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

März 3/2005

Aus dem Inhalt

Norbert Friebe Wachse, Jesus, wachse in mir	65
Thomas Söding Das volle und das leere Grab	67
Helmut Röhrbein-Viehoff Im Scheitern hoffen lernen	73
Hans-Ulrich Wiese „Aus der Umarmung kam es“	75
Dieter Emeis Das Christentum im Dialog der Kulturen	79
Alfred Carl Anstöße vom Aachener Dom	87
Thomas Kroll Filmtipp - Wohin der Glaube trägt	92
Literaturdienst: Robert Schneider: Kristus Ludwig Weimer: Christsein angesichts der vielen Religionen Carl Amery: Global Exit Madeleine Delbrêl: Der kleine Mönch	93

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domkapitular i. R. Norbert Friebe, Bremer Str. 31,
49179 Ostercappeln | Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborg-
weg 24, 48161 Münster | Helmut Röhrbein-Viehoff,
Schulenbrooksweg 8c, 21029 Hamburg | Pfarrer Dr.
Hans-Ulrich Wiese, Blumenthalerstr. 1, 50670 Köln | Prof.
Dr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, 49090 Osnabrück |
Pfarrer Alfred Carl, Kirchweidweg 23, 52080 Aachen |
Dr. Thomas Kroll, Holsteinische Str. 21, 10717 Berlin

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof
12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellen-
straße 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,
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

Norbert Friebe

Wachse, Jesus, wachse in mir

Wir gehen auf Ostern zu. In der Osternacht erneuern wir unser Taufversprechen. Wir erklären neu unsere Bereitschaft, immer enger vereint mit Christus zu leben, immer mehr in seine Hingabe hinein zu wachsen. In den letzten Tagen der österlichen Bußzeit kann uns das folgende bekannte Gebet auf Ostern hingleiten:

Wachse, Jesus, wachse in mir. In meinem Geist, in meinem Herzen, in meiner Vorstellung, in meinen Sinnen. Wachse in mir in deiner Milde, in deiner Reinheit, in deiner Demut, deinem Eifer, deiner Liebe. Wachse in mir mit deiner Gnade, deinem Licht und deinem Frieden. Wachse in mir zur Verherrlichung deines Vaters, zur größeren Ehre Gottes. (Gotteslob 6,6; 30)

Das Gebet stammt von Pierre Olivaint, der als Oberer der Pariser Jesuiten nach dem deutsch-französischen Krieg 1871 während der Herrschaft der „Pariser Kommune“ eingekerkert und zusammen mit vielen anderen Ordensleuten und Priestern einen Tag vor der Befreiung durch die Regierungstruppen am Pfingstmontag 1871 ermordet wurde. So ist dieses Gebet durch die Hingabe seines Lebens gleichsam besiegelt.

„**Wachsen**“: ein biblischer Grundbegriff, der uns in den Reich-Gottes-Gleichnissen begegnet, auch hinter der johanneischen Weinstock-Rede steht und sich in den neutestamentlichen Briefen findet (z. B. Eph 4,15). Was der Herr anfänglich in uns gewirkt hat, soll sich entfalten, dass endlich nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns (vgl. Gal 2,20). In dem Wort „wachsen“ klingt auch das ignatianische „Mehr“, das „Zur größeren

Ehre Gottes“ an. Liebe will mehr, will wachsen, auf den je größeren Gott hin, hin zu einer je größeren Liebe.

So wollen wir die Worte des Gebetes neu lesen und beten.

Wachse, Jesus, wachse in mir. In meinem Geist ..., in meinen Sinnen.

Durch den vom Vater gesandten Heiligen Geist wohnt Jesus Christus, der Herr, in uns. Von ihm sollen alle Seelenkräfte mehr und mehr durchdrungen werden, damit wir neu, von ihm her, sehen, hören, fühlen, verstehen, handeln.

Wachse in mir in deiner Milde: das ist das gütige Erbarmen, das verstehende Annehmen, der Verzicht auf Gewalt und Vergeltung (vgl. Mt 5,39).

... in deiner Reinheit: das meint die Lauterkeit des Herzens, die Offenheit und Wahrhaftigkeit im mitmenschlichen Umgang, durch die Jesus selbst seine Gegner überzeugte (vgl. Mt 22,16).

... in deiner Demut: es ist die Bereitschaft zum Dienen in der Gesinnung des Herrn (vgl. Lk 22,27) und auch die ehrliche Annahme seiner selbst, um seine Stärken zu leben und die Schwächen zu ertragen.

... in deinem Eifer: das meint nicht die unerleuchtete, Mitmenschen nervende Betriebsamkeit, sondern das Sich-Einsetzen in Gelassenheit, um sich für den Herrn zu „verzehren“ (vgl. Joh 2,17)

... in deiner Liebe: sie ist das Band, das alles zusammenhält (vgl. Kol 3,14); ohne sie ist alles nichts (vgl. 1 Kor 13,1-3). Sie gibt dem Tun die allein zählende Motivation.

Wachse in mir mit deiner Gnade, deinem Licht und deinem Frieden:

Dieses Wachsen ist Geschenk, kann nur erbeten und empfangen werden. Ohne den Herrn können wir nichts vollbringen, nicht einmal das Wachsen (vgl. Joh 15,5). Selbst wenn alles in uns erstarrt, ja abgestorben zu sein scheint, kann er neues Leben aus dem „toten Baumstumpf“ (vgl. Jes 11,1) wachsen lassen, das Leben neu erhellen mit seinem Licht und heil machen durch seinen Frieden.

Wachse in mir zur Verherrlichung deines Vaters, zur größeren Ehre Gottes:

Hier klingt das jesuitische „Zur größeren Ehre Gottes“ an, das ja letztlich seine Wurzel hat in dem „Herzenswunsch“, im Hauptanliegen Jesu: „Geheiligt werde dein Name!“ Dafür kam er und gab er alles, sich selbst her. Wir bitten ihn, dass er uns mehr und mehr in diese Haltung hineinwachsen lasse.

Dieses Gebet ist gut auswendig zu lernen, um es so bei vielen Gelegenheiten, etwa bei der Danksagung in der hl. Messe sprechen zu können. Insbesondere das Anfangswort „Wachse, Jesus, wachse in mir“ ist zum „Gebet zwischendurch“, als Atemholen in der Belastung, als Wiederholungsgebet gut geeignet. Und wiederum ist auch dieses Gebet ein „Anbetungsgebet“, wenn wir kommen, um ihn anzubeten, und unseren tiefsten Wunsch vor ihn tragen, in ihn hineinzuwachsen und Werkzeug seines Friedens und seiner Wahrheit zu werden.

Liebe Leserinnen und Leser,

zwei Auferstehungs-Artikel rahmen einen Beitrag zum Karfreitag. **Prof. Dr. Thomas Söding**, Ordinarius für NT an der Bergischen Universität Wuppertal, lenkt den Blick auf das doppelte Skandalon des Grabes Jesu: Das volle Grab verweist auf das Skandalon des Todes Jesu, das leere Grab führt zum Geheimnis der Auferweckung eines wirklich Toten – ein Skandalon für unseren Verstand, das aber der letzte Grund unseres Glaubens ist.

Helmut Röhrbein-Viehoff, Pastoralreferent in Hamburg-Bergedorf und Beauftragter für bibeltheologische Bildung im Erzbistum Hamburg, geht in seinen meditativen Gedanken dem Karfreitagsgeschehen als Hoffnungsgrund nach, der auch im Scheitern noch zu tragen vermag.

Dr. Hans-Ulrich Wiese, Pfarrer an St. Agnes in Köln, folgt der Spur der Auferstehungsthematik im schriftstellerischen Werk von Patrick Roth und findet hier einfühlsame (Sprach-)Bilder, die bei der Übersetzung von Theologie in Verkündigung inspirierend wirken könnten.

Prof. Dr. Dieter Emeis, emeritierter Professor für Pastoraltheologie und Katechetik an der Universität Münster, beschäftigt sich anhand prägnanter Thesen mit dem Dialog zwischen Christentum und den verschiedenen Kulturen.

Pfarrer Alfred Carl, Pfarrer im Dienst der Bischöflichen Akademie Aachen, zeigt beispielhaft am Aachener Dom auf, wie von einer Kathedrale als Bau Spiritualität ausstrahlt.

Dr. Thomas Kroll ist für das Pastoralblatt in den Film „Sophie Scholl – Die letzten Tage“ gegangen.

Ich wünsche Ihnen von Herzen ein gesegnetes, Sie mit der Kraft Gottes, der Tote lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft, erfüllendes Osterfest

Ihr



Das volle und das leere Grab

Zur theologischen Bedeutung einer schwierigen Ostertradition

Das Grab Jesu ist ein Zeichen des Glaubens. Es ist geheimnisvoll und anstößig. Es löst das Geheimnis des Glaubens nicht auf, sondern macht sichtbar, wie groß es ist. Es mildert den Anstoß des Glaubens nicht ab, sondern ist selbst ein starker Anstoß des Glaubens. Heute wird häufig bezweifelt, ob Jesus tatsächlich von den Toten auferstanden und sein Grab wirklich leer gewesen sei. Früher wurde noch häufiger bezweifelt, dass Jesus tatsächlich gestorben und dass sein Grab wirklich voll gewesen sei. Was ist geheimnisvoller und anstößiger: dass Jesu Grab voll war, oder dass es leer ist?

1. Die Grabestradiation

Die Erzählungen vom Begräbnis Jesu bilden in allen Evangelien den Abschluss der Passionsgeschichte; die Erzählungen vom leeren Grab in allen Evangelien den Auftakt der Ostergeschichte.¹ Sie zeigen ein starkes Jerusalemer Lokalkolorit. Sie sind sehr alt; sie gehören aller Wahrscheinlichkeit nach mit den allerersten Überlieferungen des Todes und der Auferweckung Jesu zusammen. Es sind durchweg Frauentradiationen – im Gegensatz zu vielen österlichen Erscheinungsberichten, in denen das männliche Element dominiert. Allein dies ist anstößig, offenbar bis heute. Die Grabestradiation gehört zu den Evangelientexten, die eher im Schatten stehen, obwohl sie das Dunkel des Karfreitages ebenso sichtbar machen wie den hellen Schein des Ostermorgens. Die Liturgie freilich hat den Glauben der Urgemeinde be-

wahrt: Die Lesungen am Karfreitag enden mit dem Bericht vom Begräbnis Jesu, in der Osternacht wird – möglichst früh am Morgen, „als eben die Sonne aufging“ (Mk 16,2) – die Auffindung des leeren Grabes verkündet. Kommt die Theologie, kommt die Predigt mit der Grabestradiation zurecht?

