschen gemäß ist, andere für uns sterben zu lassen, unseren Göttern zu opfern, dass uns aber in Jesus Christus ein anderer Weg vor das Angesicht des wahren Gottes gewiesen ist: der Weg des Vertrauens in Gottes Lebensmacht, der Jesus fähig machte, lieber für die anderen zu sterben, als andere für ein bisschen mehr eigene Lebensfülle sterben zu lassen.

## 5. Christliche Rede vom Opfer in einer Zeit der grassierenden Selbst-Viktimisierungen

Die Metaphorik des Opfers ist universal geworden. Sie durchprägt die ökonomische Rhetorik des Kapitalismus, die politische Sprache und die individuelle Selbstdeutung in unterschiedlicher Weise. Die kapitalistische Ökonomie spiegelt als traum- und erbarmungsloser Kult, als „*culte sans rêve et merci*“ (W. Benjamin), einen rabiaten Realismus des „*do ut des*“: Der Lebensgenuss des Konsumolymps ist nur um den Preis des Opfers eigenen Lebensglückes durch Sparsamkeit und Fleiß zu haben. Wer sich heute einschränkt, darf morgen genießen. Diese noch christlich mitgeprägte Form kapitalistischer Opferreligion aber mutiert unter den Bedingungen eines *grassierenden Neopaganismus*: Das heidnische Opfer ist nicht Selbsthingabe, sondern kompensatorisches

Töten des anderen. Das opfernde Ich begegnet sich selbst mit Mitleid.

Die opfermetaphorische Selbstdeutung der Menschen spiegelt diesen Trend: Wir befinden uns gesellschaftspolitisch in einem *Rausch der Selbstviktimisierung*, der immer hemmungsloser die Realitätsferne der Daseinsdeutung in Kauf nimmt. An die Stelle der Selbsthingabe als einer christianisierten Opfergestalt ist das Selbstmitleid getreten, in dem sich jeder zunächst selber als das Opfer der anderen wahrnimmt: Töchter sind die Opfer ihrer Mütter, Frauen ihrer Männer, Männer ihrer Mütter usw. Diese *larmoyante Selbstviktimisierung* kennt für den eigenen Jammer über die kleinsten Einschränkungen eines allseitig unversehrten Lebens nur einen Ausweg: Andere müssen dafür büßen. So führt die Selbstviktimisierung konsequent zur Wiedereinsetzung der heidnischen Opfer, die einstweilen durch ihre cineastische Imitation ersetzt werden: Immer häufiger wird Gewalt im Film nicht nur als grausam und brutal, sondern darüber hinaus auch als zustimmungswürdig dargestellt.<sup>14</sup>

Ein ganzes Marktsegment der Printmedien lebt von der Befriedigung des voyeuristischen Bedürfnisses der auf dem universalen Lebensmarkt zu kurz gekommenen *Opfer* nach Opfern, deren Elend den Jammer über das eigene Schicksal vergessen lässt.

Die Grundlogik hinter allen Formen neopaganer Opferrenaissance ist das Dogma vom Leben als einer Mangelressource, die man eifersüchtig und geizig hüten muss. Die Grundaussage des Opfers Jesu Christi ist das Bekenntnis zu Gott als der sich verschenkenden Fülle des Lebens. Jesu Opfer war kein normales, aus dem Geist des Zählens und Verwaltens geborenes Opfer, das den Mangel als Grundgesetz des Lebens bestätigt hätte. Es handelt sich nicht um ein „*Do-ut-des*“-*Opfer* der portionierten Lebensfreude, die nur um den Preis eigenen oder fremden Leidens *eingekauft* werden kann. Jesu Opfer ist das qualifizierte Ende dieser Lebenshaltung. Jesus stirbt leidend, aber nicht larmoyant, unter Schmerzen, aber nicht selbstmitleidig. Das Gotteszeugnis seines Sterbens ist nicht

der himmlische Herr, der in Analogie zum Bankier je nach Einsatz zuteilt. Der Gott der Lebenshingabe Jesu ist *die verschwenderische Überfülle des Lebens*, deren Nähe jede taktierende Vorsicht überwindbar macht, die Jesus befähigt, im Einsatz für die Menschen das Äußerste zu wagen. Das Leben, das Jesus hingibt, verlangt nicht Gott als Opfergabe von ihm. Sein Leben wird von den Menschen verlangt, die unter der Herrschaft des „Fürsten dieser Welt“ (Joh 12, 31) stehen, der nicht anders hinausgeworfen werden kann, als indem einer vollzieht, wovor alle sich fürchten. Einer lässt sich zum Opfer der anderen machen und zeigt damit, dass es eine größere Macht gibt als die des Todes und der Angst vor dem Tod.

Christliches Gedächtnis des Opfers Jesu Christi will diese neue Lebenshaltung Jesu für Christen nacherlebbar und imitierbar machen. Damit ist in der Tat eine christliche Kultur des Selbstopfers gemeint, allerdings eines Selbstopfers, das sich nicht aus dem weinerlichen Selbstmitleid und den mit ihm verbundenen Vorwürfen an die anderen speist, sondern das lebt aus der durch Jesus bezeugten Lebensfülle Gottes. So verstandenes Lebensopfer lenkt den eigenen Blick und die Blicke der anderen nicht auf die eigenen Schmerzen und Verluste, sondern auf die Fülle Gottes.

Das Opfer ist in der Tat also ein christlicher Schlüsselbegriff. Seine Kraft entfaltet er jedoch nur, wo Christen lernen nachzubuchstabieren, dass das Opfer Jesu Christi anknüpft an die heidnischen, niemals aussterbenden Opfergelüste der Menschen, und sie zutiefst widerlegt. In jeder Eucharistiefeyer vergegenwärtigen sie das Opfer, das aller Opfer qualifiziertes und deshalb je neu von jedem Menschen neu zu entdeckendes und für sich zu gewinnendes Ende ist.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> F. Hengsbach: Opfer – Gesetz des Lebens, Nettetal 1984.
- <sup>2</sup> E. Moltmann-Wendel: Opfer oder Hingabe – Sühnopfer oder Gottesfreundschaft. Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen?

- In: A. Wagner (Hg.): Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls, Neukirchen-Vluyn 1999, 63–77.
- Helga Kuhlmann (dies.: Zur Opferkritik der feministischen Theologie, in: D. Neuhaus (Hg.): Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte, Frankfurt 1998, 107–130): „Die Kritik der feministischen Theologie läßt sich dahingehend zuspitzen, daß sie die Tatsache des unschuldigen Menschenopfers skandalisiert, und zwar trotz ihres Nachvollzugs des theologischen Sinns der Sühnopfermetapher. Feministische Theologinnen verweigern sich, das Menschenopfer zu banalisieren und es mit mythischer oder kultischer Logik zu erklären und zu rechtfertigen, ebenso wenig können sie die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer nur symbolisch verstehen und so akzeptieren.“ (ebd. 127).
- <sup>3</sup> M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften. Frankfurt 1990, 39–49.
  - <sup>4</sup> A. Schenker: Versöhnung und Sühne. Wege zur gewaltfreien Konfliktlösung im Alten Testament. Fribourg 1981.
  - <sup>5</sup> H. Cancik-Lindemaier: Tun und Geben. Zum Ort des sogenannten Opfers in der römischen Kultur, in: B. Janowski/ M. Welker (Hg.): Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte. Frankfurt 2000, 58–85.
  - <sup>6</sup> W. Burkert: Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferiten und Mythen. München 1984; ders.: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt. München <sup>2</sup>1983, 22f.; R. Girard: Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; ders.: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Eine kritische Apologie des Christentums. München 2002; R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978; B. Dieckmann (Hg.): Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Münster 1999.
  - <sup>7</sup> R. Girard: Ich sah den Satan..., 95–108.
  - <sup>8</sup> Der Tod Jesu am Kreuz kann vor diesem Horizont gedeutet werden als „äußerste Gabe“ (H. Hoping: Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache, in: HerKorr 56 (2002), 247–251).
  - <sup>9</sup> R. Girard: Ich sah den Satan..., 69–134.
  - <sup>10</sup> H. Merklein: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart 1983, 138–144.
  - <sup>11</sup> K. Lehmann / E. Schlink (Hg.): Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Freiburg/Göttingen 1983, 190–195; zu den Hintergründen: D. Sattler: Das Opfer Jesu Christi im eucharistischen Gedächtnis der Kirche. Bemühungen um einen evangelisch-katho-

lischen Konsens, in: dies.: Aufgebrochen. Theologische Beiträge. Mainz 2001, 139–149.

- <sup>12</sup> B. Janowski: Hingabe oder Opfer? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: E. Blum (Hg.): Mincha. FS für R. Rendtorff. Neukirchen-Vluyn 2000, 93–120, ebd. Hinweise auf die grundlegenden und zahlreichen Veröffentlichungen Janowskis zum Thema. Janowskis Deutung des priesterschriftlichen Opfers stützt sich auf ältere Arbeiten von Alttestamentlern (vgl. ebd. 96).
- <sup>13</sup> In der deutschen Fassung des Dritten Hochgebetes heißt es heute: „So bringen wir dir mit Lob und Dank dieses heilige und lebendige Opfer dar.“
- <sup>14</sup> M. M. Roß: Gute Gewalt. Ein Versuch über *King of New York* von Abel Ferrara, in: G. Larcher / F. Grabner / Chr. Wessley (Hg.): Visible Violence. Sichtbare und verschleierte Gewalt im Film. Münster 1998, 41–57, hier 41.

---

Rainer Dillmann

# Wer die Bibel nicht kennt, kennt Christus nicht

## Die Bedeutung der Schrift für christliches Glauben, Hoffen und Lieben

---

Die Überschrift mag verblüffen, vielleicht auch provozieren. Mancher mag einwenden, das klinge wie eine These der reformatorischen Kirchen. Hatte nicht M. Luther mit dem „sola scriptura“ einen Eckpfeiler der Reformation errichtet? Aber dieses Wort reicht weiter zurück als bis ins 16. Jahrhundert. Es stammt aus dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung und wurde von keinem geringeren geprägt als dem Hl. Hieronymus, dem die Würde eines „Kirchenvaters“ zukommt und dem die lateinische Kirche eine der großartigsten Bibelübersetzungen verdankt: die Vulgata. Diese hat das christliche Mittelalter geprägt und ist bis in unsere Zeit die wichtigste lateinische Bibelübersetzung. Das Konzil von Trient hat ihr quasi kanonischen Rang zuerkannt. Die These, „Wer die Bibel nicht kennt, kennt Christus nicht“ entspricht also alter kirchlicher Tradition.

Dennoch ist das Lesen der Bibel heute nicht selbstverständlich – weder bei den Gläubigen, noch bei denen, die von Amts wegen mit der Verkündigung beauftragt sind. Eine eher zufällige Umfrage des Verfassers unter jungen Vikaren brachte Erstaunliches zutage. Die Frage „Lasse ich mich in meinem persönlichen Handeln von den biblischen Texten beeinflussen?“ beantwortete nur knapp die Hälfte der Vikare positiv; und in der pastoralen Arbeit scheint die Bibel eher ein Schattendasein zu führen. Denn in pastoralen Gremien und zur Lö-

sung pastoraler Probleme – so die Antwort der Vikare – kommt die Bibel kaum vor. Ein Grund dafür könnte durchaus in der theologischen Ausbildung liegen. Denn die Frage, wie hilfreich die wissenschaftliche Exegese für die Vorbereitung von Predigt und Katechese sei, wurde überwiegend negativ beantwortet.<sup>1</sup>

Die pastorale Praxis scheint somit in Sachen Bibel weit entfernt von dem, was das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen hatte. In der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* wird der Stellenwert der Schrift im Leben der Kirche unzweideutig herausgestellt. Die Schrift ist die „Seele der Theologie“ (DV 24); sie bietet der Kirche „Halt und Leben“, und für die Gläubigen ist sie „Glaubensstärke“ und „unversieglischer Quell des Lebens“ (DV 21). Deshalb fordert das Konzil, dass der Zugang zur Heiligen Schrift für alle Gläubigen weit offenstehe (vgl. DV 22).

Der sonst übliche Vorwurf, die vom Konzil angestoßene pastorale Erneuerung werde von konservativen Kreisen in Rom ausgebremst, trifft hier am wenigsten zu. In ihrem Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) hat die Päpstliche Bibelkommission ausdrücklich dazu ermuntert, der Bibel in der pastoralen Arbeit breiten Raum einzuräumen. Ihre Interpretation ist kein Monopol der Exegeten. Die Kommission spricht von der Notwendigkeit einer Aktualisierung, die in der lebendigen Überlieferung der Glaubensgemeinschaft geschieht, und grenzt diese gegen eine einfache Nutzenanwendung ab. Dem Bemühen um Aktualisierung entspricht das Bemühen um Inkulturation – ein nie abgeschlossener Prozess der „gegenseitigen Bereicherung“, im Gegensatz zu einer oberflächlichen Anpassung. Kardinal Ratzinger selbst wünscht dem Dokument „eine weite Verbreitung, damit es ein wirksamer Beitrag werde auf der Suche nach dem tieferen Sinn des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift“.<sup>2</sup>

Wenn die Bibel dennoch in der Pastoral eher ein Schattendasein führt, dann muss dies andere Ursachen haben. Zwei Missverständnisse dürften dem modernen Menschen den Zugang zur Schrift erschweren:

1. Die Bibel sei ein Sach- oder Geschichtsbuch.
  2. Die Bibel verstehen nur Experten.
- Beiden Missverständnissen soll kurz nachgegangen werden.

## **Die Überlieferung der Evangelien contra historische Fakten?**

In der frühen Phase der Bibelkritik wurde gern auf Fragen der Schöpfung und auf Probleme mit den Wundern verwiesen. So wie die Bibel die Erschaffung der Welt schildere – in sieben Tagen, pflanzliches Leben bevor Sonne, Mond und Sterne erschaffen wurden – dies widerspreche jeglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis; insbesondere sei dies nicht mit der Evolution zu vereinbaren. Die biblischen Wundergeschichten setzten Naturgesetze außer Kraft und könnten schon deshalb nicht wahr sein.

Mit Recht hat die Bibelwissenschaft solche Kritik zurückgewiesen und aufgezeigt, dass diese Missverständnisse auf einer Verkennung der literarischen Gattung der jeweiligen Texte beruht und auf der irrigen Annahme basiert, die Vorstellungen der Alten Welt ließen sich eins zu eins in unser modernes Weltbild integrieren.

Wie schwierig das Terrain ist, soll kurz am Beispiel von mehr als 200 Jahren Jesusforschung aufgezeigt werden. Der Anstoß zur kritischen Jesusforschung kam von Reimarus (1694–1768) im 18. Jahrhundert. Er versuchte das, „was die Apostel in ihren Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern“.<sup>3</sup> Damit erhebt er die streng historische Fragestellung zum Programm. Ausgangspunkt sind die Widersprüche der einzelnen Evangelien. Sein Ergebnis: Jesus war ganz und gar Jude und predigte die Nähe des messianischen Reiches. Nach seinem gewaltsamen Tod haben die Apostel aus Jesus den Erlöser der Menschen gemacht. David Friedrich Strauß (1808–1874) führte diese Linie fort und kommt zu einer mythischen Betrachtung der Evangelien. Die christliche Idee von der

Gottmenschheit sei in einen Mythos eingekleidet.

Die Gegenbewegung formierte sich in der Gestalt der liberalen Leben-Jesu-Forschung. Sie versuchte eine historische Rekonstruktion des Lebens Jesu aufgrund der ältesten Quellen. Den biographischen Rahmen bildete dabei das Markusevangelium; Jesu Lehre wurde aufgrund der Q-Quelle rekonstruiert. Zu Beginn des 20. Jh. stellte Albert Schweitzer das Scheitern der liberalen Leben-Jesu-Forschung fest: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könne ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. ... Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück ... mit derselben Notwendigkeit, mit der sich das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt“.<sup>4</sup>

Die Bibelwissenschaft verwies in der folgenden Zeit auf den fragmentarischen Charakter der Jesusüberlieferung und ihre kerygmatische Funktion. Der Rahmen der Evangelien sei eine literarische Fiktion und habe keinen geschichtlichen Wert. Das Interesse galt nun den „kleinen Einheiten“ und ihrer Überlieferung. Namen, die sich mit diesem Programm verbinden sind: R. Bultmann, M. Dibelius und K. L. Schmidt. Die weitreichendsten Folgerungen zog wohl Bultmann mit seinem Programm der Entmythologisierung, das sowohl bei Kirchenleitungen als auch in weiten Kreisen der Gläubigen einen Sturm der Entrüstung auslöste.

Auch hier ließ die Gegenbewegung nicht lange auf sich warten. Der von der dialektischen Theologie aufgerissene und scheinbar unüberbrückbare Graben zwischen Offenbarung und Geschichte brachte die Identität zwischen Jesus von Nazaret und dem Christus des Glaubens in höchste Gefahr. Deshalb schien die historische Rückfrage unumgänglich. Einen Anhaltspunkt für diese Identität glaubte man in dem Vollmachtsanspruch Jesu zu finden und sprach deshalb von einer „impliziten Christologie“. Das wichtigste Kriterium ist das Differenzkriteri-

um: All das kann historisch sicher auf Jesus selbst zurückgeführt werden, was ihn vom zeitgenössischen Judentum und von der Urkirche abhebt. Die Folge war, dass Jesus sowohl dem Judentum wie auch der Kirche entfremdet wurde.<sup>5</sup>

Heute stehen wir in einer neuen Forschungssituation: „The third Quest“ – wie es auf neuhochdeutsch heißt, die dritte Frage nach dem historischen Jesus. Sie nimmt Jesus wahr als Jude seiner Zeit und erkennt in ihm den Gründer einer „innerjüdischen Erneuerungsbewegung“.<sup>6</sup> Die Identität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens kann dadurch gewährleistet werden, dass jüdisch-biblische Deutungsmuster dazu dienen, das Geschehen um Jesus von Nazaret zu verstehen. In diesen Kontext gehört, dass Juden Jesus als Teil ihrer Geschichte entdecken, und Christen sich ihrer jüdischen Wurzeln bewusst werden.

Eines zeigt dieser kurze Überblick über 200 Jahre Jesusforschung: Die Evangelisten sind weit davon entfernt, eine Biographie Jesu im modernen Sinne zu schreiben. Sie lassen sich aber gut verstehen auf dem Hintergrund antiker literarischer Gattungen. Danach sind sie vergleichbar mit der sogenannten Bios-Literatur. Diese erzählt vom Leben und Handeln einer geschichtlich bedeutsamen Person (etwa Caesar). Der Leser soll an ihrem Beispiel lernen, was es heißt, tugendhaft zu handeln. Die Leitfrage ist: Wie handelt diese Person? Die Aneignung seitens des Lesers geschieht durch Nachahmung. Die Evangelien orientieren sich an dieser literarischen Gattung; auch sie erzählen vom Leben und Handeln einer geschichtlich bedeutsamen Person: Jesus von Nazaret. Zugleich nehmen sie aber eine entscheidende Veränderung vor: Die Leitfrage lautet jetzt nicht mehr: Wie handelt Jesus?, sondern: Wer ist dieser Jesus von Nazaret? Die Aneignung durch den Leser geschieht nicht mehr durch Nachahmung, sondern durch Nachfolge!<sup>7</sup>

Die historische Fragestellung ist deshalb der theologischen unterzuordnen. Das zwingt den modernen Leser, sein auf dem

Hintergrund empirischer Wissenschaften gewonnenes Verständnis von Wahrheit zu überdenken. Wahrheit lässt sich nicht auf Messbares, Wägbares usw. eingrenzen. Es gibt eine Wahrheit, die tiefer liegt. Wissenschaftliches Denken ist eine Weise, Wirklichkeit zu beschreiben und zu erfassen. Moderne Wissenschaftstheorien wissen um diese Grenzen wissenschaftlichen Denkens und erkennen deshalb dem Mythos eine gleichrangige Funktion zu.

Viele verbinden mit dem Mythos eher negative Vorstellungen: das, was nicht wirklich geschehen oder nicht wirklich wahr ist. Diese Vorstellungen vom Mythos beruhen auf überholten Einschätzungen eines positivistischen Weltbildes, wie es im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vorherrschend war. In der neueren Diskussion wird der Mythos aufgrund seiner transzendentalen Funktion unter erkenntnis- und wissenschaftstheoretischem Aspekt dem wissenschaftlichen Denken als gleichrangig gegenübergestellt. Beide – der Mythos und das wissenschaftliche Denken – beschreiben auf je eigene Weise die Wirklichkeit und erweisen sich somit als komplementäre Größen.<sup>8</sup> Mit seiner sprachlichen Aussageform übersteigt der Mythos die Möglichkeiten begrifflicher Vermittlung.<sup>9</sup> Der Mythos ist deshalb hervorragend geeignet, transzendente Wirklichkeit auszusprechen.

Der Christus des Glaubens lässt sich nicht vom historischen Jesus von Nazaret trennen. Deshalb ist es falsch, von einem durch die historische Wissenschaft entworfenen Jesusbild auszugehen, um daran die Wahrheit der Evangelien zu messen. Der geschichtliche Jesus ist zwar Ausgangspunkt aller vier Evangelien. In jedem Evangelium spiegelt er sich aber in je anderer Weise und ist in das jeweilige Christusbild unlösbar eingeschmolzen. Jesus Christus ist der Mittelpunkt aller vier Evangelien und der geschichtliche Jesus erscheint in den einzelnen Evangelien in jeweils verschiedener Gestalt. Bereits Irenäus von Lyon hatte dies erkannt. Er nennt die vier Evangelien das „viergestaltige Evangelium“<sup>10</sup> und sah in ihnen die vier Säulen, auf denen die Kirche ruht. Vielleicht lässt sich

an Stelle dieses eher statischen Bildes des Irenäus mit R. Schnackenburg das Bild von den vier Paradiesesströmen setzen. Wie diese den Garten Eden bewässern und ihm Fruchtbarkeit verleihen, so sind die vier Evangelien der Strom „des Wassers des Lebens“, der vom Thron Gottes und des Lammes ausgeht (vgl. Offb 22,1).<sup>11</sup>

Die Bibel ist also kein Sach- oder Geschichtsbuch, sondern ein Buch, in dem Glaubenserfahrungen dargelegt, reflektiert und weitergetragen werden.