Die Synoptiker halten fest, dass diejenigen, von denen am ehesten zu erwarten gewesen wäre, dass sie unter dem Kreuz gestanden hätten, die Zwölf, auf Golgatha allesamt fehlen, weil sie geflohen waren (Mk 14,50) und Petrus gar dreimal Jesus verleugnet hatte (Mk 14,66-72). Ausgehalten haben hingegen diejenigen, von denen man es am wenigsten erwartet hätte, wenn man den üblichen Vorurteilen folgt: Frauen in gar nicht so geringer Zahl, die Jesus „schon in Galiläa nachgefolgt“ waren (Mk 15,40). Einige werden namentlich genannt, darunter immer Maria Magdalena. Weil diese Frauen, angeblich das schwache Geschlecht, Jesus auf den Kreuzweg bis nach Golgatha gefolgt sind, können einige von ihnen beobachten, wo Jesus begraben worden ist (Mk 15,47), und deshalb haben sie die Möglichkeit, „am ersten Tag der Woche“ (Mk 16,1) zum Grab zu gehen, um zu trauern.

Doch ist nach Markus den Frauen selbst nicht geheuer, dass ihnen ein Engel in Gestalt eines jungen Mannes im leeren Grab die Auferstehung verkündet: Lakonisch notiert der Evangelist: „Sie flohen vom Grab; denn Furcht und Schrecken ergriff sie, und sie erzählten niemandem etwas“ (Mk 16,8). So unglaublich ist die Osterbotschaft des Engels, dass es den Frauen die Sprache verschlägt. Wenngleich die anderen Evangelisten dieses Schweigen der Frauen relativieren (wie ja auch Markus voraussetzt, dass irgendwann ihre Zunge gelöst worden ist), so hält doch Lukas ohne jede Schönfärberei den ersten Eindruck fest, den ihr Bericht gemacht hat: „Die Apostel hielten das alles für Geschwätz und glaubten ihnen nicht!“ (Lk 24,11). Lukas notiert zwar auch, dass Petrus dann doch zum Grab lief, dass er das Leichentuch sah und „staunte, was geschehen war“ (Lk 24,12) – aber vom Glauben spricht der Evangelist wohlweislich noch nicht.

Nur Johannes sagt vom Lieblingsjünger (im Unterschied zu Petrus): „Er sah und glaubte“ (Joh 20,8). In allen anderen Fällen ist es erst die Begegnung mit dem Auferstandenen, die, immer noch schwer genug, den Glauben entzündet. Das Grab allein reicht den meisten nicht aus. Kann die Osterbotschaft ganz darauf verzichten? Auf keinen Fall auf das volle Grab – denn sonst wäre Jesus nicht gestorben. Aber auch nicht auf das leere Grab – denn sonst wäre der Auferstandene, wie die Jünger anfangs befürchten, doch nur ein „Geist“ (Lk 24,37). Er gibt sich aber zu erkennen als der auferstandene Jesus von Nazareth – an seinen Wundmalen (Joh 20) und mit seinem verklärten Leib (Lk 24).

2. Das volle Grab

Nach den Evangelien hat keiner seiner Jünger Jesus begraben, sondern „Josef von Arimathäa, ein angesehener Ratsherr“ (Mk 15,43).² Er, dem Johannes noch Nikodemus zur Seite stellt (Joh 19,39), hatte als Mitglied des Hohen Rates die Möglichkeit, Pilatus um den Gefallen zu bitten, Jesus vom Kreuz abnehmen zu lassen. Dass er es getan hat, zeigt, was oft vergessen wird: Jesus ist selbst in den höchsten Kreisen Jerusalems keineswegs nur auf Ablehnung gestoßen; sogar im Hohen Rat hat es Stimmen gegeben, die sich für ihn stark gemacht haben (vgl. Joh 7,50f.). Johannes nennt Josef einen „heimlichen Jünger Jesu“ (Joh 19,38; vgl. Mt 27,57); Markus sagt etwas vorsichtiger, dass er „auch einer war, der das Reich Gottes erwartete“ (Mk 15,43). Josef von Arimathäa gehört jedenfalls zu denen, die nicht nur das Todesurteil gegen Jesus als Unrecht begreifen (Lk 23,50f.), sondern auch mit seiner Botschaft vom Reich Gottes und mit seiner Person sympathisieren, ohne deshalb gleich voll und ganz auf seine Seite zu treten. Aber er weiß, was jetzt, nach Jesu Kreuzigung, zu tun ist. Tote zu begraben, ist nach jüdischer Tradition eines der wichtigsten „Liebeswerke“, die kein Gesetzbuch dieser Welt befehlen kann, ohne die aber die Welt zugrunde ginge. Matthäus sagt

sogar, Josef habe sein eigenes Grab zur Verfügung gestellt (Mt 27,60).

Früher konnte man da und dort lesen, die Grabesgeschichte sei schon deshalb eine Legende, weil ein Gekreuzigter nie und nimmer ehrenvoll bestattet worden wäre. Das Gesetz des Mose (Dtn 21,23) fordert aber, einen Gekreuzigten nicht am Holz hängen zu lassen, sondern noch am Tage seines Todes zu beerdigen (vgl. Joh 19,31; Apg 13,29). Die meisten werden elendiglich verscharrt worden sein; die Bestattung eines Gekreuzigten in einem regelrechten Grab ist sicher die Ausnahme von der Regel, aber in einem anderen Fall aus der Umgebung Jerusalems und der Zeit Jesu archäologisch bezeugt. Es besteht kein triftiger Grund, an der Zuverlässigkeit der Überlieferung zu zweifeln, auch wenn sie ausgeschmückt worden ist.

Das Begräbnis Jesu ist ein historisches Faktum – so wie die Kreuzigung. Das Credo hält es seit dem Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 als christologisches Faktum fest: „gekreuzigt unter Pontius Pilatus, gelitten und begraben ...“ (DH 150). Dies geht auf das älteste Glaubensbekenntnis der Christenheit zurück (1Kor 15,3-5). Bevor von der Auferweckung und den Erscheinungen Jesu die Rede ist (1Kor 15,4f.), sagt es: Er „ist gestorben für unsere Sünden gemäß den Schriften und ist begraben worden“ (1Kor 15,3f.). Jesu Tod am Kreuz war kein Scheintod – wie im Altertum viele Fromme angenommen haben. Der Tod am Kreuz von Golgatha ist auch kein großes Theater, in dem die göttliche Seele Jesu sich von den menschlichen Fesseln des Leibes befreit hätte. Leib, Geist und Seele eines Menschen können nach biblischer Anthropologie nicht fein säuberlich voneinander getrennt werden; sie bilden eine Einheit, auch bei Jesus. Nicht nur auf den Geist und die Seele, auch auf den Leib Jesu kommt es an – in seinem Leben, in seinem Sterben und in seiner Auferstehung.

Das urchristliche Credo 1Kor 15,3-5 sagt, dass Jesus genau so „für“ uns und „unsere Sünden gestorben“ ist, wie er „für“ uns und unsere Sünden auf die Welt gekommen ist und gelebt hat.³ In der Perspektive des „Für“ steht aber nicht nur die Kreuzigung, sondern

auch das Begräbnis Jesu. Er „musste in allem seinen Brüdern gleich sein“ (Hebr 2,17), auch im Sterben und Begrabenwerden. Ohne die lebendige Erinnerung an das Begräbnis ist der Glaube an die Inkarnation, die Fleischwerdung des Logos (vgl. Joh 1,14), verkürzt. Leo der Große hat es 449 in einem Brief an Bischof Flavian von Konstantinopel auf den Punkt gebracht: „Der Unsterbliche war sich nicht zu schade, den Gesetzen des Todes zu unterliegen“ (Tomus I – DH 294).

Aber es ist kaum zu begreifen für seine Jünger, die ihren Meister für den Messias gehalten haben; und es ist skandalös für alle, die sich den Gottessohn als strahlenden Helden vorstellen, als überirdisches Wesen, das mit der Niedrigkeit menschlicher Existenz nichts im Sinn haben könne. Das Neue Testament hingegen sagt: Jesu Grab war voll. Von der Realität des Todes muss gesprochen werden, weil sonst vom Menschsein Jesu nicht gesprochen werden könnte und damit nicht von der Liebe, in der er „für uns“ gelebt hat und gestorben ist. Wer das Menschsein Jesu und seinen Tod nicht ernst nimmt, kann auch nicht wirklich an seine Auferstehung glauben – und daran, dass sie die Hoffnung begründet, auch bei uns, die wir alle sterben müssen, habe nicht der Tod das letzte Wort.

3. Das leere Grab

Am Ostermorgen, sagen alle vier Evangelien, finden dieselben Frauen, die Jesus am Kreuz haben sterben gesehen und den Stein vom Grabe weggewälzt haben, das Grab ohne den Leichnam Jesu. Die Synoptiker nennen wieder Namen galiläischer Frauen, Johannes konzentriert sich auf Maria Magdalena. Die markinische Grabesgeschichte steckt voller Merkwürdigkeiten. Weshalb wollen die Frauen jetzt noch, drei Tage nach seinem Tode, den Leichnam Jesu einbalsamieren? Weshalb haben sie sich nicht vorher überlegt, wer ihnen den Stein wegwälzen wird? Lukas erwähnt ihre Bedenken nicht. Matthäus und Johannes (vgl. 19,40) sagen auch nichts von einer geplanten Salbung,

sondern erzählen nur von einem Besuch am Grabe des Verstorbenen.

Sind die Widersprüche der verschiedenen Versionen so groß, dass man die Grabeserzählung für eine Legende halten muss?⁴ Die Motive und Bedenken der markinischen „Leichensalbfrauen“ (Peter Handke) sind auf „Effekt“ hin erzählt: Sie bereiten die Verkündigung des Osterevangeliums im offenen Grabe durch den Engel vor. Soll das als Argument für eine Fiktion reichen? Sprechen nicht die Parallelen dafür, dass die Jerusalemer Grabestradiation eine historische Basis hat? Und dass alle Evangelisten sie unterschiedlich ausgestaltet haben?⁵

In der Neuzeit sind die Bedenken gegen die Historizität vor allem gewachsen, weil es keine natürliche Erklärung für das leere Grab gebe. Das Credo erwähnt das leere Grab nicht; Paulus setzt es vielleicht in 1Kor 15 voraus, baut aber in seinen Briefen nicht darauf auf. Doch die Jerusalemer Ortstradiation kann man nicht abschreiben. Nachdenkliche Physiker, Biologen, Anthropologen würden nie behaupten, dass das, was sie als allgemeine Gesetze des Werdens und Vergehens definieren, auch für den absoluten Ausnahmefall der Auferstehung Jesu – gesetzt, es gebe ihn – gelten müsse. Um so weniger besteht für Theologen Grund, hinter die Überlieferung ein Fragezeichen zu setzen.⁶ Hätte man eine *story* erfinden wollen, um den Glauben an die Auferstehung Jesu zu veranschaulichen oder apologetisch abzusichern, hätte man alles machen dürfen, nur eines nicht: die Geschichten so erzählen, wie sie im Neuen Testament stehen.⁷ Über das „hysterische Weib“⁸ und die „unscheinbare Frau vom Lande“⁹, auf die es dann ankommt, haben sich die Gelehrten schon immer gern lustig gemacht.

Was aber haben die Frauen gesehen? Die Antwort ist paradox: Das leere Grab ist nicht leer. Zwar fehlt der Leichnam Jesu. Aber das Grab ist offen; der Stein, der den Eingang verschlossen hat, ist fortgewälzt. Man kann es betreten und betrachten. Dann zeigt sich: Im österlichen Grabe herrscht nicht gähnende Leere. Nach den Synoptikern ist es erfüllt von dem Boten und von der Botschaft der

Auferstehung. „Jesus sucht ihr, den aus Nazareth, den Gekreuzigten; er ist auferweckt; er ist nicht hier“, so gibt das älteste Evangelium die Worte des Engels wieder (Mk 16,6). Die Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Credo der Christenheit 1Kor 15,3-5 ist unübersehbar. Dass Jesus von den Toten auferweckt worden ist, meint nicht nur, dass auf wunderbare Weise sein Leichnam aus dem Grab verschwunden sei. Der Sinn der Auferstehung geht auch nicht darin auf, dass Gott der Sache Jesu Recht gegeben habe oder nur seine totererweckende Macht habe demonstrieren wollen. Viel eher besteht sie darin, dass dieser Jesus von Nazareth, der am Kreuz gestorben ist, ein Mensch von Fleisch und Blut, dessen Leiche man bestattet hatte, zur Rechten Gottes erhöht und in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wird, wo er in der Vollmacht Gottes lebt und wirkt.

Der Kontrast dieser himmlischen Botschaft zum irdischen Ort der Verkündigung könnte größer nicht sein. Das macht in den synoptischen Evangelien der Grabesengel klar, indem er einen anderen Kontrast aufbaut: „Seht, der Ort, wohin sie ihn gelegt haben“ (Mk 16,6). Wer hinschaut, sieht den Stein, auf dem Jesus gelegen hat: das Felsengrab gehört zur Schädelstätte Golgatha (Mk 15,46 parr.; Joh 19,41f.); wer hinschaut, sieht aber auch, was er nicht sieht: den Leib Jesu. Das macht, so scheint es, alles nur noch schlimmer. Denn jetzt scheint noch der letzte Trost dahin zu sein, wenigstens zu wissen, wo der Tote begraben ist. Die Tränen der Maria Magdalena, von denen Johannes erzählt (Joh 20,11), können alle nachfühlen, denen es ähnlich geht. Der Widerspruch, den der Engel aufdeckt, ist nicht zu lösen: nicht durch eine Halluzination, nicht durch eine Räubergeschichte, nicht durch eine Trauertherapie – nur durch die österliche Grundbotschaft des Neuen Testaments. Ohne das Osterevangelium, das vom Himmel kommt, ist das leere Grab nicht zu deuten; aber denen die Auferstehung Jesu verkündet wird, ist es ein Zeichen: Jesus ist leibhaftig, er ist wahrhaft auferstanden (Lk 24,34).

Johannes, der „geistliche Evangelist“, lenkt den Blick aufs Stoffliche. Er sagt von einer

Engelerscheinung nichts; er notiert nur, das Leichentuch und, „an besonderer Stelle“ liegend, das Schweißstuch Jesu, das sein Haupt bedeckt hatte (vgl. Joh 19,40), seien im Grab zurückgeblieben (Joh 20,6f.; vgl. Lk 24,12) – als stumme Zeugen des Todes Jesu. Dem „Jünger, den Jesus liebte“, diesen einen, dem idealen Jünger, reichen im leeren Grab die Relikte des vollen Grabes, um an die Auferstehung zu glauben. Denn er, der nach Johannes zusammen mit Maria auf Golgatha gewesen ist und die letzten Worte Jesu gehört hat (19,24-27), lernt unter dem Kreuz, dass Jesu Tod nicht das katastrophale Scheitern, sondern die Vollendung des Weges Jesu ist (Joh 19,28ff.), so dass Jesu Erniedrigung schon seine Erhöhung bedeutet (Joh 3,14; 8,28; 12,32). Was er gesehen und dass er geglaubt hat, wird denen erzählt, die „selig“ sind, wenn sie „nicht sehen und doch glauben“ (20,29).

4. Zeichen des Glaubens

Das leere Grab ist nach dem Neuen Testament nicht der unumstößliche Beweis für die Auferstehung Jesu, sondern ein Zeichen des Glaubens, das schwer zu entziffern ist, aber richtig gedeutet sein will. Gott ist, wenn er die neue Schöpfung der vollendeten Gottesherrschaft ins Werk setzt, nicht an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden – und schon gar nicht an die Grenzen menschlicher Fassungskraft. Das volle und das leere Grab steht für die leibliche Auferstehung Jesu: dass der Auferstandene kein anderer als der Irdische ist, der gekreuzigte Jesus von Nazareth. Ohne die Krippe und das Grab gäbe es zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben des Gottessohnes eine unüberbrückbare Kluft. Das volle Grab scheint leer von jeder Hoffnung, das leere Grab ist voll von Hoffnung auf Vollendung.

An die Auferstehung Jesu zu glauben und das Grab als Denkmal des Glaubens zu sehen, ist weder leicht noch selbstverständlich. Ebenso wenig leicht und selbstverständlich ist es, zu glauben, dass „Gott in Christus war“ (2Kor 5,19) – oder, anders herum, dass der

Sohn Gottes wirklich „dieser Mensch“ war (Mk 15,34), der am Kreuz gestorben ist und dann begraben wurde. Immer geht es um die Frage, wie nahe Gott den Menschen in ihrem Glück und Leid, in ihrer Hoffnung und Angst, in ihrer Schuld und Güte, in ihrem Leben und Sterben ist. Im einen wie im anderen Fall geht es um den Zweifel, ob Gott die Menschen tatsächlich so wichtig nimmt und so sehr liebt, wie es Jesus sagt. Die Grabes-traditionen nehmen diese Schwierigkeiten ernst – und sie zeigen, dass, wenn es drauf ankommt, die Menschen nicht auf ihre Zweifel und Ängste festgelegt werden, sondern auf den lebendigen Gott setzen dürfen. Die Grabestraktionen führen an den tiefsten Punkt der Karriere Jesu, um gerade an diesem Endpunkt einer Biographie, von dem aus kein Weg mehr zurückführt, den Umschwung vom Tod zum Leben zu markieren.

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“, werden nach Lukas (24,5) die Osterfrauen gefragt. Das Christentum ist kein Totenkult, das Grab ist nicht die Endstation. Es ist ein Ruheort, kein Totenhaus, das keinen wieder freigibt. Wer zum Grabe Jesu pilgert, darf wissen, dass sich gerade dort der Himmel öffnet und dass sich deshalb gerade dort erschließt, worauf es ankommt in der Menschenwelt, im Leben vor dem Tod. In der Weihnachtszeit wird Jes 11 gelesen, die Vision des Paradieses auf Erden, symbolisiert durch ein Kind, dem die Schlange nichts anhaben kann, und zurückgeführt auf den Messias, den „Spross“ aus der „Wurzel Jesse“. In der griechischen Übersetzung, der Septuaginta, heißt es wörtlich: „An jenem Tage wird die Wurzel Jesse da sein, und der aufersteht, wird über die Völker herrschen, die auf ihn harren“ (11,10); und die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, geht noch einen Schritt weiter auf Ostern zu, wenn sie fortsetzt: „und herrlich wird sein Grab sein“. Die Übersetzungen sind Stationen auf dem Weg des Verstehens. Sie führen zurück an den Ursprung der Hoffnung Israels und hinaus in die Weite des Christusglaubens.

5. Das Heilige Grab

Lässt sich die Glaubenseinsicht des Neuen Testaments nachvollziehen? In einer ganzen Reihe von Kirchen gibt es ein „Heiliges Grab“.¹⁰ Es ist erbaut nach dem Vorbild der Grabeskirche in Jerusalem – oder nach der Vorstellung, die man sich von ihr gemacht hat.¹¹ So oder so ist ein „Heiliges Grab“ ein Denkmal des Osterglaubens, in Stein gehauen und mit Händen zu greifen. Wäre nicht die Zeit für neue Wallfahrten mit der Bibel zum Heiligen Grab – nicht nur nach Jerusalem¹², sondern auch nach Magdeburg und Gernrode, nach Fulda und Görnitz? Die Menschen haben heute wieder einen Sinn dafür, und ab und an geschieht es schon.

Aber man braucht nicht immer auf Wanderschaft zu gehen. Jede Kirche hat einen Tabernakel. Er erinnert an die Stiftshütte, Israels Wüstenheiligtum mit dem Allerheiligsten (Ex 25,8. 26,36). Er hat aber auch einen – heute meist verborgenen – Bezug zum Heiligen Grab.¹³ In manchen Gemeinden gab und gibt es den Brauch, vom Karfreitag bis zur Osternacht die eucharistischen Hostien in einem Heiligen Grab aufzubewahren, früher meist im Corpus des Gekreuzigten, später in der verhüllten Monstranz. Dann dient das Grab als Tabernakel. Aber die Verbindung reicht über das österliche Triduum hinaus. Wenn man die eucharistische Theologie des Neuen Testaments ernst nimmt, ist das Pascha-Mysterium nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Zugespitzt: Der Tabernakel, in dem übers Jahr die Hostien aufbewahrt werden, ist der Platzhalter des Heiligen Grabes, nicht umgekehrt.

Gar nicht selten ist das ins Bild gesetzt. Die Sakramentsschreine auf dem Altar, die Vorläufer der römischen Altartabernakel, variierten gerne die traditionelle Turmform des Grabes in Jerusalem, die ihrerseits als Ciborium gestaltet ist. Die Sakramentshäuschen, die besonders in Deutschland beliebt waren, sind meist nach demselben Muster gebildet. Oft sind ein oder zwei Engel in der Nähe des Tabernakels abgebildet: Erinnerung an die

Boten Gottes im leeren Grab am Ostermorgen. In St. Sebaldus zu Nürnberg ist im 15. Jh. das volle Bildprogramm entwickelt.¹⁴ Der Tabernakel steht über dem Heiligen Grab, auf dem der Leichnam Jesu aufgebahrt ist; Engelfiguren deuten in das Geheimnis des Glaubens und verbinden die Kirche auf Erden mit der Kirche des Himmels; eine Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit mit dem Gekreuzigten krönt das Bild. Die Botschaft ist klar: Wie das Grab drei Tage den Leib des Herrn aufbewahrt hat, um ihn dann freizugeben für die Auferstehung, so werden die Hostien nach der Eucharistiefeier im geschlossenen Tabernakel aufbewahrt – der wieder geöffnet wird, um sie; z.B. für die Krankenkommunion, herauszuholen.