## **Die Bibel – ein Buch nur für Experten?**

Immer wieder ist in den Gemeinden zu hören, dass die biblischen Texte zu schwierig seien, es gewisser Vorkenntnisse bedürfe, um sie verstehen zu können. Sie sei eben ein Buch für Experten. Das war nicht immer so in der Geschichte der Kirche. Im Mittelalter erzählten die Bilder an den Wänden und in den Fenstern der Kathedralen von biblischen Texten und legten sie aus. Was dort nicht zu finden war, wurde in Passions- und Mysterienspielen aufgegriffen und weiter verbreitet. Auch Luthers Bibelübersetzung lässt sich hier einordnen. Sie sollte allen und gerade dem einfachen Volk den Zugang zum Wort Gottes eröffnen und damit das Monopol der Theologen und Kleriker brechen. Trotz aller Bemühungen scheint das heute kaum mehr der Fall. Die Sprache der Bibel und Bibelübersetzungen ist gerade der jungen Generation weitgehend fremd.<sup>12</sup>

Dort wo die Bibel mit der eigenen Glaubenserfahrung in Bezug gesetzt wird – etwa in Bibelkreisen –, haftet solchen Zugängen oft der Vorwurf der Subjektivität und damit des Unverbindlichen an. Hier scheint es notwendig, die Rolle des Lesers – auch des einfachen Bibellesers – neu zu entdecken. Die als wissenschaftlich bezeichneten Methoden der Bibelinterpretation entstammen einem bestimmten geisteswissenschaftlichem Kontext und verlieren ohne diesen ihre Relevanz. Jede Methode hat somit ihre Zeit und bleibt an bestimmte hermeneutische Vor-

aussetzungen gebunden. Die Kirche in Europa kann von den Christen in Lateinamerika, Asien und Afrika lernen, die Bibel als Quelle des eigenen Glaubens neu zu entdecken. Was sich dort ereignete, hat Carlos Mesters in seinem 1974 publizierten Buch „Por trás das palabras“ (Hinter den Wörtern)<sup>13</sup> in dem Gleichnis von der Tür programmatisch zur Sprache gebracht:

Ein „Haus des Volkes“, ein alt-ehrwürdiges Gebäude, verfügte über eine große Eingangstür und stand allen offen. Das Haus wurde viel frequentiert und die Leute fühlten sich dort wohl. Eines Tages kamen zwei Gelehrte, Spezialisten für Altertümer. Sie begannen, das Haus zu erforschen, und betraten es nur noch durch eine Seitentür, um nicht von dem Lärm und Gedränge des Volkes belästigt zu werden. Die Gelehrten entdeckten Erstaunliches über die Bauschicht und die Geschichte des Volkes, die den Leuten bislang unbekannt waren. Sie erzählten von ihren Entdeckungen und die Leute verstummten staunend vor so viel Gelehrsamkeit. Sie übernahmen mehr und mehr die Sicht der Wissenschaftler und das fröhliche Leben erstarb zusehends in dem ehrwürdigen Haus. Wie die Gelehrten betraten sie das Haus nur noch durch den kleinen Seiteneingang und hörten schweigend den Erklärungen zu, überzeugt von ihrer eigenen Unwissenheit. Die große Eingangstür wurde nicht mehr benutzt, und als ein Windstoß sie zuwarf, bemerkte es keiner. Nur ein kleiner Spalt blieb offen, der aber bald vom Unkraut überwuchert wurde. Weil nun kein Licht mehr von draußen durch die Tür in das Haus fiel, wurde es drinnen dunkel. Das Licht der Kerzen ließ die Farben verändert aussehen. Waren die Leute anfangs noch ganz erfreut über die unbekanntenen Schätze des Hauses, so nahm ihr Interesse immer mehr ab. Jetzt kamen noch andere Gelehrte in das Haus, um mit den beiden Forschern zu diskutieren. Das Volk sah dem ganzen nur verständnislos zu. Nach langer Zeit stieß ein Bettler auf der Suche nach einer Bleibe auf den offenen Spalt der Eingangstür. Als er sich vorsichtig hineinzwängte, entdeckte er ein riesiges Haus. Seine Freunde folgten ihm

und begannen, jede Nacht im Haus zu feiern und zu tanzen. Während der eine Wissenschaftler sich über dieses Verhalten sehr erregte, wurde der andere nachdenklich und versteckte sich eines abends in dem Haus, um das Volk beim Feiern zu beobachten. Angesteckt von ihrer Freude trat er in ihre Mitte und feierte mit. Die Gemeinschaft mit dem Volk öffnete ihm die Augen und er erkannte, dass es ein Irrweg war, nur die Seitentür zu benutzen. Weil die Eingangstür verschlossen war, war es im Haus dunkel geworden und auch auf der Straße vor dem Haus war das Leben erstarben. Im Licht der Straße begann er das Haus mit neuen Augen zu sehen und entdeckte seine wahre Schönheit. Er setzte seine Studien fort, aber er teilte diese so mit dem Volk, dass niemand mehr vor seiner Gelehrsamkeit verstummte. So teilte das Volk mit ihm seine Freude.

Wissenschaftliche Exegese und einfaches Lesen der Bibel schließen einander nicht aus. Sie sind vielmehr aufeinander bezogen. Diese Beziehung ist keine Einbahnstraße, und die wissenschaftliche Exegese kann nicht für sich in Anspruch nehmen, sie allein habe die richtigen Einsichten in die biblischen Texte. Text ist entsprechend dem heutigem Verständnis kein Behälter von Sinn. Sinnbildung geschieht – zumindest teilweise – im Prozess des Lesens. Autor-Intention und Leser-Konkretisation sind in keinem Fall deckungsgleich. Die Wahrheit des biblischen Textes ist somit nicht abstrakt, formal, sondern konkret, verortet im Handeln der Leser. In der Bibelwissenschaft hat sich dafür der Begriff „kontextuelle Exegese“ eingebürgert: Menschen lesen die Bibel auf dem Hintergrund ihrer eigenen Lebenserfahrungen und Lebenssituation – etwa als Frauen (feministische Exegese) oder als Unterdrückte (befreiungstheologische Exegese). Im Raum der Kirche lesen wir die Bibel immer auch als Glaubende.

Wissenschaftliche Exegese muss sich als Dienstleister für den Leseprozess der Glaubenden verstehen. Dort wo wissenschaftliche Exegese und einfaches Lesen der Bibel aufeinander hören und miteinander ins Gespräch kommen, werden beide einander

befruchten und gemeinsam zu einem nie versiegenden Quell des Glaubens. Im Dialog geschieht die Aneignung; und die Dialogfähigkeit – auch über den eigenen Kontext hinaus – wird zum unverzichtbaren Kriterium für eine fruchtbare Begegnung mit den biblischen Texten.

Den Gläubigen den Tisch des Wortes überreich zu decken, das war das Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das kirchliche Lehramt hat mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ seinen Beitrag dazu geleistet. Es liegt nun an den in Katechese und Verkündigung Tätigen, das meist gekaufte Buch auch zum meist gelesenen zu machen, damit die Schrift den ihr gebührenden Ort im Leben der Kirche einnimmt.

### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Die Umfrage wurde im Rahmen einer längerfristigen Fortbildung durchgeführt und beansprucht nicht, repräsentativ zu sein.
- <sup>2</sup> Geleitwort zum Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“.
- <sup>3</sup> Reimarus: Vom Zwecke der Lehre Jesu, § 3, zitiert nach: Manfred Baumotte (Hg.): Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten. Gütersloh 1984, 13.
- <sup>4</sup> Albert Schweizer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1977, 620–621.
- <sup>5</sup> Angestoßen wurde diese neue Frage nach dem historischen Jesus insbesondere von Ernst Käsemann; vgl. ders.: Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954) 125–153.
- <sup>6</sup> E. P. Sanders: Jesus and Judaism. Philadelphia 1985.
- <sup>7</sup> Die Beziehungen beider literarischen Gattungen wie auch ihre Unterschiede hat Dirk Wördemann in seiner Arbeit eindrucksvoll herausgearbeitet; vgl. ders.: Das Charakterbild im *bios* nach Plutarch und das Christusbild im Evangelium nach Markus. Paderborn 2002.
- <sup>8</sup> Vgl. Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 15. Moe-Nor, 274; TRE, Bd. 23, 601.
- <sup>9</sup> Vgl. LThK (4. Aufl.), Bd. 7, 597.
- <sup>10</sup> Adversus haereses III, 11, 8.
- <sup>11</sup> Vgl. Rudolf Schnackenburg: Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg 1993.
- <sup>12</sup> Allenfalls die „Gute Nachricht“ macht hier eine Ausnahme.
- <sup>13</sup> Vgl. Carlos Mesters: Por trás das palavras, 13–19.

Helmut Moll

# Das Jahr der Bibel

## - im Licht der Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts

Immer mehr Menschen suchen Lebenshilfe. Die bisherigen Muster tragen offensichtlich nicht mehr. Neue zu finden erscheint vielen Zeitgenossen schwierig. Lebenshilfe aus dem christlichen Glauben ist nicht selten gefragt. Wer auf der Suche nach Vorbildern ist, deren Grundwerte in sich stimmig sind, kann sie bei Männern und Frauen finden, die im vergangenen Jahrhundert sogar ihr Leben für ihre Überzeugung gegeben haben. Wir nennen sie Glaubenszeugen. Ihr Glaube war geerdet. Ihre Werte kamen mit ihrem Glauben zur Deckung. Ihr Eintreten für Menschenrechte, für völkische Minderheiten, für soziale Gerechtigkeit entsprang ihrem Glauben, aus dem und für den sie lebten. Sie sprachen nicht nur von diesem Glauben, sie bezeugten ihn, im Wissen um Anfechtung und Widerspruch. Im Widersprechen gegen den herrschenden Zeitgeist, vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus, erwuchs ihre wahre Größe.

Kein anderes Buch hat den abendländischen und in großen Teilen auch morgenländischen Kulturkreis so sehr beeinflusst wie die Heilige Schrift. Kein Buch wird häufiger gedruckt und übersetzt als die 72 Schriften des Alten und Neuen Testaments. Zahlreiche Männer und Frauen des 20. Jahrhunderts lebten aus dieser Spiritualität, die ihnen eine Richtschnur gab. Sogar in den Haftanstalten, insbesondere in den Konzentrationslagern verlangten sie nach dem Buch der Bücher, um ihren inneren Kompass nicht zu verlieren. Nicht selten wurden den Häftlingen die Heilige Schrift auf verschlungenen Wegen zugänglich gemacht. In der Stunde, in der sich alles entschied, wurde ihnen Christus zum Weg und zum Leben.

Das Apostolische Schreiben zur Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000, insbesondere der darin enthaltene Aufruf von Papst Johannes Paul II., ein universalkirchliches Martyrologium des 20. Jahrhunderts anzufertigen, ist noch immer wirksam: „Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verloren gehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muss von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung an diejenigen zu verlieren, die das Martyrium erlitten haben“.<sup>1</sup>

Diese Einladung trug ungeahnte Früchte. Im Rückblick schrieb der Papst in seinem Apostolischen Schreiben vom 6. Januar 2001: „Viel ist sodann anlässlich des Heiligen Jahres geschehen, um die *kostbaren Erinnerungen an die Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts* zu sammeln. Ihrer haben wir gemeinsam mit den Vertretern anderer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am 7. Mai 2000 am Kolosseum gedacht, einem eindrucksvollen Schauplatz und Symbol der alten Christenverfolgungen. Es ist ein Erbe, das nicht verloren gehen darf, das einer ständigen Dankespflicht und einem erneuerten Vorsatz zur Nachahmung anvertraut werden muss.“<sup>2</sup>

Die nachfolgenden Beispiele sind exemplarisch ausgewählt. Sie wollen sowohl die Heilige Schrift in ihrer Ganzheit als auch ihre beiden Testamente im Spiegel der Glaubenszeugen zu Wort kommen lassen.