Am Gründonnerstag wird das Allerheiligste an einen anderen Ort übertragen. Der Tabernakel steht offen – wie das Grab schon bereit ist, den Leib des Herrn aufzunehmen. Sollte dann aber nicht das Allerheiligste am Karfreitag wieder, nachdem die Leidensgeschichte verkündet worden ist, in den Tabernakel überführt und dieser geschlossen werden? Würde die Verehrung des Kreuzes nicht verdichtet, wenn sie nahe beim Tabernakel geschähe? Wäre es nicht ein sprechendes Glaubenszeichen, den Tabernakel erst wieder in der Liturgie der Osternacht zu öffnen?

Das Grab Jesu gehört zu Leidensgeschichte und zum Osterevangelium. Es lässt an beides denken: dass Jesus der leidende Gottesknecht ist, der sein Leben für uns hingegeben hat, und dass dieser Gottesknecht der Sohn Gottes ist, in dessen Auferstehung unser aller Hoffnung begründet liegt. Das Grab ist ein Anstoß, den wir brauchen, um glauben zu können, und ein Geheimnis, das wir glauben, um leben zu können.

Anmerkungen:

¹ Vgl. Ulrich Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments I/2*, Neukirchen-Vluyn 2002, 108–123.

² Vgl. Jürgen Zangenberg: *Zwischen Welt und Unterwelt. Bestattungssitten und Gräber in Palästina zurzeit Jesu*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 27 (2003) 40–46.

³ Vgl. Martin Karrer: *Jesus Christus im Neuen Testament (NTD.E 11)*. Göttingen 1998, 106–132.

⁴ Dahin tendiert Anton Vögtle: *Biblischer Osterglaube. Hintergründe, Deutungen, Herausforderung*. Eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Hoppe. Mit einem Beitrag von Eduard Lohse. Neukirchen-Vluyn 1999, 42–51.

⁵ Selbst die liberalen evangelischen Exegeten Gerd Theißen und Annette Merz sehen „ein kleines Plus für die Möglichkeit, dass die Überlieferung vom leeren Grab einen historischen Kern hat“ (*Der historische Jesus*. Göttingen 1996, 439).

⁶ Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie II*. Göttingen 1991, 399–404.

⁷ Vgl. Hans von Campenhausen: *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*. Heidelberg ³1966 (1952).

⁸ So polemisiert schon, Maria Magdalena im Blick, Ende des 2. Jh., der Intellektuelle Kelsos (vgl. Origenes, *contra Celsum* 2,55f. Text bei: Michael Fiedrowicz: *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*. Darmstadt 2004, 506).

⁹ So äußert sich im 3. Jh. der Philosoph Porphyrios (*contra Christianos* frg. 64; Text bei Fiedrowicz, aaO. 509).

¹⁰ Justin E. A. Kroesen: *The Sepulcrum Domini through the Ages. Its Form and Function*. Leuven 2000.

¹¹ Vgl. Klaus Bieberstein: *Die Grabeskirche im Wandel der Zeiten*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1 (1996) 35–43. Vor kurzem hat es zum Thema in Aachen an der RWTH eine Ausstellung gegeben. Der Katalog: Jan Pieper: *Jerusalemkirchen. Mittelalterliche Kleinarchitekturen nach dem Modell des Heiligen Grabes (Wissenschaftliche Schriften der Fakultät für Architektur der RWTH Aachen)*. Aachen 2003.

¹² Vgl. Max Küchler: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 16 (1999) 39–43.

¹³ Vgl. Justin E. A. Kroesen: *Heiliges Grab und Tabernakel. Ihr Zusammenhang im mittelalterlichen Kirchenraum*, in: *Das Münster* 53 (2000) 290–300.

¹⁴ Vgl. O. Nussbaum: *Der Aufbewahrungsort der Eucharistie*. Bonn 1979, Abb. 29: *Eucharistischer Wandschrank, St. Sebald, Nürnberg, um 1410/30*. – Hinweis von Ulrich Heinen, Wuppertal.

Im Scheitern hoffen lernen¹

„Mit 17 hat man noch Träume...“ – so heißt es in einem Schlager aus meiner Jugendzeit. Zu Recht hat man mit 17 noch Träume: da liegt ja alles noch vor mir! Wenn man jung ist, dann sieht es so aus, als ginge es immer geradeaus, vorwärts und aufwärts. Das Leben als Erfolgsstory! Und die tagtägliche Werbung suggeriert uns ja auch, als sei das normal: als blieben wir immer jung, schön und erfolgreich. Als sei das die Norm, an der ich mein Leben messen müsse.

Im Laufe der Zeit merken wir jedoch: das Leben sieht anders aus. Wir machen Gegen-Erfahrungen: Lebensentwürfe zerbrechen.

Da gibt es zum Beispiel den Sturz in die Arbeitslosigkeit. „Freigesetzt“ heißt das heutzutage und fühlt sich doch ganz anders an: „Ich bin überflüssig, ich werde nicht mehr gebraucht!“

Lebensentwürfe zerbrechen aufgrund plötzlich hereinbrechender Krankheit. Was bisher ging, geht nicht mehr. Manchmal wird Zukunft reduziert auf die Strecke bis zum nächsten Tag. Leben ist kaum mehr als Überleben. Und irgendwann ist der Kampf gegen den heimtückischen Krebs verloren.

Andere unter uns haben das Zerbrechen von Partnerschaften erfahren müssen. Die Vorstellung, mit der wir angetreten sind, dass wir miteinander glücklich sein und alt werden können, gilt nicht mehr. Das Vertrauen ist zerbrochen – das Vertrauen in den Anderen, aber vielleicht auch das Vertrauen in mich selbst: in meine eigene Liebeshwürdigkeit und Liebesfähigkeit. Zerbrochen ist das Vertrauen in das gesprochene Wort, in das Versprechen, das wir uns einmal gegeben haben. Manchmal zerbricht dabei auch das Vertrauen ins Leben überhaupt.

Eltern müssen die Erfahrung machen, dass ihre heranwachsenden Kinder auf die schiefe Bahn geraten. Und dass sie selber nichts tun können, um diese zerstörerische Entwicklung aufzuhalten. Sie fragen sich: was haben wir falsch gemacht? Sie haben das Gefühl, in ihrer Erziehung versagt zu haben.

Andere Eltern wiederum werden damit konfrontiert, dass ihre erwachsenen Söhne und Töchter den Glauben aufgeben, vielleicht auch förmlich aus der Kirche austreten. Dass sie eine andere Lebensorientierung wählen, nach ganz anderen Werten leben, als es der Überzeugung und dem Vorbild ihrer Eltern entspricht.

Das alles sind Erfahrungen des Scheiterns – oft verbunden mit dem Gefühl des Versagens, der Ohnmacht, auch der Schuld. Und in allem Scheitern steckt etwas Tragisches. Tragik meint ja das unentwirrbare Ineinander und Durcheinander von Schuld und Schicksal. Und so gibt es ein Scheitern am Anderen, aber auch an mir selber (an den überzogenen Erwartungen und Anforderungen, die ich an mich selber richte) und an den Umständen: dass ich das, was ich wollte, zur falschen Zeit, am falschen Ort, mit den falschen Mitteln versuchte.

Und letztlich scheitern wir alle am Leben – verstanden als Erfolgsstory. Denn am Ende steht immer der Tod.

Können Menschen auch an Gott scheitern? Die Bibel jedenfalls lässt diese ungeheuerliche Frage zu. Beispiele dafür sind Elia unterm Ginsterstrauch, der zu Gott sagt: „Es ist genug; ich will nicht mehr. Denn ich bin auch nicht besser als meine Väter“ (1Kön 19,4). Oder der Prophet Jeremia, der den Tag seiner Geburt verflucht (Jer 20,14), weil er sich von Gott betören ließ (20,7), der ihm „wie ein versiegender Bach geworden“ ist (Jer 15,18). Oder denken wir an Hiob, der wegen seines Elends Gott anklagt und fragt „Warum starb ich nicht gleich vom Mutterschoß weg?“ (Ijob 3,11) und ruft „Ach wollte Gott mich doch zermalmen!“ (Ijob 6,9). Und schließlich Jesus am Kreuz, der stirbt mit dem Schrei „Mein Gott, mein Gott, warum

hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Ja, es gibt wohl auch ein Scheitern an Gott, an seiner Fremdheit und Unbegreiflichkeit!

Und ist nicht Jesus überhaupt gescheitert? Jesu Botschaft wurde nicht verstanden, seine Liebe nicht erwidert, seine Taten missdeutet; er selber verleumdet, verraten, verleugnet, verhöhnt und verurteilt. Sein Tod am Kreuz musste verstanden werden als Widerlegung seiner ganzen Sendung: „Verflucht ist, wer am Holze hängt!“ (Dtn 21,23). Das Gleichnis vom Weinbergbesitzer (Mk 12,1-8) spiegelt diese Erfahrung des offenkundigen Scheiterns Jesu, das auch ein Scheitern Gottes ist.

Kann denn auch Gott scheitern? „Erfolg ist keiner der Namen Gottes“, sagt Martin Buber. Und ist nicht die Bibel über weite Strecken ein Dokument des göttlichen Misserfolgs? Das fängt schon mit der Schöpfung an; nach kurzer Zeit schon muss Gott feststellen: „Die Erde war voller Gewalttat“ (Gen 6,11), und der Mythos der Sintflut erzählt gewissermaßen die „Abwicklung“, nämlich die Zurücknahme der Schöpfung. Ist Gott also an dieser Welt gescheitert? Ist das „Experiment Mensch“ gescheitert?

Die Geschichte Israels liest sich weitgehend als eine Geschichte vergeblicher Liebesmüh: als eine Geschichte des Abfalls, des Bundesbruchs, der Gottesvergessenheit. Und auf dieser Linie liegt auch das Geschick Jesu.

Gott scheitert am Menschen. Und dennoch gibt er (uns) nicht auf! Gottes Liebe startet immer neue Versuche, macht immer wieder neue Anfänge: mit Noah, mit Abraham, mit Israel, mit Juda... Gott lässt nicht locker; Gott lässt den Menschen nicht los. Jesus ist *das* Symbol des Anfangs: eines nicht aus unseren Verhältnissen entwickelten, sondern wirklich unableitbaren göttlichen Neuanfangs! Weil er nicht aus unserem Holz geschnitzt ist, nicht „Fleisch“, sondern „Geist“, oder – wie wir im Großen Glaubensbekenntnis sprechen – „Gott von Gott, Licht vom Licht“.