## Die Heilige Schrift als geistliches Fundament

Der Bamberger Rechtsanwalt Hans Wölfel (1902–1944) wollte auch im Zuchthaus Brandenburg-Görden nicht ohne Heilige Schrift sein: „Wie während seines gesamten Lebens fand er auch in der tristen Gefängniszelle Trost und Halt in seinem christlichen Glauben. Ein deutsches Missale, eine Bibel, ein Buch von den Engeln und ein Rosenkranz begleiteten Hans Wölfel auf seinem Weg durch die Nazi-Kerker“.<sup>3</sup>

In St. Ottilien lernte der Landwirt Michael Lerpscher (1905–1940) aus dem Allgäu den Umgang mit der Heiligen Schrift. Von nun an sollte dieser Umgang sein ganzes Leben prägen. „Als im Mai 1935 das Deutsche Reich die allgemeine Wehrpflicht einführte, reifte in ihm der Entschluß, konsequent die Forderungen der Heiligen Schrift nach Friedensliebe zu leben“.<sup>4</sup>

Der Bonner Gutsbesitzer Franz Gabriel Virnich (1882–1943) schrieb 1942 aus dem Zuchthaus Brandenburg-Görden an seine Schwester Maria Rafaele: „Scholz hat mir ein neues Testament (...) geliehen. Das ist mir abhanden gekommen, habe Verdacht, aber keine Beweise. Schicke an Scholz Ersatz, Taschenausgabe, aber vollständige Ausgabe“.<sup>5</sup>

Der Kölner Kolpingpräses Heinrich Richter (1898–1945), Priester des Erzbistums Köln, blieb auch im Gefängnis mit der Heiligen Schrift verbunden: „So erbat er sich die Paulusbriefe und ließ sie scheinbar absichtslos auf den Tischen herumliegen“.<sup>6</sup>

## Einsichten aus dem Alten Testament

Die Berliner Fürsorgerin und Seelsorgehelferin Lieselott Neumark (1910–1943) „verstand die Sprache der Psalmen, übersetzte sie selbst aus dem Hebräischen. Ihr ganzes Leben war hineinverwoben in die Geschichte und in das Schicksal des Volkes, dem der Psalmist angehörte.“ Einem zwölfjährigen Jungen schrieb sie im Jahre 1942 am Prenzlauer Berg in Berlin die Psalmverse aus Psalm 91,11–12 ins Poesiealbum: „Er entbietet für dich Seine Engel, dass sie dich schützen auf all deinen Wegen. Sie tragen dich auf ihren Händen, damit sich dein Fuß an keinen Stein stoße“.<sup>7</sup>

Über die heilige Sr. Teresia Benedicta a Cruce (Dr. Edith Stein) (1891–1942), die jüdischer Herkunft war, wurde während ihrer Dozententätigkeit in Münster im Jahre 1933 sinngemäß folgendes festgehalten: „Die Verfolgung der Juden erkannte sie als Verfolgung der Menschheit Christi, des Gottmenschen“.<sup>8</sup>

Die zur katholischen Kirche konvertierte Berliner Jüdin Elisabeth Michaelis (1889–1942), die später in die Kongregation der Schwestern vom heiligen Josef in Trier eintrat, hat ihr Martyrium in die Worte gekleidet: Es ist „das Leiden des Alten Testaments für das Neue“.<sup>9</sup>

## Neues Testament: Christus als Vorbild im Leben und Sterben

Zahlreiche Frauen und Männer, die aus innerer Überzeugung vom Judentum zum Christentum stießen, erkannten in folgenden Schriftworten ihre eigene Existenz: „Wir haben den Messias gefunden“ (Joh 1,41), ferner: „Als der Kaufmann eine besonders wertvolle Perle fand, verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte sie“ (Mt 13,46). Dazu haben sich folgende Glaubenszeugen bekannt: die Hamburger Volkswirtschaftlerin Dr. Ruth Kantorowicz (1901–1942),<sup>10</sup> die Berliner Fürsorgerin Alice Reis (1903–1942),<sup>11</sup> der Wittener Kaufmannssohn Fritz Rosenbaum (1915–1942),<sup>12</sup> die Kölner Ärztin Dr. Dr. Lisamaria Meirowsky (1904–1942),<sup>13</sup> die Wormser Hausfrau und Mutter Rosa Bertram (1898–1945),<sup>14</sup> der aus Hamburg kommende Zeitzer Kaufmann Siegfried Fürst (1889–1942),<sup>15</sup> die Rüsselsheimer Geschäftsfrau Fanny Lang (1884–1944),<sup>16</sup> die Münchener Hauswirtschaftsschülerinnen Annemarie (1922–1942) und Elfriede (1923–1942) Goldschmidt,<sup>17</sup> der Pforzheimer Apotheker Fred Joseph (1911–1943),<sup>18</sup> die oberfränkische Ordensfrau Sr. Aloysia (Luise) Löwenfels (1915–1942),<sup>19</sup> die oberschlesische Klosterpförtnerin Rosa Stein (1883–1942)<sup>20</sup> und die Kölner Modistin Elvira Sanders-Platz (1891–1942).<sup>21</sup>

Der Primizspruch des aus Mondorf am Rhein stammenden Kölner Diözesanpriesters Everhard Richarz (1904–1941), der als Kaplan an St. Marien in Oberhausen verhaftet wurde, war dem Epheserbrief (Eph 3,17) entnommen und lautete: „dass Christus durch den Glauben in den Herzen wohne“.<sup>22</sup>

Für den Freiburger Diözesanpriester Dr. Max Joseph Metzger (1887–1944), der die

Christkönigsgesellschaft gegründet hat, stand das Gebet um die Einheit aller Konfessionen (Joh 17) im Mittelpunkt seines Lebens.<sup>23</sup>

Im Neupriester der Diözese Münster, dem sel. Karl Leisner (1915–1945), ist ein neuer Stephanus erstanden (Apg 7), der am Ende seines Lebens Gott bittet, sogar seine Feinde zu segnen.<sup>24</sup>

Auch Bruder Lambert Romanus (Ernst) Kämmerling, Ordensmann der Brüder der Christlichen Schulen der Provinz Zentraleuropa in Manila (Philippinen), gilt als ein „zweiter Stephanus“.<sup>25</sup> Als das fürchterliche Gemetzel begann, flüchtete der aus Erkelenz kommende Bruder in die Kapelle, um dem Tod zu entgehen. Der Hausgeistliche, der überlebte, hörte Bruder Lambert Romanus sterbend für seine Mörder beten.

Kaplan Gerhard Hirschfelder (1907–1942) aus der Grafschaft Glatz, dessen Seligsprechungsverfahren seit dem Jahre 1998 läuft, bekennt im Gefängnis zu Glatz mit dem Völkerapostel unter Hinweis auf Phil 2,17: „Und wenn ich auch hingeopfert werden muss beim priesterlichen Opferdienst an eurem Glauben, so freue ich mich doch und frohlocke mit euch allen“.<sup>26</sup>

Die Mittelschullehrerin Maria Laufenberg (1910–1944), Mitglied der Gemeinschaft der Frauen von Schönstatt, die 1944 in Mechernich in der Eifel starb, schrieb in ihrem Tagebuch unter Anspielung auf das Lukasevangelium (Lk 9,22): „Lehre du mich sterben. Läutere mich gründlich, und dann, bitte, bald“.<sup>27</sup>

Pfarrer Dr. Bruno Binnebesel (1902–1944) aus dem Bistum Danzig schrieb – Pauli Wort aus Phil 1,21 zitierend – in seinem Abschiedsbrief: „Jetzt ist es 2:15 Uhr; ab drei Uhr muss ich bereit sein. Omnia parata ad nuptias – Alles ist zur Hochzeit bereit. Emoito apothanein kerdos – Sterben ist mir Gewinn. Gelobt sei Jesus Christus!“<sup>28</sup>

Gottfried Könzgen (1886–1945), in Mönchengladbach geboren, später Arbeitersekretär der Katholischen Arbeiter-Bewegung in Duisburg, schrieb seinem Sohn Edmund am 24. August 1944: „Wir wollen betend die Hände erheben bis zum Ende und bedenken,

dass Leid Anteilnahme am Erlösungswerk Christi ist (...). In Römer 6,8-11 heißt es: „Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.“<sup>29</sup>

## Erinnerungen biblischer Art

Der Mithäftling aus dem Konzentrationslager Dachau, P. Josef Fischer, deutet das Martyrium des Pallottinerpaters Richard Henkes (1900–1945) aus dem Westerwald bei der Beisetzung von dessen Asche am 7. Juni 1945 auf dem Friedhof der Gemeinschaft in Limburg mit den Worten von Joh 15,13: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“<sup>30</sup>.

Auf dem elterlichen Anwesen in Herzebrock-Clarholz (Erzbistum Paderborn) erinnert ein Kreuz an den Theologiestudenten Ernst Kuhlmann (1916–1940). Es trägt eine Inschrift, die Mt 7,1 aufgreift: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werden! Zum Gedenken an den stud. theol. Ernst Kuhlmann. Man nahm ihm am 14. 4. 1940 in dem Konzentrationslager Sachsenhausen das Leben“<sup>31</sup>.

## Synthese

Die aus der Heiligen Schrift gespeisten Sentenzen zahlreicher Männer und Frauen des 20. Jahrhunderts verbleiben nicht in der Vergangenheit. Sie regen uns an und ermutigen uns, das verbindliche Wort der Offenbarung nicht nur neu zu hören, sondern in unserem Alltag zu übersetzen. Vergangenheit ist Gegenwart. Von dieser notwendigen Umsetzung des Gehörten sprach bereits der aus Euskirchen-Kuchenheim stammende Medizinstudent Willi Graf (1918–1943), ein Mitglied der ökumenischen Widerstandsbewegung „Weiße Rose“, als er seiner drei Jahre jüngeren Schwester Anneliese am 6. Juni 1942 auf deren Fragen wie folgt antwortete: „Mein Rat besteht eigentlich darin, daß du *praktisch Theologie studieren* muß – das hört sich sicher sehr seltsam an, ist aber

schließlich die Aufgabe jedes denkenden Menschen –. Oft muß Du im Neuen Testament lesen und jeden einzelnen Satz überdenken und Dich fragen, was wohl damit gemeint ist. Diese Arbeit soll ungeheuer ernst geschehen und ohne jedes Vorurteil. Ich lege Dir eine kleine Schrift von Guardini bei, die Du richtig durcharbeiten muß, aber auch in aller Offenheit. Und so muß das Schritt für Schritt weitergehen, viele Jahre lang. Daraus folgt dann mein weiterer Rat, daß Du warten muß. Warten ist Erwarten können in voller Nüchternheit, das fällt oft so schwer, und man muß es erst lernen.“<sup>32</sup>

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* von Papst Johannes Paul II. (10. November 1994) Nr. 37, in: AAS 87 (1994) 29–30; Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119,33.
- <sup>2</sup> Apostolisches Schreiben *Novo millennio ineunte* von Papst Johannes Paul II. (6. Januar 2001), Nr. 7, in: AAS 93 (2001) 270; Übersetzung in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150,10.
- <sup>3</sup> W. Zeißner: Hans Wölfel, in: H. Moll (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts (Paderborn u. a. 1999; <sup>3</sup>2001) [= Moll: Zeugen] Band I, 87–90, hier 89.
- <sup>4</sup> S. Düren: Michael Lerscher, in: Moll: Zeugen. Band I, 65–68, hier 65.
- <sup>5</sup> H. Moll – Fr. H. Schorn, Franz Gabriel Virnich, in: Moll: Zeugen. Band I, 342–345, hier 344; vgl. H. Moll: „Wenn wir heute nicht unser Leben einsetzen...“ Martyrer des Erzbistums Köln aus der Zeit des Nationalsozialismus. Hg. Bildungswerk der Erzdiözese Köln (Köln 1998; 4., durchgesehene Auflage 2003) [Moll: Leben] 86–87.
- <sup>6</sup> H. Festing – H. Moll: Vikar Heinrich Richter – Theodor Babilon, in: Moll: Zeugen. Band I, 289–294, hier 291; vgl. Moll: Leben, 32–33.
- <sup>7</sup> U. Pruß: Lieselott Neumark, in: Moll: Zeugen. Band I, 136–139, hier 136.
- <sup>8</sup> M. A. Neyer: Heilige Schwester Teresia Benedicta a Cruce (Dr. Edith Stein), in: Moll: Zeugen. Band II, 892–897, hier 894; vgl. Moll: Leben. 36–37.
- <sup>9</sup> H. Moll: Schwester Mirjam (Elisabeth) Michaelis, in: Moll: Zeugen. Band II, 885–888, hier 887.
- <sup>10</sup> E. Prégardier: Dr. Ruth Kantorowicz, in: Moll: Zeugen. Band I, 260–263.
- <sup>11</sup> E. Prégardier: Alice Reis, in: Moll: Zeugen. Band I, 139–142.