Was bedeutet das für Karfreitag, für *unseren* „Karfreitag“, für unser Scheitern? Es bedeutet, dass wir auch noch im Scheitern hof-

fen dürfen. Dass wir (wo sonst?) am Karfreitag hoffen lernen. Denn auch auf den schlimmsten Karfreitag fällt ein Licht von Ostern. Wir können den Karfreitag überhaupt nur deshalb begehen, weil wir Ostern feiern: das Fest des neuen Anfangs, das den Karfreitag aufhebt, ihn zugleich bestätigt und überwindet.

Die Auferstehung Jesu bedeutet, dass sein und unser Scheitern in Gottes Augen nicht vergeblich sind. Dass Gott selbst sich mit unserem Scheitern solidarisiert. Dass wir unser eigenes Scheitern annehmen dürfen, weil Gott uns Gescheiterte annimmt. Dass es für uns eine Zukunft gibt auch da, wo wir am Ende sind.

„Du Gott der Anfänge, lass uns im Scheitern hoffen lernen!“

Anmerkung:

- ¹ Predigt am Karfreitag, 9. April 2004 in St. Marien - Bergedorf

Hans-Ulrich Wiese

„Aus der Umarmung kam es“

Auferstehung bei Patrick Roth

1. Sehen lernen

Patrick Roth schreibt spannende *Bibelkrisis* mit völlig neuen Geschichten. Als wir ihm im letzten Jahr in unserer Kirche St. Agnes lauschten, ging es uns wie beim Lesen seiner Geschichten: Er zog uns völlig in seinen Bann. Einem Literaturkritiker wurde es zwar zu fromm, aber die meisten merken: In seinen Träumen, Visionen, Filmgeschichten geht es um unsere Sache, die verwirrende Begegnung mit dem Tod und die Hoffnung auf einen *Überschreiter*. Ich habe selten jemand gefunden, für den Auferstehung eine solch zentrale Sache ist, die sein ganzes Denken prägt und herausfordert.

Das Ziel seines Schreibens und das Ziel unseres Glaubens haben eine gemeinsame Ausrichtung: die auferweckende Begegnung mit dem Schattenreich des Todes. Er beschreibt die Auferstehung als Imaginationsreise in das eigene Unbewusste und Methode der Selbstbegegnung und Stofffindung. Dabei betont er den Seh-Charakter der Auferstehung. Auferstehung ist ein Schauen, Erkennen, Wiedererkennen, Erschrecken – ein optischer Prozess. Dabei werden Trennungen und Teilungen übersprungen und eine ursprüngliche Einheit gesucht.

2. Licht nah – wegen der Finsternis

Im dritten Buch der Trilogie – *Corpus Christi* – beschreibt Roth eine Frau, Tirza, die sich mit dem toten Christus in dessen Grab

hat einschließen lassen. Sie schildert, wie es ihr dort ergangen ist:

„Und dann – Ich sag es noch, ich sah es noch –, dann kam ein Licht. Aus der Umarmung kam es. War Licht des Lichts aus uns, die wir gesehen hatten. Aus uns kam es. War Licht dem Licht des Lichts. Zerbrach die Mauern und die Tore dieser Stadt, zerbrach, was Mauern, Tore, Straßen uns bedeuten, und tilgte ihre Zeichen. Und eingesammelt in den Armen, schuf er uns neu, aus seiner Seite. Ich sah ihn an, ich sah den Anfang noch. Ich sah ihn an.

Denn er stand vor mir. Der Auferstandene. Und ich erwachte.“¹

Diese Geschichte ist wie eine neue Ostergeschichte erzählt. Sie lebt vom Gegensatz von Licht und Dunkel. „Licht nah – wegen der Finsternis“ (Hiob 17,12) – diese bleibende Spannung ist ein wesentliches Element jeder Ostergeschichte.

3. Dissolve und Epiphanie

Dem verwirrenden Durcheinander von Dunkel und Licht, Angst und Erlösung, Tod und Auferstehung nähert sich Roth mit der Technik des „Dissolve“, die er aus der Filmwelt übernimmt. Wie im Film ein Bild von einem anderen langsam überblendet wird, so dass einen kurzen Augenblick lang beide filmischen Ebenen anwesend sind, versucht er alltägliche Erfahrungen zu schildern, in denen eine neue Tiefenschicht aufscheint. „Denn der Dissolve erzählt vom graduellen Erkennen der Schicht, die unter dem offen Sichtlichen, dem „Alltag“, immer schon träumte, im Dunkeln lebte, im Schatten, und nun zu Tage kommt, harte neue Wirklichkeit zu werden.“² Indem er Einfluss auf den Zeitstrom nimmt, gelingt es ihm, die Aufmerksamkeit zu schärfen und einen Tiefenblick zu wecken, der offen ist gegenüber dem Fremden.³

Er verwendet eine „revelatorische Ästhetik“ (Zwick). Im Transparentwerden des Alltags ist eine „Epiphanie“ möglich: „Das ist

das Wesen der Epiphanie: dass das Andere zu mir kommt, mit mir lebt, den Sehenden verwandelt. Und wie wird verwandelt? Indem ich erkenne, gleichwie ich erkannt bin.“⁴ Die Gegensätze werden vereint – das ist das entscheidende Thema bei Patrick Roth.

Er schildert diese mystische Einsicht, die er einerseits schon im Thomasevangelium und dann bei C. G. Jung vorfindet, durch ein Erlebnis auf einem Parkplatz. Dort ist ihm im *„Stillstand der äußeren Bewegung*, der dafür mit einer um so heftigeren inneren Bewegung zusammenfällt, ein maximaler *Tiefenblick*“⁵ möglich.

*„Und während ich gehe, sehe ich hinab, sehe die Risse im Teer, denke noch: Sicher wird das Wichtige, das ich hier finden soll, in irgendeinem Ereignis liegen, das hier stattgefunden hat, vielleicht ein Gespräch mit einem Freund, einer Freundin, ein sinnloser Streit vielleicht, eine Verletzung, die nie vergeben wurde Aber ich erinnere nichts, das Persönliche weicht, es ist nichts zu fassen, nichts zu sehen. Wenn ich überhaupt etwas sehe, dann sind es die öden „cracks“, die Risse, Wetter- und Erdbebennisse des Parkplatzteers, über die ich dahingehe; mit jedem Schritt aber auch die Zeit, die letzte Zeit, die ich da abgehe. Ich denke: Nein, zu schnell, du gehst ja zu schnell, das ist ja gleich zu Ende. Ich sehe die Risse im grauschwarzen Teer: sehe kleinste, herbeigewehte Bruchteile verfärbter Blätter und Gräser, die sich in ihnen wie zwischen engsten Ufern abgelagert haben – und jetzt, in diesem Augenblick, wird alles Unbeachtete wichtig. Und da halte ich. Warte. Und stelle fest, daß die einzige Geschwindigkeit, die mir in diesem Moment akzeptabel erscheint, das Stillstehen ist. Das Stillstehen. Hier im Stillstand rennt alles auf mich ein, all das Unbeachtete, Geringste, ist zum ersten Mal wirklich zu sehen.“*⁶

Der Tod ist wie ein Stillstand und eine tiefe Stille. Erst wer sie am Karsamstag aushält, kann die beginnende Begegnung mit dem Auferstandenen erahnen.

4. Hinabstieg ins Totenreich

Mit seinem Motiv, alles vom Ende und vom Tod her zu sehen, ist hier auch der Orpheus-Mythos erreicht, der sich wie kein zweites Thema durch das Werk von Patrick Roth zieht. Roth deutet den Abstieg in das Reich der Schatten einerseits als filmisches Mittel des Dissolve, um die untenliegenden Erfahrungsschichten ans Tageslicht zu bringen, aber auch als Methode des „Dichters auf der Suche nach seinem ‚Toten‘, personifiziert in Eurydike, seiner Anima.“⁷ Er will diese abgesunkenen inneren Schichten schreibend wieder ins Tageslicht heben und beim Lesenden ähnliche Begegnungen auslösen. Er weiß aber auch um die Gefahr dieser „Orpheussekunde“, sich wieder umzublicken, d. h. im Unbewussten wieder zu versinken und so die harte Wirklichkeit nicht zu verändern.

*„Der wiederzubelebende Schatten, das ‚Tote‘, das mir da unten vergraben liegt, wird mich, wenn ich darauf stoße, zunächst abweisen, verletzen, berauben oder schwächen, sobald ich es berühre. Und wenn ich länger daran rühre, es bis auf den Grund hin erforsche – ... – wird es mich möglicherweise zerschlagen. Aber gerade aus dieser Verletzung, dieser Niederlage wird, wenn ich am Gefundenen dennoch festhalte, die Kraft zum Aufstieg kommen.“*⁸

5. Die Magdalenen- und Thomassekunde

Als Gegenbild zur Bedrohung des Verlustes sieht er die „Magdalensesekunde“, die er in seiner Erzählung *Mulholland Drive: Magdalena am Grab* beschreibt. Er schreibt dort, wie er vor einigen Jahren die Begegnung Maria Magdalenas mit Jesus am Grab filmisch nachgestellt hatte. Dabei war ihm plötzlich aufgefallen, dass die biblische Erzählung zwar davon spricht, dass Magdalena sich zu Jesus hin umdreht, aber dass er dann vorher an ihr vorbeigegangen sein musste und also, als er sie mit *Maria* ansprach, sich auch umgewandt haben musste. Sie standen nicht

Rücken an Rücken, d.h. Gott und Mensch hätten sich voneinander abgewandt, sondern beide drehten sich um, um sich zu erkennen.