- <sup>12</sup> E. Kutzner: Bruder Wolfgang (Fritz) Rosenbaum, in: Moll: Zeugen. Band II, 763-767.
- <sup>13</sup> E. Prégardier: Dr. Dr. Lisamaria Meirowsky, in: Moll: Zeugen. Band I, 309-312; vgl. Moll: Leben, 62-63.
- <sup>14</sup> L. Hellriegel: Rosa Bertram, in: Moll: Zeugen. Band I, 361-363.
- <sup>15</sup> H. Moll: Siegfried Fürst, in: Moll: Zeugen. Band I, 351-354.
- <sup>16</sup> L. Hellriegel: Fanny Lang, in: Moll: Zeugen. Band I, 376-377.
- <sup>17</sup> E. Prégardier: Annemarie und Elfriede Goldschmidt, in: Moll: Zeugen. Band I, 397-401.
- <sup>18</sup> K. Wittstadt: Fred Joseph, in: Moll: Zeugen. Band I, 602-604.
- <sup>19</sup> A. de Haas: Schwester M. Aloysia (Luise) Löwenfels, in: Moll: Zeugen. Band II, 882-885.
- <sup>20</sup> C. Jungels: Rosa Stein, in: Moll: Zeugen. Band I, 335-338; vgl. Moll: Leben, 78-79.
- <sup>21</sup> E. Prégardier: Elvira Sanders-Platz, in: Moll: Zeugen. Band I, 326-327; vgl. Moll: Leben, 72-73.
- <sup>22</sup> W. Krusenotto - H. Moll: Kaplan Everhard Richarz, in: Moll: Zeugen. Band I, 285-288, hier 286; vgl. Moll: Leben, 30-31.
- <sup>23</sup> K. Kienzler: Dr. Max Joseph Metzger, in: Moll: Zeugen. Band I, 212-215.
- <sup>24</sup> H.-K. Seeger: Seliger Neupriester Karl Leisner, in: Moll: Zeugen. Band I, 433-439.
- <sup>25</sup> F. Seiberle: Brüder der Christlichen Schulen der Provinz Zentraleuropa in Manila (Philippinen) (1945), in: Moll: Zeugen. Band II, 1146-1158, hier 1153.
- <sup>26</sup> J. Nitsche: Kaplan Gerhard Hirschfelder, in: Moll: Zeugen. Band II, 701-703.
- <sup>27</sup> E. Stenger - G. Bartsch: Maria Laufenberg, in: Moll: Zeugen. Band II, 901-904, hier 903.
- <sup>28</sup> R. Stachnik - H. Moll: Pfarrer Dr. Bruno Binnebesel, in: Moll: Zeugen. Band I, 639-641, hier 641.
- <sup>29</sup> P. Cinka: Gottfried Könzgen, in: Moll: Zeugen. Band I, 169-172, hier 170.
- <sup>30</sup> A. Holzbach: Pater Richard Henkes, in: Moll: Zeugen. Band II, 829-831, hier 831.
- <sup>31</sup> P. Möhring: Ernst Kuhlmann, in: Moll: Zeugen. Band I, 497-499, hier 498.
- <sup>32</sup> H. Vieregg - J. Schätzler: Willi Graf's Jugend im Nationalsozialismus im Spiegel von Briefen. München 1984, 163-166, hier 165; vgl. G. Schwaiger: Willi Graf, in: Moll, Zeugen, Band I, 402-404.

Andreas Renz

# Der Dialog zwischen Christen und Muslimen *ist* möglich

Eine Entgegnung auf Ralph Sauer

In Heft 5 (Mai) des Pastoralblatts 2003 fragt Ralph Sauer, ob ein Dialog zwischen Christen und Muslimen möglich sei (151-156). Dabei versucht er in einem ersten Schritt, das Verbindende und das Trennende in Theologie und Praxis beider Religionen herauszuarbeiten, um dann in einem zweiten Schritt die konkrete Praxis des Dialogs kritisch zu hinterfragen. Sauers Überlegungen und Darstellungen greifen bei näherem Hinsehen auf zahlreiche traditionelle theologische Missverständnisse, Verkürzungen und Verzeichnungen im Blick auf den Islam zurück, die so heute nicht mehr haltbar sind und deshalb zum Widerspruch herausfordern.

## 1. Verbindendes und Trennendes im Glauben

### 1.1 *Der Glaube an den einen Gott*

Eine, wenn nicht die zentrale Frage, die in letzter Zeit häufig diskutiert wird, ist: Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Sauer stellt die positive Beantwortung in Frage (vgl. 151). Dabei fällt auf, dass er an keiner Stelle seines Aufsatzes die Aussagen des II. Vatikanums zum Thema Muslime zitiert. In *Lumen gentium*, Art. 16 nämlich ist die Frage unmissverständlich beantwortet: Dort heißt es, dass die Muslime „mit uns den einzigen Gott anbeten“.<sup>1</sup> Noch deutli-

cher hat dies wiederholt Papst Johannes Paul II. formuliert, etwa wenn er bei einem Symposium zwischen Christen und Muslimen im Vatikan 1985 die muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit den Worten begrüßt: „Euer und unser Gott ist ein und derselbe und wir sind Schwestern und Brüder im Glauben Abrahams“.<sup>2</sup> Es ist also derselbe Gott, zu dem Juden, Christen und Muslime beten – wenn es auch nicht das exakt selbe Gottesverständnis ist, obgleich es auch in dieser Hinsicht eine Menge Gemeinsamkeiten gibt.

Betrachtet man etwa die 99 schönsten Namen Gottes, welche die islamische Tradition aus dem Koran zusammengestellt hat, so lassen sich die genannten Eigenschaften allesamt als gut biblisch nachweisen. Die wichtigsten dieser Wesens- und Handlungseigenschaften sind Einzigkeit, Schöpfermacht, Allmacht und Barmherzigkeit Gottes. Die Transzendenz Gottes wird in der Tat im Islam stark betont, zugleich weiß der gläubige Muslim aber um die ständige Gegenwart Gottes in der Welt und sogar in sich selbst: Gott ist ihm näher als seine eigene Halschlagader (vgl. Sure 50, 16); wenn er betet und den Koran rezitiert, spürt er die unmittelbare Gegenwart Gottes.<sup>3</sup> Es ist nicht richtig, wenn Sauer sagt, keine der drei monotheistischen Religionen habe „so radikal die Souveränität und Einzigkeit Gottes betont wie der Islam“ (151): Das Judentum macht keine Abstriche an der Souveränität und Einzigkeit Gottes – und auch das Christentum sollte es nicht tun, weil es sich sonst nicht auf Jesus von Nazaret und seine Botschaft von der Herrschaft Gottes berufen könnte.

Der zentrale Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes liegt nach islamischer Überzeugung darin, dass Gott im Laufe der Geschichte zu allen Völkern Propheten und Gesandte schickte, die Gottes Botschaft verkündeten. Diese Botschaften sind nach islamischem Verständnis Wegweisungen, Rechtleitungen für ein gelingendes Leben. In diesem Sinne handelt Gott auch nach islamischem Verständnis – gegen Sauer (151f) – „in der Geschichte“ zum Heil der Menschen, ging er auf die Menschen zu, überbrückte er die

Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf – freilich ohne die auch in christlicher Perspektive bleibende ontologische Differenz zwischen Gott und Mensch aufzuheben.

## 1.2 Die Sicht und Bedeutung Jesu

In der Tat richtet der Koran schwere Vorwürfe an die Christen: Sie hätten den Monotheismus verlassen, indem sie Jesus, den Propheten und Gesandten, zum „Sohn Gottes“ machten, und vielleicht auch noch Maria Gott „beigesellten“ (vgl. z. B. Sure 4, 171; 5, 116). Diese Aussagen wurden in der christlichen Apologetik bislang meist als völliges Missverstehen und als unberechtigter Angriff auf den christlichen Glauben verstanden (so auch Sauer, 151f).

Eine zunehmend bessere Erforschung der Religionsgeschichte Arabiens und Syriens jedoch hat zu Tage gefördert, dass es zur damaligen Zeit in diesen Gegenden tatsächlich christliche Gruppierungen gegeben hat, die Maria, die Mutter Jesu, als göttliche Person verehrten und anbeteten (z. B. Kollyridianer)<sup>4</sup> – Strömungen, die man heute als christliche Sekten, zumindest als heterodoxe Christen bezeichnen würde. Der Koran bezieht sich in seinen Aussagen offensichtlich auf solche christlichen Praktiken und Überzeugungen und kritisiert diese somit aus Sicht des „rechtgläubigen“ Christentums zu Recht.

Bezüglich der Gottessohnschaft Jesu Christi will der Koran in erster Linie ein physisch-biologisches Missverständnis abwehren, wonach ein männlicher Gott mit einer weiblichen Gottheit nach Art der Menschen einen Sohn gezeugt habe (vgl. Sure 112). Auch in diesem Punkt ist die Kritik des Korans aus Sicht christlicher Dogmatik völlig legitim. Persönliche Erfahrungen zeigen, dass nicht wenige Christinnen und Christen tatsächlich ein solch biologisches Verständnis von „Gottessohnschaft“ und von „Zeugung“ in Bezug auf Jesus Christus haben – hier hat die christliche Theologie und Verkündigung nicht nur gegenüber den Muslimen (und Juden), sondern auch gegenüber

den Christen selbst die wichtige Aufgabe, theologisch inakzeptable oder problematische Missverständnisse auszuschalten. Gleiches gilt in Bezug auf die Trinitätslehre: Christen müssen dieses zentrale und unaufgebbare Glaubensmysterium so verkünden und formulieren, dass nicht einem Tritheismus Vorschub geleistet wird.<sup>5</sup>

### 1.3 Unterschiede in der Heilslehre

Richtig ist, und da kommen wir zum Kernproblem des christlich-islamischen Verhältnisses auf theologischer Ebene, dass der Koran das historische Faktum der Kreuzigung Jesu ablehnt (vgl. Sure 4, 157–158). Anders als Sauer vermutet (vgl. 152), geschah dies im Koran selbst jedoch nicht, um die christliche Erlösungslehre abzulehnen. Die westlichen Koranforscher sind sich heute unter Berücksichtigung des literarischen und historischen Kontextes weitgehend darin einig, dass der Koran sich mit dieser Aussage gegen bestimmte Juden in Medina richtete, die offensichtlich dem Propheten Muhammad nach dem Leben trachteten. Muhammad antwortete auf diese Anfeindungen und Nachstellungen mit dem aus der jüdisch-christlichen Tradition selbst stammenden Vorwurf des Prophetenmordes (vgl. Mt 23, 37) und münzt diesen auf seine eigene Situation: So wie die Juden bereits Jesus töten wollten, wollen sie nun auch Muhammad töten. Doch bei Jesus sei es ihnen schon nicht gelungen, so wird es ihnen auch jetzt nicht gelingen, weil Gott seine Gesandten nicht im Stich lässt, sondern vor ihren Verfolgern bewahrt.