„Die Magdalenensekunde: das ist die Sekunde der Wiedererkennung: Mensch und Gott werden einander wieder bewußt. Rettend bewußt, einander taufend bewußt: aus dem Wasser des Unbewußten, Toten: ziehen sich beide, einer den andern – einer neu, neu-geboren, im anderen.“⁹

Auferstehung beginnt in der Begegnung mit den Toten und dem Toten in mir. Erst durch das beiderseitige Umwenden geschieht wirkliche Begegnung, die lebensrettend ist. Durch das gegenseitige Erkennen sind beide im andern und werden dadurch gewandelt. „Einer ist jetzt im Auge des anderen.“¹⁰

In der „Thomassekunde“ geschieht eine ähnliche Form der Begegnung: Suchender und Gefundener sind im Berühren eins. Dies geschieht im Schreibenden und im Lesenden, auch im Glaubenden, wenn sie das Tote in sich wiederentdecken und in ihr Bewusstsein holen. „Schreiben ist Totensuche. ... Schreiben ist Totenerweckung“.¹¹

5. Auferstehung als Umarmung

Auferstehung wird bei Roth als Geschehen gedeutet, das den Betrachtenden oder Begegnenden ebenso auferweckt. Im Auferstehungsgeschehen sind Christus und der Glaubende gemeinsam aufgehoben in der neuen Realität einer lebensschaffenden Versöhnung und Überwindung aller Gegensätze. „Auferstehung ist ihrem Wesen nach „Umarmung“, versöhnende Begegnung. Wer die eigene Tiefe versöhnt zu berühren vermag, begegnet dem Auferstandenen.“¹² Wenn Roth immer wieder von der Überwindung der Teilung spricht, der Überwindung der Zweiheit als Ergebnis eines aktiven Tuns, dann ist das gewissermaßen „gründonnerstäglich“¹³: „Das ist heute.“ – wie es im Hochgebet dieses Tages heißt. Auferstehung geschieht „hier“¹⁴, heute, in der Umarmung. Tirza fordert es:

„Daß du ihn siehst, den Himmel. Und nicht mehr sagst: er ist nicht sichtbar, ist hinterm Tod verschlossen. Denn nicht hier oder da ist der Auferstandene, das ist: die Umarmung. Denn er hat die Getrennten umarmt. Nicht gestern war er oder wird morgen sein. Denn wie er Licht und Dunkelheit umarmte zum neuen Tag, so Gestern und Morgen. Sondern jetzt und in dir ist er.“¹⁵

Im Werk von Patrick Roth gibt es eine skeptische Position gegenüber der Schriftlichkeit der Offenbarung, vor allem in *Riverside*¹⁶. Der zweifelnde Diastasimos ist da radikal: „Ausreden sinds, seht ihr denn nicht? Ausreden! Vor der Tat und den Taten, vor dem Erleben des Glaubens, das euch im Schreiben und Aufnotieren verloren geht und an das ihr mit euren Buchstaben werdet niemand erinnern, in keiner Zeit.“¹⁷ Und er fordert das Machen, das Tun des Glaubens als Versöhnung mit dem Fremden. „Beten? Ist das alles, was ihr könnt? Hat man euch mehr nicht gelehrt? Warum handelt ihr nicht? Handelt doch, aber mit Macht!“

In seinem Buch *Johnny Shines oder Die Wiederkehr der Toten* setzt Roth dies gewissermaßen als Handlungsprogramm um, wenn er die Hauptfigur, Johnny Shines, durch die Gegend fahren lässt, um buchstäblich Tote aufzuerwecken. Immer wieder geht dieser zu einer Trauergesellschaft hin, bricht den Sarg auf und befiehlt dem Toten aufzustehen. Auch wenn sein Tun vergeblich ist und turbulente Szenen auslöst: Er erinnert an eine andere Wirklichkeit.

„In den Herzen der Zuschauer aber aufersteht die Tote immer, auch wenn sie spielt. Der Wiedererwecker tut wahr, selbst wenn er ‚betrügt‘, denn es geht um eine heilige Wirklichkeit, die er sieht und die er davor retten will, in Vergessenheit zu geraten. Alles gerät aber in Vergessenheit, wenn du am Ende vergißt. Und den Leuten nichts gibst, was dein Auftritt verspricht. Denn sie erinnern vom Ende her. Immer. Ohne den Auferstandenen: hast du nichts, was zu erinnern wäre.“¹⁸

6. Der Überschreiter

In seinem letzten Buch „Starlite Terrace“ umkreist er in vier Geschichten, die ihm die Bewohner eines Apartmenthauses erzählt haben, die ängstigsten Erfahrungen von Krebs, Verlust der Tochter, traumatischem Scheitern im Leben, einer neuen Sintflut und der Wiederbegegnung mit den Toten. In der ersten Geschichte *Der Mann an Noahs Fenster* schreit der sterbende Rex – und meint sich dabei sicher nicht nur selbst:

„THE KING IS DEAD ...THE KING IS DEAD ...‘ Immer wieder. Nur das. ‚Der König ist tot.‘ Er dehnte die Worte ganz lang, als träume er. Aber er schrie sie mit aufgerissenen Augen. Weil es wirklich so ist, wußte ich da plötzlich. Sein Traum Wirklichkeit ist. Als stünden wir alle darin. In seinem Traum. In diesem Untergang. Mitbegraben. Als sollten wir das alle endlich begreifen: ‚THE KING IS DEAD...‘“¹⁹

Der Erzähler versteht diese Todesahnung als Voraussage des eigenen Todes, aber er erlebt sie auch als assoziative Verbindung mit dem Tod eines ganz anderen, dem *König der Juden*: „Mir war, als hätte ich Rex – in seiner Hilflosigkeit, seiner sinnlosen Flucht vor dem Tod, seiner Suche nach Händen – hier als mein Eigenstes erkannt. Das mir nicht gehörte. Vielmehr ich gehörte ihm, war ihm ausgeliefert, ohne es zu wissen. Denn ich lebte ihn ja, täglich, in seiner Flucht, seiner Einsamkeit, seiner verlogenen-verlorenen Suche. Nein umgekehrt, er lebte mich. Er war mein dunkler Grund. „Rex Judaeorum“. Lächerlich unverstanden, gänzlich unbewußt. Mein dunkler Gott, der mich dunkel gelebt hatte. Nun aber zerrissen war. Untergegangen war. Dem neuen Platz zu machen. So war es angekündigt. So, durch den Überschreiter, den gefangenen Befreier geschehen.“²⁰

Überschreiter ist hier Beschreibung eines Sterbenden, aber auch appellative Erinnerung an das Schicksal Jesu, seinen Tod und seine Not. Und es ist auch eine wunderbare Neuübersetzung von *Pascha* und *transitus domini*.

Auferstehung ist bei Patrick Roth keine ferne historische Größe, sondern geschichtliche und persönliche Nähe, sie ist die erhoffte neue Begegnung in einer tödlichen Krise. Sie beginnt bei ihm im Prozess des Erinnerns und Schreibens, in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten und in der Umarmung des Fremden. Auferstehung ist ein Begegnungsgeschehen – wir sind „im Auge des Anderen“.

Anmerkungen:

- ¹ Patrick Roth: *Corpus Christi*. Frankfurt 1996, 157. *Corpus Christi* ist „die ungeheuerste Auferstehungsgeschichte, die jemals in deutscher Sprache geschrieben wurde“, so Paul Konrad Kurz: Die Auferstehung als Psychodrama. Patrick Roths Erzählung „Corpus Christi“, in: StZ 214 (1999) 497–500, 500. Die drei Christusnovellen sind nun zusammengefasst in: Patrick Roth: *Resurrection. Die Christus-Trilogie*, Frankfurt 2003.
- ² Patrick Roth: *Ins Tal der Schatten*. Frankfurter Poetikvorlesungen, Frankfurt 2002, 51.
- ³ Vgl. dazu Reinhold Zwick: „Alles beginnt im Dunkeln“. Das Kino und Patrick Roths revelatorische Ästhetik, in: Erich Garhammer / Udo Zelinka (Hg.): „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. Biblische Spuren in der modernen Literatur. Paderborn 2003, 161–171 (hier 165ff.).
- ⁴ *Ins Tal der Schatten*, 53.
- ⁵ AaO., 171.
- ⁶ *Ins Tal der Schatten*, 75f. Ausgelöst ist diese Schilderung von den Exerzitien von Ignatius von Loyola, der mit seinem Motto „Gott finden in allen Dingen“ ähnliches gedacht hat. An dieser Stelle ist die zusätzliche Pointe, dass Ignatius eingeladen hatte, alles vom Ende, vom Tod her zu bedenken. Roth wendet das auf das Schreiben seiner Geschichten an.
- ⁷ *Ins Tal der Schatten*, 50.
- ⁸ AaO., 71f. Anselm Grün hat unter Berufung auf Karl Rahner den Karsamstag ähnlich gedeutet. „Am Karsamstag geht es darum, dass wir mit Christus in den eigenen Schatten steigen, und das, was Gott uns an Möglichkeiten geschenkt hat, aus unserem Schatten wieder aufsteigen und lebendig werden lassen.“ Anselm Grün / Michael Reepen: *Heilendes Kirchenjahr. Das Kirchenjahr als Psychodrama*. Münsterschwarzbach 1985, 55.
- ⁹ *Ins Tal der Schatten*, 111.
- ¹⁰ Ebd.

- ¹¹ AaO., 14.
- ¹² Knut Backhaus: „Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel“. Ein Neutestamentler liest Patrick Roth, in: Garhammer / Zelinka (Hg.): „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“, 121–142, 141.
- ¹³ AaO., 127.
- ¹⁴ AaO., 142: Das Wort *Hier* „birgt alles, was die Rede vom Auferstandenen im Neuen Testament zu sagen sucht: vier Buchstaben, die die urchristliche Christologie exakt auf den Punkt bringen.“
- ¹⁵ Corpus Christi, 158f.
- ¹⁶ Vgl. Herwig Gottwald: Mythos und Mystisches in der Gegenwartsliteratur. Stuttgart 1996, 175f.
- ¹⁷ Patrick Roth: Riverside. Christusnovelle. Frankfurt 1991, 87.
- ¹⁸ Patrick Roth: Johnny Shines oder die Wiedererweckung der Toten. Frankfurt 1993, 96.
- ¹⁹ Patrick Roth: Starlite Terrace. Frankfurt 2004, 44.
- ²⁰ AaO., 49f.

Dieter Emeis

Das Christentum im Dialog der Kulturen

In unserer Zeit der Globalisierung stellt sich die Frage nach den Religionen als Brücke zwischen den Kulturen. Im Blick auf das Christentum wird dabei oft von einer engen Verbindung von Christentum und westlicher Kultur ausgegangen. Dies wird darauf zurückzuführen sein, dass das Christentum sich vor allem im sog. Abendland entfaltete und sich von dorthier weltweit ausbreitete. Für den Beitrag der Christen im Dialog der Kulturen ist es wichtig, die Verbindung von Christentum und westlicher Kultur zu relativieren und einem kulturellen Pluralismus im Christentum entschieden Raum zu geben.

I. Zur Situation der Beziehung zwischen Christentum und westlicher Kultur

1. Der christliche Glaube an Gott ist nicht an eine Kultur gebunden, muss sich aber der jeweiligen Kultur der Menschen verbinden (inkulturieren).

Der ursprüngliche Kontext des Christentums ist nicht der Raum, der heute mit dem Wort „westliche Kultur“ verbunden wird. Das Christentum wurzelt in der Geschichte Gottes mit dem jüdischen Volk. Die Anfänge der christlichen Kirche werden von vielen Theologen im sog. Pfingstwunder der Apostelgeschichte gesehen. Dieses Wunder besteht darin, dass Juden und Sympathisanten des jüdischen Gottesglaubens aus vielen Ländern der damaligen Welt in Jerusalem der Erfahrung machten, sich über ihre sprachlichen und damit kulturellen Grenzen hinweg

zu verstehen. Bei der Aufzählung der Sprachen und damit der Kulturen geht es fast ausschließlich um den Raum des Orients. Erst am Ende werden auch Pilger aus Rom, also aus dem Westen genannt. Zwei Beobachtungen sind in diesem Ursprung von fundamentaler Bedeutung. Da ist zum einen die im Ort Jerusalem angezeigte Verwurzelung des Christentums in der Tradition der jüdischen Glaubensgeschichte. Zu dieser Verwurzelung steht die sich entwickelnde Kirche vor allem dadurch, dass sie an den Heiligen Schriften der Juden als der mit den Juden geteilten Tradition festhält. Zugleich wird bereits hier am Anfang die Begrenzung auf einen kulturellen Raum überwunden. Die Botschaft des Evangeliums soll allen Menschen ausgerichtet werden, und dazu ist es erforderlich, dass sich die Zeugen auf die unterschiedlichen Kulturen einlassen. Es entstehen unterschiedliche „Christentümer“ an unterschiedlichen kulturellen Zentren. Die orientalischen Kirchen – etwa der armenischen, syrischen, koptischen palästinensischen Christen – sind heute wenig im Blick der Öffentlichkeit. Vertrauter ist die enge Verbindung von christlicher Botschaft und griechischer Sprache und griechischem Denken – uns durch das große Schisma zwischen Rom und Konstantinopel allerdings ferngerückt. In der Vordergrund trat wegen seiner damaligen Vorrangstellung die Verwurzelung des Christentums im Zentrum des römischen Reiches, in Rom, und die davon ausgehende Evangelisierung des westlichen Europas.

2. *Die westliche Kultur hat eine ihrer Wurzeln im Christentum, kann damit aber nicht unkritisch als „christlich“ benannt werden.*

Die westliche Kultur hat mehrere Wurzeln. Zu nennen ist hier etwa die griechische Antike mit ihrer Philosophie und Kunst oder das lateinische Erbe mit seinem Rechtsdenken und seiner Sprache. Zum Teil in Verbindung mit diesen Wurzeln breitete sich das Christentum aus dem Mittelmeerraum hinaus in den Westen und Norden aus. In diesem

Christentum hat die westliche Kultur eine ihrer Wurzeln. Dabei ist dieses Christentum als konkrete kirchliche Ausformung christlichen Glaubens und Lebens nicht einfach gleichzusetzen mit christlicher Religion. Zum einen wurde der Lebensentwurf der christlichen Botschaft selektiv aufgenommen. Was dem eigenen kulturellen Herkommen sehr fremd war, konnte nicht oder nur begrenzt wirksam werden. Karl der Große, der entscheidend zum Entstehen der westlichen Kirche beitrug, hatte z. B. keine Beziehung zur Gewaltlosigkeit des Evangeliums. Hinzu kommt, dass bei dieser Christianisierung ganze Bevölkerungen in die Kirche einbezogen wurden, ohne dass sie vorher mit dem Evangelium vertraut wurden und in Freiheit dessen Lebensentwurf übernehmen konnten. Es kam zwar zu einer Nachevangelisierung nach den vielen Taufen; aber diese führte nur bei geistlichen Minderheiten zu einer geklärten christlichen Identität. An diesen Minderheiten, die vor allem in den Klöstern bzw. in den Orden lebten, konnten allerdings sehr viele auf eine gestufte Weise teilhaben, so dass es zu einer breiten Wirkungsgeschichte des Evangeliums kam. Die so entstehende Kultur war keine einfachhin christliche, wohl aber eine christlich mitgeprägte, von manchen auch „christentümlich“ genannte Kultur.

3. *Das Christentum beeinflusste die westliche Kultur bis zum Ende des Mittelalters durch die Integration von Religion und Kultur. Mit dem Beginn der Neuzeit wird diese Integration aufgelöst und es kommt zu kulturellen Autonomien.*

Traditionale Gesellschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass die Menschen in ihnen in einer Welt leben, in der die verschiedenen Lebensvollzüge ineinander integriert sind. Kultur und Religion bilden in ihnen eine Einheit. Das schon von Kaiser Konstantin zur „Staatsreligion“ erklärte Christentum wurde – mit den eben gemachten Einschränkungen – die Religion, die mit der mittelalterlichen westlichen Kultur verbunden war. Kunst und Wissenschaft, Feste und Brauch-

tum, Politik, Wirtschaft und Handel, Arbeit und Freizeit, Geburt, Krankheit und Tod – alles dies war religiös, und d. h. christlich mitgeprägt. Mit dem Beginn der Neuzeit nehmen immer mehr kulturelle Bereiche ihre Autonomie für sich in Anspruch. So kommt es zu einer wachsenden Desintegration von Religion und Kultur. Klassisch und exemplarisch ist für diese Entwicklung, dass sich die neuzeitlichen Naturwissenschaften von normativen biblischen Vorgaben lösen und – zum Beispiel durch Galilei – ein eigenes Weltbild entwerfen. Erst in der Folgezeit wurde geklärt, dass der Bibel gar nicht an einem naturwissenschaftlichen Weltbild gelegen ist, sondern an Aussagen über Gottes Beziehung zur Welt. Der Vorgang der Lösung von Religion und Kultur ist nicht überall gleichzeitig verlaufen und noch immer in vollem Gange. Die damit gegebenen Ungleichzeitigkeiten sind geradezu ein Merkmal der gegenwärtigen westlichen Kultur. Dabei bleibt die westliche Kultur aufgrund ihrer Geschichte nach wie vor christlich beeinflusst. Man kann sie ohne ihre christlichen Wurzeln weder verstehen noch ihre künftigen Herausforderungen erkunden. Dennoch muss bewusst gemacht werden, dass „Christentum und westliche Kultur“ nicht einfach so in einem Atemzug gesagt werden darf, als gäbe es zwischen ihnen keine Differenzen, Spannungen oder gar Konflikte.

4. *Das Christentum ist in seiner Verbindung mit der westlichen Kultur, also ohne Inkulturation in die anderen Kulturen in die sog. zweite und dritte Welt getragen worden.*

Über Jahrhunderte hin blieb das Christentum auf den Raum begrenzt, in dem es sich etwa im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung ausbreiten konnte. Als von dem Raum her, den wir im Zusammenhang dieser Überlegungen mit „westlicher Kultur“ verbinden, neue Welten entdeckt wurden, wurde in diese Welten nicht nur die westliche Kultur, sondern mit ihr auch das Christentum getragen. Hier sei nicht eigens darauf eingegangen, auf welche unchristliche Weise die neuen Welten erobert und ausgebeutet wurden.

Es muss allerdings festgehalten werden, dass ein kultureller Kolonialismus kein Empfinden für den Wert und die Würde der Kulturen hatte, denen man in den neuen Welten begegnete. Ein besonders Beispiel dafür bildet die sog. „Entdeckung Amerikas“. Die Conquistadoren entdeckten nur, was sie immer schon gesucht haben, nämlich Silber und Gold. Sie haben die Indianerreiche nie wirklich erkannt, sondern unterworfen, nach Maßgabe europäischer Entwürfe kolonisiert und eine Einheitskultur mit einer imperialen Einheitsreligion und einer nivellierenden Einheitsprache etabliert.

Die Blindheit der Eroberer teilten die mit den Kolonialherren mitreisenden Missionare zu einem großen Teil. Für sie war das Christentum, wie es in der westlichen Kultur Gestalt angenommen hatte, zum Christentum schlechthin geworden. Das Ziel der Evangeliumsverkündigung war nicht, die vorgefundenen Kulturen im Licht des Evangeliums wahrzunehmen und mit dem Licht des Evangeliums zu durchdringen, sondern – etwas übertreibend formuliert – aus den Menschen anderer Kulturen westeuropäische Christen zu machen. Hier stehen übrigens die unterschiedlichen Spielarten der in der Folgezeit national eingefärbten europäischen Christentümer einander wenig nach. Es wurden anglikanische oder deutsch-lutherische, spanisch oder französisch beeinflusste römisch-katholische Christentümer etabliert. Zeigen lässt sich dies nicht zuletzt an den Katechismen, die die Botschaft nicht in die Gedanken- und Lebenswelt ihrer Adressaten eintrugen, sondern Übersetzungen aus in Europa entstandenen Büchern waren.

Im Gefolge dieser Praxis wird von vielen Menschen in der sog. dritten Welt das Christentum als Religion des Abendlandes wahrgenommen und eingeordnet. Korrekturen, um die wohl fast alle Kirchen der christlichen Ökumene inzwischen bemüht sind, können die Eindrücke einer kolonisierenden Mission nur sehr mühsam überwinden und die kulturellen Verwundungen nur sehr langsam heilen lassen. In der römisch-katholischen Kir-

che gibt es zwar einerseits ein wachsendes Empfinden dafür, dass sich die Kirche in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich einwurzeln muss, aber gleichzeitig wird dieser Prozess behindert durch die Sorge angesichts der dadurch entstehenden christlichen Pluralität. Die Einheit in Verschiedenheit erweist sich als eine Herausforderung auf allen Ebenen religiösen und kulturellen Lebens.

5. In der gegenwärtigen westlichen Kultur ist das Christentum zwar noch die dominante Religion, aber neben ihm entstehen Räume anderer Religionen, privater Religiosität und der Religionslosigkeit.

Regional unterschiedlich sind noch viele Menschen des westlichen Kulturraums ihren Kirchen als Trägern des Christentums verbunden. Allerdings ist diese Verbundenheit sehr gestuft ausgeprägt. Eine große Mehrheit trägt nicht das kirchliche Leben; sie erwartet vielmehr von den Kirchen eine pastorale Versorgung, näherhin die rituelle Begleitung in biographisch bewegenden Situationen. Auch dort also, wo noch Mehrheiten Kirchenmitglieder sind, werden diese in ihren Überzeugungen und in ihrer Lebenspraxis nur begrenzt vom Christentum geprägt. Eine Minderheit wird sich mit zurückgehender Selbstverständlichkeit des Christlichen ihrer christlichen Berufung bewusster und will gemeinsam mit anderen Christen Kirche in dieser Kultur sein.

Es gab die Erwartung, dass mit fortschreitender Modernisierung der westlichen Kultur die religiöse Orientierung von Menschen nachlassen, es also zu einer stärkeren Säkularisierung kommen werde. Diese Erwartung wird durch die Beobachtung der letzten Jahrzehnte korrigiert. Es gibt bei einem wieder von Region zu Region unterschiedlichen, fast überall aber relativ großen Teil der Bevölkerung einen bleibenden Bedarf an religiöser Praxis. Wo dieser sich nicht an die Kirchen richtet, wird dieser Bedarf individuell und privat gestaltet und gelebt. Wir haben also in den westlichen Kulturen neben dem Christentum private Religiosität, in der unter-

schiedliche religiöse Impulse zusammengesetzt werden. Hier kann Christliches zusammenfinden mit Fernöstlichem oder mit Life-Style-Elementen.