Dieser Kontext, der freilich für das jüdisch-islamische Verhältnis problematisch ist, ist für ein richtiges Verständnis des Korans unabdingbar, und er macht letztlich den entscheidenden Unterschied zum christlichen Glauben deutlich: Nach christlicher Überzeugung hat Gott es eben doch zugelassen, dass sein eigener Sohn gewaltsam getötet wurde – als Zeichen und Mittel des Heils für alle Menschen. Genau hier, in der Soteriologie, liegt also der zentrale und sicherlich bleibende Unterschied zwischen

Christentum und Islam.<sup>6</sup> Christinnen und Christen sind im Dialog mit Muslimen herausgefordert, von diesem christlichem Glaubensmysterium stets Zeugnis zu geben.

Wenn man nun berechtigterweise fragt, wie es möglich sein soll, dass Christen und Muslime zu demselben Gott beten, wenn die Muslime die Gottessohnschaft und die Erlösungsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi ablehnen, so muss hier auf das Judentum verwiesen werden: Auch das Judentum leugnet diese zentralen christlichen Glaubensmysterien und dennoch hat nie ein rechtgläubiger christlicher Theologe daran gezweifelt, dass der Gott des Alten Testaments und der Juden auch der Gott des Neuen Testaments und der Christen ist. Und das II. Vatikanische Konzil hat eindeutig formuliert, dass das jüdische Volk weiterhin das geliebte und auserwählte Volk Gottes ist (vgl. *Lumen gentium*, 16; *Nostra aetate*, 4). Diesen theologischen Spagat muss die christliche Theologie offensichtlich aushalten und kann dies letztlich nur mit Verweis auf die Unergründlichkeit des göttlichen Heilsplanes.

### 1.4 Die Anthropologie

Sauer betont ganz richtig, dass der Mensch nach islamischem Verständnis Diener, Sklave Gottes ist (152), vergisst aber zu erwähnen, dass dies wiederum gut biblische Tradition ist (z. B. Röm 6, 22). Richtig ist, dass der Koran die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht kennt. Doch auch dies ist nur die halbe Wahrheit: Der Mensch ist nach islamischem Verständnis nämlich zugleich Bundespartner Gottes und vor allem Stellvertreter Gottes auf Erden (vgl. Sure 2,30). Damit ist dem Menschen eine Auszeichnung gegeben, die ihn über alle anderen Geschöpfe hinausragen lässt, vor allem durch seine Vernunft, Freiheit und Verantwortung, die ihm von Gott verliehen wurden.

Eben diese Stellung des Menschen in der Schöpfung und letztlich über die Schöpfung als Stellvertreter Gottes ist ein Pendant zum biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit

(der übrigens sehr wohl dann auch in der islamischen Tradition, der sog. Sunna, als Ausspruch des Propheten überliefert ist). Die große Mehrheit der islamischen Theologen beruft sich heute auf diese koranische Aussage, um die unveräußerliche Würde aller Menschen zu begründen.<sup>7</sup> Auf dieser Basis kann der Islam von seinen eigenen Voraussetzungen her die Gleichheit aller Menschen (von Mann und Frau, Muslimen und Nichtmuslimen) begründen, obgleich die islamischen Gelehrten diesen Schritt aus verschiedenen Gründen bis jetzt noch nicht auf breiter Basis vollzogen haben.

### 1.5 Zur Frage der Schriftauslegung

An dieser Stelle ist auch der Aussage von Sauer zu widersprechen, dass der Islam eine historisch-kritische Koranauslegung grundsätzlich verbiete (vgl. 153). Erste Ansätze einer historischen und philologisch-sprachwissenschaftlichen Exegese hat der Islam längst vor der christlichen Theologie entwickelt. Richtig ist, dass nach islamischem Verständnis der Koran wortwörtlich inspiriert ist (Verbalinspiration). Doch hier besteht – anders als Sauer und andere dies nahe legen – keineswegs ein ewig bleibender Wesensunterschied zwischen Christentum und Islam: Auch die christliche Theologie kannte über weite Strecken ihrer Geschichte das Verständnis einer Verbalinspiration und nicht zu vernachlässigende Teile der christlichen Welt (z. B. Teile der Orthodoxie, evangelikales Christentum) hält an diesem Verständnis bis heute fest.

Umgekehrt gibt es in der gegenwärtigen islamischen Welt, wenn auch noch zu wenig und leider eben auch im Westen zu wenig beachtet, muslimische Wissenschaftler (nicht unbedingt Theologen), die sich für eine historisch-kritische Koranauslegung aussprechen und diese selbst praktizieren (z. B. Mohammed Arkoun oder Nasr Hamid Abu Zaid). Wenn christliche Theologen und säkulare Denker der westlichen Welt gebetsmühlenartig wiederholen, der Islam sei zu einem historisch-kritischen und aufgeklärten

Denken von seinen eigenen Grundlagen her nicht in der Lage, spielen sie (sicher ungewollt) den Fundamentalisten in die Hände und fallen sie all jenen Muslimen in den Rücken, die eben jene Schritte gehen, die vom „aufgeklärten Westen“ permanent gefordert werden. Dasselbe gilt in Bezug auf die stereotype Formel, der Islam sei „Religion und Staat“.

### 1.6 Krieg und Frieden

Sauer bezieht sich bei seiner Darstellung der Theorie von Krieg und Frieden im Islam (vgl. 153) auf eine Doktrin, die erst nach Jahrhunderten in der islamischen Theologie entwickelt wurde und somit nicht zum unaufgebbaren Gehalt islamischen Glaubens gehört: Die Theorie, wonach der „heilige Krieg“ ein Dauerzustand sei, bis der Islam die gesamte Welt beherrsche. Unleugbar erhält diese Ideologie im gegenwärtigen Islamismus eine Renaissance und muss daher mit aller Anstrengung zurückgedrängt werden. Zugleich aber müssen jene Muslime und islamischen Strömungen unterstützt werden, welche sich längst von dieser Theorie verabschiedet haben. Sauer erliegt hier wie an anderen Stellen dem häufig im interreligiösen Dialog gemachten Fehler, das Ideal der eigenen Religion mit der Wirklichkeit der anderen Religion zu vergleichen. Dabei wird dann nicht selten die Gewalt beim Anderen als Wesenszug unterstellt, im eigenen Bereich dagegen als Verfehlung Einzelner heruntergespielt. So übersieht Sauer auch, dass etwa das Gebot des Gewaltverzichts, ja sogar der Feindesliebe auch im Koran enthalten ist (vgl. Sure 41, 33).

## 2. Zum praktizierten Dialog zwischen Christen und Muslimen

Sauer spricht in seinem Aufsatz schließlich die ethischen und praktischen Aspekte des christlich-islamischen Verhältnisses an. Der von ihm und anderen (z. B. Bassam Tibi) geäußerte Vorwurf, der christlich-islamische

Dialog sei in der Vergangenheit weitgehend blauäugig und naiv geführt worden, mag hier und da zutreffen, ist in seiner Pauschalität jedoch inakzeptabel und missachtet völlig, dass der interreligiöse Dialog immer ein Lernprozess ist, bei dem man sich schon mal ein blaues Auge holen kann.<sup>8</sup> Die katholische Kirche hat beginnend mit dem II. Vatikanischen Konzil auf allen Ebenen den Dialog mit den Muslimen gesucht und geführt und dabei sehr wohl die Bedingungen, unter denen er stattfinden soll, reflektiert und immer wieder auch bewusst gemacht. Zu diesen Bedingungen gehört zum einen ein eigener religiöser und ethischer Standpunkt, der im Sinne eines Zeugnisses in den Dialog eingebracht werden muss, darf und soll – die Dialogpartner fordern dies gerade von den Christen ein, die nicht selten im Laufe dieses Lernprozesses ihr christliches Profil schärfen. Zu diesen Bedingungen gehört auch, dass Überzeugungen und Praktiken, die dem christlichen und neuzeitlichen Menschenrechtsverständnis widersprechen, ohne falsche Rücksichtnahme offen angesprochen werden müssen. Menschenrechte sind nicht verhandelbar, nicht kultur- und religionspezifisch, sondern erheben universalen Geltungsanspruch.

In diesem Zusammenhang ist es durchaus richtig, die Missstände in islamischen Ländern in Bezug auf christliche und andere Minderheiten (meist sind auch Muslime selbst betroffen) im Dialog anzusprechen. Allerdings scheint fraglich, ob die hier lebenden Muslime dabei die richtigen Adressaten sind. Sauer bezieht sich bei seiner Darstellung der Existenzbedingungen von Christen in einem islamischen Staat auf die klassische Scharia, die, wie er richtig schreibt, eher als Duldung denn als Gleichberechtigung beschrieben werden muss. Dabei erwähnt er nicht, dass umgekehrt Muslime und Juden unter christlicher Herrschaft im Mittelalter (z. B. Spanien nach der Reconquista) und bis in die Neuzeit hinein oft nicht einmal geduldet waren. Länder wie Saudi-Arabien heute taugen als Beispiele für die Intoleranz des Islam wenig, weil hier eine bis zur Gegenwart vom Westen (beson-

ders den USA) unterstützte fundamentalistische Richtung des Islams zur Staatsreligion werden konnte, die eindeutig gegen die Grundlagen selbst des klassischen islamischen Rechts verstößt. Das islamische Recht, die Scharia, war in den ersten Jahrhunderten seiner Entstehung ein sehr flexibles Rechtssystem, das sich durchaus an neue gesellschaftliche Bedingungen anpassen konnte. Die Stimmen unter islamischen Gelehrten mehren sich, die diese Flexibilität wiederbeleben wollen. Sie werden in der Tat von den Fundamentalisten derzeit übertönt und bedroht, doch letztere bilden nicht, wie Sauer behauptet (vgl. 153), die Mehrheit der Muslime weltweit.

Der Islam ist von seinen religiösen und geistesgeschichtlichen Grundlagen her, die in weiten Teilen auf biblischer und nachbiblischer jüdisch-christlicher Tradition beruhen, zur selben Entwicklung einer Aufklärung, wie Sauer und andere zu Recht fordern, fähig – vorausgesetzt die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sind dementsprechend. Um diese zu verbessern und dem Fundamentalismus den Nährboden zu entziehen, bedarf es nicht nur einer Anstrengung der Muslime selbst, sondern auch der Hilfe seitens des Westens – einer Hilfe jedoch, die subsidiär wirkt, nicht überheblich daher kommt und nicht auf neokoloniale Abhängigkeiten und wirtschaftliche und machtpolitische Eigeninteressen zielt; einer Hilfe vor allem, die nicht mit Waffengewalt Demokratie und Freiheit schaffen zu können meint.

Der christlich-islamische Dialog steckt vielfach tatsächlich noch in den ersten Anfängen und muss immer wieder auch Rückschläge erleben. Vielleicht ist es durchaus sinnvoll, wie Sauer vorschlägt (vgl. 155), zunächst eher von „Begegnung“ zu sprechen als von „Dialog“. Doch an vielen Orten wird der Dialog seit Jahren erfolgreich praktiziert und seinem Anspruch gerecht. Es gibt keine verantwortbare Alternative dazu.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Denzinger-Hünermann: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg u. a. <sup>39</sup>2001, 1192 (4140). Zur Sicht des Islams in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie bei Papst Johannes Paul II. vgl. A. Renz: Muslime als „unsere Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams“. Dokumente und Stellungnahmen der katholischen Kirche zum Islam, in: ders. / S. Leimgruber (Hg.): Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder. Münster 2002, 108–125.
- <sup>2</sup> Zit. nach F. Gioia (Ed.): Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963–1995). Boston 1997, Nr. 442, 283.
- <sup>3</sup> Vgl. A. Renz: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie. Würzburg 2002, 466.
- <sup>4</sup> Vgl. M. Bauschke: Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. Köln u. a. 200, 154 ff.
- <sup>5</sup> Vgl. K. Rahner: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1984, 139–142.
- <sup>6</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass es in der Gegenwart sehr wohl auch einzelne Muslime gibt, die die Kreuzigung Jesu annehmen, so z. B. Muslime in Palästina oder anderen arabischen Ländern, die ihre Lebenssituation im Lichte des Kreuzes Jesu sehen.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu A. Renz: „Abbild Gottes“ – „Stellvertreter Gottes“: Geschöpflichkeit und Würde des Menschen in christlicher und islamischer Sicht, in: ders. / S. Leimgruber (Hg.): Lernprozess Christen Muslime, a.a.O., 227–243.
- <sup>8</sup> Die kritische Anfrage an den christlich-islamischen Dialog kam massiv nach dem 11. September: Es ist jedoch nicht Aufgabe der Kirchen und einzelner Christen, sondern der Geheimdienste und der Polizei, gewaltbereite Fundamentalisten und potentielle Terroristen unter den Muslimen aufzufindig zu machen.

---

# Leserbrief

---

## Zu Bernhard Wunder, Weißt Du, wovon du sprichst? (Heft 4/2003, S. 117–119):

Bernhard Wunder ist zu danken, dass er in Zeiten terminologischer Verunklarungen dem Verständnis von „Seelsorge“ und „Pastoral“ nachgeht. Gerade für die laufenden Veränderungen in der Situation der Pfarrgemeinden bedarf es einer einheitlichen Bestimmtheit des Wortgebrauchs. Sie kann die Lebendigkeit der Entwicklung nicht ersetzen, doch verhilft sie ihrer Grundausrichtung zu einer verantwortlichen Nachhaltigkeit. Deshalb ist es erstaunlich, dass der Autor als Beleg für eine gängige Verwechslung der Begriffe auch auf die Kanonistik verweist (Anm. 1). Erstaunlich deshalb, weil diese mittels der kanonischen Normen ebenso um sprachliche Eindeutigkeit bemüht ist und zu durchaus vergleichbaren Ergebnissen kommt. Darüber hinaus möchte ich aber auf einen m. E. entscheidenden Gedanken hinweisen, der von Seiten der Kanonistik stärker als bei Wunder für eine eindeutige Erfassung des Begriffs „Pastoral“ herangezogen wird.

Das Kanonische Recht verwendet die Termini *cura animarum* (Seelsorge) und *cura pastoralis* (Hirtensorge). „Seelsorge“ steht dabei für einen ausgeprägten Dienst innerhalb der Sendung der Kirche, die auf das Heil der Seelen (*salus animarum*) als geistlichem Ziel ausgerichtet ist. Sie kommt durch das Sakrament der Weihe in ihrer Fülle als „Hirtensorge“ in Verkündigung, Heiligung und Leitung dem Papst, den Bischöfen sowie unter ihrer Autorität den Priestern in ihren Zuständigkeitsbereichen zu. Begrifflich ist demnach alles, was „Pastoral“ bedeuten will, vom *pastor* herzuleiten, d. h. von Jesus Christus als dem Hirten der Kirche bzw. von dem in seiner Person Handelnden. Diese innerlich-inhaltliche Begriffsbestimmung ist somit nicht eine, sondern die entscheidende Komponente der „Pastoral“, die im Handeln

Jesu Christi gründet und daher nicht als äußerliches Strukturprinzip verstanden werden darf.

Diese die „Pastoral“ bestimmende Hirten-sorge ist demzufolge mit einem Amt verbunden, das der *umfassenden* Seelsorge dient (can. 150). Die Hirten (*pastores animarum*) versehen diesen Dienst der *plena cura animarum in representatio Christi capitis Ecclesiae* und führen die Gläubigen auf diese Weise in die Einheit mit Christus. Sie sind deshalb christologisch und ekklesiologisch der unabdingbare Bezugspunkt, der im Dienst am gemeinsamen Priestertum aller steht (vgl. *Ecclesia de Eucharistia*, 28–33). Dabei sollen z. B. hinsichtlich des Pfarrerramtes Priester und Diakone mitwirken sowie Laien mithelfen (can. 519). Bei Priestermangel ist unter Heranziehung eines letztverantwortlichen Priesters eine *participatio in exercitio curae pastoralis* durch einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, möglich (can. 517 § 2), die diese aber nicht zu *pastores* macht (*Christifideles Laici*, Nr. 23). Unbeschadet davon sind jene seelsorglichen Dienste, die der Ständige Diakon (durch Weihe und kirchliche Sendung) bzw. der Laie (kraft Taufe und kirchlicher Sendung) in anderen kategorialen Bereichen der Pastoral erfüllen und eigenverantwortlich, aber stets in Gemeinschaft mit dem Bischof und den Priestern als *pastores*, ausüben.

Halten wir fest: Für eine klare Bestimmung von „Seelsorge“ und „Pastoral“ ist der Terminus „Hirt“ (*pastor*) und dessen begriffliche Eindeutigkeit unabdingbar. Die „Seelsorge“ stellt so den oft weit gefächerten, personal-konkreten Dienst für das Heil der Seelen dar, der in der „Pastoral“ (und damit im wesensgemäßen Bezug zum Hirten!) sein untrennbares, aber unterscheidbares christologisch-ekklesiologisches Pendant findet. Dabei bedarf es aus zahlreichen Gründen der Kooperation, für die das Kirchenrecht grundlegende Normen bereithält.

Dr. Christoph Ohly, 81241 München

---

# Literaturdienst

---

**Christian Heidrich: Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen.** Carl Hanser Verlag, München 2002. 382 S.; 24,90 EUR.

Nur selten widmet die Liturgie der Konversion eines Menschen ausdrücklich ein Fest: Pauli Bekehrung ist der Kirche Anlass genug, am 25. Januar das Fest einer Konversion (und einer Berufung) zu feiern: die Dramatik göttlichen Eingriffs, die Neugeburt auf offener Straße, das Ersterben des alten Menschen in aller Härte und mit aller Konsequenz. Die Lebenswenden Augustins, Pascals und Claudels sind vielen präsent, der Konversionsbericht André Frossards „Gott existiert. Ich bin ihm begegnet“ wurde zum Bucherfolg.

Der renommierte Hanser-Verlag hat ein wichtiges Buch zur Ideengeschichte verlegt: eine Kulturgeschichte der Konvertiten. Verfasser ist der katholische Publizist, Theologe und Philosoph Christian Heidrich (geb. 1960); erwachsen ist das Werk aus einem Essay in der Zeitschrift *Sinn und Form* 52 (2000), 5–31. Es erstaunt, dass sich seit dem Buch „Literatur und Bekehrung“ von Hans Jürgen Baden (1968) erstmals wieder ein Autor diesem großen Thema religiöser (und politischer) „Kehren“ monographisch zugewandt hat.

Im Mittelpunkt stehen religiöse Konversionen, weitgehend die Hinwendung zum Katholizismus; auch politische Konversionen (Arthur Koesters und Ignazio Silones) zum Kommunismus werden nachgezeichnet. Heidrich stellt Konversionen vor, „die in ihrer Wucht, in ihrer Tragweite und nicht zuletzt in ihrer Farbigkeit exemplarisch erscheinen“ (11).

Im Zeitalter postmoderner Entscheidungsscheu, in dem die Wahrheitsfrage spielerisch offen und unentschieden gelassen wird, thematisiert diese Mentalitätsgeschichte Fremdgewordenes: die Suche von Menschen nach einer wirklichkeitsprägenden Glaubensgemeinschaft, einem Wertekosmos, einem festen Kanon, tragenden Antworten. Das Buch erinnert an das kaum noch für möglich Gehaltene: den unableitbaren Blitzeinschlag des Absoluten. Und während eine überraschungsresistente Weltsicht den Einbruch des Ungewöhnlichen zum Mythos, zum psychisch bedenklichen Phänomen oder zum peinlichen *Stilbruch* (Gottfried Benn) erklärt, da mutet uns das Buch höchst unzeitgemäße Lebenslinien zu: Personen, die eines Tages am Scheideweg mit der „Wahrheit schlechthin“ konfrontiert wurden. Solche wirklichkeitsumwälzenden Begegnungen fordern auch den Normalchristen heraus, dessen Glaubensweg meist undramatisch und unaufgeregt verläuft – und von dem doch nichts Geringeres als *conversio*, als die tägliche Lebensumkehr verlangt wird!

Noch in anderer Hinsicht ist das Buch an der Zeit: Denn in der Konversion meldet sich ein sehr zeitgemäßes Anliegen und Sehnen zu Wort: Die Entdeckung der Einmaligkeit des Menschen vor Gott – das unruhige Suchen und Fragen des Ich – der Mut, sich von seiner Herkunft zu lösen und sich in ein *neues Leben* verbindlich einweisen zu lassen. Hier gehen Menschen (wie Alfred Döblin) das Risiko ein, auf Ablehnung und Spott, Ironie und Hohn zu stoßen, sich zu entfremden vom bisherigen Freundeskreis und von der Familie (Edith Stein). Das Buch wirft Fragen auf, die in den besten Stunden jedem Leser kommen: Wer schreibt meine Lebensbiographie? Wer führt Regie auf den krummen Lebenslinien? Wer verleiht meinem Dasein Originalität? Die Antwort fällt manchen Konvertiten nur nach einem angestrengten Suchweg und jahrelangem Ringen zu; andere erlebten das überwältigende Erlebnis von Glaubensgewissheit Augenblickhaft. Wieder andere (Reinhold Schneider) erfuhren auf tragische Weise den Verlust der Glaubensgewissheit und erlitten das Scheitern einer Konversion oder widerriefen sie.

So wenig man Christsein allein durchhalten kann, so sehr wahrt der allerpersönlichste Schritt der Konversion die Würde des Einzelnen vor Gott. Davon erzählt das Buch, indem es Lebenswenden behutsam nacherzählt und zurückhaltend ausdeutet. Nicht jeder Konvertit hat sich erzählend Rechenschaft abgelegt über den Prozess oder den Moment der Bekehrung. Ist ein Konvertit zum Zeugnis verpflichtet? Nicht jeder veröffentlicht das allerpersönlichste Geheimnis: Pascal nähte das Geheimnis seiner Stunde, das Memorial, in seinen Mantel. Claudel veröffentlicht den Weg seiner Konversion erst 27 Jahre später. Edith Stein erinnert an das kaum vermittelbare Arkanum jeder Konversion: „Mein Geheimnis gehört mir“.

Heidrich greift auf Personen zurück, die sich autobiographisch oder im Briefwechsel Rechenschaft ablegten von der *Häutung*, in der sie den alten Menschen abgestreift haben oder einen Bruch erlitten, der ein Leben unerbittlich durchschneidet und *ins Fremde* und zugleich zutiefst Ersehnte ruft.

Was passiert einem Menschen in der Konversion? Wie findet er hinein in eine intensive persönliche Heilsgeschichte, die ihm eine neue Identität verleiht?

Von welcher unwiderstehlichen Kraft Gottes (vgl. Röm 1,16) wird einer gepackt, der sich einverleiben lässt in den Organismus und die stabile Institution der katholischen Kirche oder eines politisch-weltanschaulichen Wertesystems? Treibt ihn die Sehnsucht nach Verbindlichkeit und Grenzerfahrungen, nach Ordnung und stabilen Proportionen? Erlöst ihn der Schritt der Konversion aus einer Lebenskrise, befreit ihn der Durchbruch von Evidenz aus existentieller Langeweile und Angst?

Sind Menschen wie André Frossard und Alfred Döblin, Gilbert Keith Chesterton und Graham Greene, Walker Percy und Edith Stein, Thomas Merton und Simone Weil, Muriel Spark und Richard Gilman „bewegte“ Ausnahmen (D. Hervieu-Leger), die in ihrer (Blitz-)Konversion die Rückkehr, die Heimkehr, den „Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“ (Schlegel) wagten?

Sind Konvertiten religiöse Virtuosen? Gottfried Benn hingegen gesteht sich ein: „Das Moralische und das Religiöse habe ich keine Organe zu erleben“...

Welches Gottesbild impliziert die sich an den Bruchstellen eines Damaskus-Sturzes aufdrängende Wahrheit? Welch ein Gott der Plötzlichkeit, des abrupten Übergangs, der sich mit der Wucht des Angreifers auf den Überraschten wirft und ihn in der Niederlage den Sieg des Glaubens erleiden lässt, in der Wunde das Wunder des Neubeginns! Mitten in der Geschichte und doch außeralltätlich, im Kirchen-Raum oder ausgelöst durch eine Lektüre ereignet sich der Ruf aus dem Ewigen. Ausgelöst also durch ein „Extra-nos“ (Luther) – eine Kirche, eine Bibelstelle, eine Begegnung –, lässt sich Gott nicht mehr abschütteln. Nicht jeder Konvertit war ein leidenschaftlicher (Gott-)Sucher, und erfährt den diesen einen Menschen suchenden Gott!

„Der transzendente Blitz häuftet das Leben, trennt Vergangenheit und Zukunft für immer voneinander“ (H. J. Baden, Literatur und Bekehrung aaO., 80). Wird den Bekehrten die Schlüsselbegegnung mit dem Absoluten zur geistigen Wiedergeburt, die eine entschiedene Abwendung von der bisherigen Weltansicht und eine bewusste Zuwendung zu einer grundlegend neuen Sicht der Welt einleitet? Ist der Akt einer individuellen eschatologischen *Kehre* eine Rebellion gegen die eigene Vergangenheit? Findet in dieser Äonenwende des Ich ein Mensch zur Ruhe? Geht der Konversion eine Phase der Unzufriedenheit mit den bisherigen Sinnantworten zuvor? Findet die Sehnsucht nach Leben nach einer Phase der Desorientierung in der Epiphanie der Wahrheit ihre Erfüllung? Kann man Konversionen, in denen Suchende in den Stromkreis, das Magnetfeld einer absoluten Macht geraten, erzählen, vermitteln? Oder bringt sie den Bekehrten in den „Zustand völliger Faszungslosigkeit“ (Claudel)? Ist diese Wahrheit für andere zumutbar? Oder ist sie für Außenstehende nur ein Politikum oder ein „peinlicher Vorfall“ (Brecht über Döblin). Aus welchem sozialen Kontext erwachsen die großen Bekehrten? Oder sind es zutiefst einsame Widerfahrnisse, die diese Sucher in den Segensraum der Kirche führten? Und warum sind viele Konvertiten auch innerhalb der Kirche die großen Einsamen, die schwierigen Randexistenzen? Warum war es gerade die Faszinationskraft des vorkonziliären Katholizismus, die – abgesehen von Ernst Jüngers später Konversion – eine Welle prominenter Konversionen auslöste?

Wie kommt es, dass Konvertiten kaum missionarische Wirkung auf andere auslösen? Warum zieht Paul Claudel, einer der wenigen Konvertiten mit missionarischen Ambitionen, André Gide nicht mit? Nicht jede Konversion hat wie bei Paulus eine missionarische Berufung zur Folge!

Wie entfaltet sich ein Leben nach dieser alles umwälzenden Entscheidung? „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ Mt 7,16 steht als Motto über Heidrichs Buch: Hat eine Konversion literarische, intellektuelle Folgen? Erfüllt und vollendet der Glaube die Imaginationskraft und die kreativen Talente, entbindet er neue Kräfte oder zerstört die Gnade die dichterische Begabung, führt also die Konversion in eine Phase der Erstarrung? Gide wirft Claudel vor, er zertrümmere mit den „Schlägen der Monstranz“ die Literatur! Die spöttischen Auslassungen Goethes, A. Gides, G. Benns und B. Brechts über Konvertiten sind bekannt. Und G. Grass sagte über den Konvertiten Döblin: „Ihn hatte der Glaube geschlagen; ich kann ihm nicht mehr folgen“ - Als werden die bekehrten Autoren zu erbaulichen Langeweilern ohne kreativen Esprit! Warum können gerade Menschen mit einer großen geistigen Spannweite den freiwilligen Schritt ihrer Dichter-Kollegen in das Glaubensgebäude nicht tolerieren?

Wer sich diesen Fragen zuwenden und dem Wechselverhältnis von Literatur und Religion nachspüren möchte, findet in Christian Heidrichs sehr gut lesbarem, anregenden Buch reiche Nahrung; vielleicht übt mancher Leser Kritik am Auswahlkriterium, erwartet eine Art Systematik der Konversion, vermisst die Namen anderer großer Bekehrter. Werden manche Konvertiten, „die sich nicht mit einer mediokren Umsetzung begnügten, die vielmehr radikal waren und die Axt an die Wurzel der Selbstzufriedenheit ihrer Mitbürger legten“, und ihre Motive zu sehr idealisiert?

Doch wird der Leser auf psychologisch sehr einfühlsame *Fallstudien* und auf einen ausführlichen Anmerkensteil stoßen, der zur Vertiefung einlädt.

Wer bin ich? „Ein Konvertit, ein Mensch, den Gott wie einen Handschuh umgedreht hat“... (Jacques Maritain).  
Kurt Josef Wecker

**Joseph Kardinal Ratzinger: Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Verlag Herder, Freiburg 2003. 220 S.; 16,90 EUR.**

Das Zeitalter der Globalisierung bedeutet zutiefst eine neue Begegnung der Religionen und der von ihnen geprägten Kulturen. Dieser Prozess stellt wohl die größte geistige Herausforderung des Christentums in seiner Geschichte dar. Sie erfordert genaue Wahrnehmungen und die Unterscheidung der Geister, eine schwierige Aufgabe. Ihr hat Kardinal Ratzinger verschiedene Untersu-

chungen, Vorträge und Aufsätze gewidmet, die in diesem Buch zusammengestellt sind.

Im ersten Teil geht es um das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den Religionen und Kulturen der Welt, dann auch um die praktischen Fragen der heute notwendigen „Inkulturation“ des Christentums in außereuropäische Kulturen, bzw. um das osmotische Nebeneinander verschiedener Kulturen in denselben Räumen („Interkulturation“). Der Verfasser zeigt, dass es ein kulturfrees Christentum pur nicht gibt und nie gegeben hat, das heute aus seiner europäischen Fusion wieder herausdestilliert und als nacktes Samenkorn in den Boden einer anderen Kultur eingepflanzt werden müsste (solches ist von manchen indischen und afrikanischen Theologen gefordert worden). Der Weg der christlichen Mission über die griechisch-römische Kultur war providentiell (vgl. Apg 16,6-10) und hat großen Gewinn gebracht, z. B. in der begrifflichen Klärung von Glaubenswahrheiten, die heute nicht etwa als „Hellenisierung“ abgestreift werden müssen, wie manche Theologen fordern (Harnack, Küng, Kuschel), sondern unverzichtbar sind.

Im Dialog der Religionen geht es letztlich um die Wahrheitsfrage, die von dem heute schwelenden Relativismus erstickt zu werden droht. Der zweite Teil des Buches ist dieser Frage gewidmet. Es gehört sicher heute schon Mut dazu, die Absolutheit Christi als die Offenbarung Gottes in Person und seine Universalität als Heilbringer zu vertreten. Im Trend liegt der relativistische Pluralismus der Religionen, die alle nur als gleich gültige Versuche gewertet werden, das unbegreifliche, unfassbare Absolute anzustreben; jedem bleibt dabei die Wahl seiner Vorliebe freigestellt, deren Verabsolutierung aber als intolerant und dialogunfähig abgelehnt werden muss.

Das alles hat viele Aspekte, die hier nicht im einzelnen referiert werden können. Man erlaube dem Rezensenten sein zusammenfassendes Urteil: Die Analysen, Unterscheidungen und Bewertungen des Vf. sind sehr erhellend und überzeugend. Das Buch sei darum empfohlen als hilfreiche Lektüre für alle, die sich für diese Fragen interessieren (müssen).  
Hermann-Josef Lauter OFM

# Unter uns

## Auf ein Wort

Ich schlage das Buch auf...

Ich weiß vieles über seine Geschichte, genug, um nicht mehr in der Unschuld des schlichten Lesers, des unmittelbar das Wort vernehmenden Hörers zu stehen, um nicht unangefochten zu sein.

Ich weiß, es geht nicht an, Wort Gottes und Hl. Schrift hineinzusetzen, nur ins Buch hineinzugreifen, beliebig wo, und das nächstbeste Wort als sein, als das Seine zu zitieren:

Plato sagt, Thomas sagt, Goethe sagt - Gott sagt ...

Nein, so ist mir sein Wort nicht zum Haben und nehmen und Geben verfügbar gemacht.

Ich weiß auch, das Ungeheure, das er geredet zu Menschen, all seine Worte und Werke, davon mir das Buch berichtet, es ist gewesen, es bleibt im Damals und Dort beschlossen. Und ich steh im Hier und Jetzt. Ich weiß es.

Und doch... Wenn ich das Buch öffne, betrete ich geheiligte Stätten. Sinai und Sion, der Berg, darauf der Herr geredet, der Hügel, darauf er gelitten, die Felsenkammer, daraus er sich lebend erhoben, sie nähern sich mir.

Ich erfahre wundersame Gegenwart des zeit- und räumlich Fernen.

Wenn ich das Buch öffne, wandelt sich mir, durch all mein entfernendes Wissen hin, das Dort in ein wahres Da, das Damals in ein wirkliches Jetzt. *Fridolin Stier*



*Margret Fell*  
in: Karikaturen - humorige Kommentare der Wirklichkeit  
Rudolf Günther Verlag, Trier 1993