Durch Migration kommen Angehörige anderer Religionen und Kulturen in den Raum westlicher Kultur. Auch wenn diese sich auf Dauer hier beheimaten wollen bzw. müssen, wollen viele von ihnen die mitgebrachte religiöse Identität weiterleben. So wird Religion in der westlichen Kultur zunehmend plural. Die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften leben dabei meistens eher nebeneinander als miteinander. Dieses Nebeneinander ist abgesehen von seltenen Ausnahmen eines religiösen Fanatismus weitgehend konfliktfrei. Dies hängt nicht zuletzt mit der nicht unproblematischen Privatisierung von Religion zusammen. Manchmal große Schwierigkeiten sind dort zu überwinden, wo Menschen aus unterschiedlichen Religionen und damit verbundenen Kulturen einander in Ehen und Familien sehr nahe kommen und eine gemeinsame Lebenswelt zu gestalten haben.

Zum Raum der gemeinsamen kulturellen Tradition gehören auch die Ostgebiete, die lange Zeit unter atheistischer Gewaltherrschaft standen. Viele Menschen in diesen Gebieten sind ohne jede Berührung mit irgendeiner Religion herangewachsen. Nach ihren Selbstaussagen können sie oft nichts mit dem anfangen, wofür das Wort „Religion“ steht. Ihrer Sprache fehlen religiöse Erinnerungen. Rituale, in denen eine religiöse Dimension des menschlichen Lebens vergegenwärtigt wird, sind ihnen fremd. Fachleute sprechen von einer kulturell vermittelten Religionslosigkeit oder – in einem anderen Sprachspiel – von religiös Unmusikalischen bzw. Sprachlosen.

Aufgrund dieses Befundes kann heute noch weniger als in der Vergangenheit von Christentum und westlicher Kultur als eng verbundenen Geschwistern gesprochen werden. Mit der Kultur pluralisiert sich Religion bis hin zur Religionslosigkeit. Wahrschein-

lich wird sich dieser Prozess noch fortsetzen. Jedenfalls fehlen die gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine Entwicklung, in der es zu einer neuen Integration einer Kultur mit einer Religion kommen könnte. Modernisierte Gesellschaften sind Gesellschaften mit einer nicht nur theoretischen sondern auch praktisch lebhaften und von vielen gelebten Religionsfreiheit.

II. Herausforderungen des Christentums im Plural der Religionen und Kulturen

1. Die Pluralisierung von Religion und Kultur in einer globalisierten Welt ist als Herausforderung zum Dialog aufzunehmen.

Zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils war noch nicht von „Globalisierung“ die Rede. Wohl stellte sich dieses Konzil bereits die Frage nach der Herausforderung angesichts einer Welt, die einerseits immer enger zusammenwächst und andererseits unter Zerrissenheit und mangelnder Solidarität leidet. Das Konzil fand eine Antwort mit dem Stichwort „Dialog“. Dieser Dialog ist auf unterschiedlichen Ebenen zu führen.¹

a) *Dialog zwischen den christlich-kirchlichen Inkulturationen*

Walbert Buhlmann hat schon in den siebziger Jahren des verg. Jahrhunderts gefragt, „ob im Blick auf die polyzentrische Welt und die Mündigkeit der sechs Kontinente nicht eine radikale Dezentralisierung geschehen müsste, um den Regionen mehr Verantwortung und die Möglichkeit zur Ausprägung eines arteigenen Christentums zu geben.“² In diesem Zusammenhang stellte er sogar die Prognose einer Verlagerung von der Westkirche zur Südkirche. Ähnlich spricht Johann B. Metz vom epochemachenden Übergang von der eurozentrisch-monokulturellen Kirche des europäischen Abendlandes zur multikulturellen Weltkirche, genauerhin vom „Übergang von einem abendländisch-europäischen Kirchentum, in dem die Weltkirche eigentlich nur simuliert werden konnte, zu

einem Weltkirchentum mit kulturell polyzentrischem Charakter.“³

Wo es zu unterschiedlichen christlich-kirchlichen Inkulturationen kommt und wo diese in einen Dialog untereinander eintreten, kann die Erfahrung gemacht werden, wie der Plural der Kulturen als gegenseitige Anregung und Bereicherung wirksam werden kann und wie sich erst in den unterschiedlichen Inkulturationen der Reichtum des Christlichen voll entfaltet. Die gemeinsame Verwurzelung im Christlichen kann als Brücke wirksam werden, über die die Achtung vor dem anderen kulturellen Herkommen des anderen Christen gelernt werden kann. Dies ist nicht nur Theorie, sondern in manchen Kirchen der sog. dritten Welt bereits gelebte Praxis.

b) *Dialog zwischen den Weltreligionen*

In einer Situation, in der die christlichen Kirchen in ihrer Kultur gleichsam ein Monopol auf Religion hatten, gab es kaum einen Grund, sich auf ein verstehendes Gespräch mit anderen Religionen einzulassen. Die Erfahrung der einen Welt mit einem Plural von Religionen fordert unausweichlich zum Dialog heraus. In diesen Dialog darf und muss sich das Christentum durchaus mit dem einlassen, was ihm als zu bezeugende Wahrheit gegeben ist. Die Kirchen müssen dies allerdings auch als Hörende und Lernende tun, um auf diesem dialogalen Weg auch und gerade den eigenen Glauben noch tiefer zu erkunden. Hier sei an das gute Wort erinnert: Wer nur England kennt, kennt England nicht.

In diesem Zusammenhang ist das Engagement von Hans Küng für ein erweitertes Ökumene-Verständnis zu nennen. Küng formulierte die Überzeugung, dass die Ökumene heute weniger den je „eng, verengt, eklesiozentrisch“ verstanden und vollzogen werden kann: „Ökumene darf sich nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken, sie muss die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen, wenn Ökumene – nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden – den gesamten ‚bewohnten Erd-

kreis' meint.⁴ Er wagt die Perspektive, dass die Menschheit trotz aller offenkundigen Hemmnisse und Schwierigkeiten vor dem langsamen Erwachen eines globalen ökumenischen Bewusstseins steht.

Im Dialog zwischen den Weltreligionen geht es nicht nur um die Beziehungen zwischen diesen, sondern auch und möglicherweise vor allem um den gemeinsamen Auftrag der Religionen in einer globalisierten Welt. Im Vordergrund steht dabei oft die gemeinsame Verantwortung für den Weltfrieden. Darüber hinaus soll weiter unten die Aufmerksamkeit auf mögliche weitere Felder miteinander geteilten und darin zusammenführenden Engagements gerichtet werden.

2. Die Religionen müssen sich gemeinsam gegen ihren Missbrauch in einem sog. Kampf der Kulturen wehren und ihr Potential, Menschen und Kulturen zu versöhnen, wirksam werden lassen.

Es gehört zur Schuld- und Leidensgeschichte der Religionen, insbesondere des Christentums und des Islam, dass sie sich haben in Anspruch nehmen lassen für kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Völkern. Wohl nur sehr selten waren religiöse Gründe die eigentlichen Motivationen für Kriegszüge. Primär ging es fast immer um politische und wirtschaftliche Konflikte. Religionen wurden hineingezogen, um gleichsam Gott auf die Seite der eigenen Interessen zu bekommen und den Krieg mit der Losung „Gott mit uns“ führen zu können. Es ist für mich als Christen nur schwer nachzuvollziehen, wie der Widerspruch zwischen der Botschaft des Evangeliums und der kriegerischen Praxis über Jahrhunderte hinweg fast vollständig verdeckt werden konnte.

Im Blick auf das, was faktisch geschehen ist, kann – wie es manchmal zu hören ist – der Verdacht erhoben werden, monotheistische Glaubensüberzeugungen würden wegen ihres universalistischen Anspruchs zur gewaltsamen Verdrängung konkurrierender Überzeugungen neigen. Theologisch ist gleichwohl aufzudecken, dass es dort, wo der

Glaube an den einen Gott aller für Vorherrschaftsansprüche angeführt wurde, um Missbrauch des Ein-Gott-Glaubens ging. Der Ein-Gott-Glaube, wie er im Judentum gewachsen ist und von dort in das Christentum und in den Islam übergang, darf als Glaube an den einen Gott aller Menschen und Völker niemals gegen Menschen und Völker gerichtet werden; denn es ist ja der Glaube an den einen Gott, dem an allen Menschen und Völkern liegt und der für alle Menschen und Völker einsteht. Die innere Dynamik des Ein-Gott-Glaubens ist also darauf gerichtet, Menschen und Völker zusammenzuführen und zu versöhnen. Darum hat das zweite Vaticanum der katholischen Kirche die Berufung der Kirche darin gesehen, Zeichen und Werkzeug nicht nur der Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern auch der Einheit unter den Menschen zu sein. Diese Sicht ihrer heutigen Sendung fand die katholische Kirche nicht nur in ihrer Tradition. Sie fand sie in ihrer Tradition unter den Herausforderungen der Weltsituation. Es gibt nicht nur die für alle Zeiten und Orte gültigen religiösen Orientierungen. Es gibt auch für bestimmte Orte und bestimmte Zeiten spezifische religiöse Herausforderungen.

Gerade wegen ihrer Schuldgeschichte ist von denen, die heute für ihre Religion sprechen, zu erwarten, dass sie sich eindeutig und deutlich wehren, wo man versucht, in ihrem Namen Krieg und Terror zu begründen. Über diese Abwehr hinaus sind in den jeweiligen Überzeugungen die Potentiale zu entdecken und herauszustellen, die ein gegenseitiges Verstehen der Kulturen und ihre Versöhnung fördern können. Hier geht es möglicherweise um einen Prozess, in dem die Religionen den in ihnen bisher nur begrenzt wahrgenommenen und zur Wirkung gebrachten Schatz an Ehrfurcht und Achtung vor dem anderen heben. Jede Tradition – auch die religiöse – ist ein Vorgang, bei dem im Überlieferten nicht alles die gleiche Aufmerksamkeit bekommt. Die Religionen müssen unter den Zeichen unserer Zeit ihre Überlieferungen ausforschen nach den in ihnen geschenkten Versöhnungspotentialen.

3. *In einer Welt, die global von der in der westlichen Kultur gewachsenen modernen Naturwissenschaft und Technik bestimmt wird, stehen die Religionen vor sie verbindenden Aufgaben. Hervorgehoben sei hier neben dem eben angesprochenen Dienst am Frieden: die Abwehr einer Banalisierung der Kultur in einem geheimnislosen technologischen Betrieb; die Integration ethischer Impulse in einen letzten Sinn- und Hoffnungshorizont; das Einklagen der Solidarität mit den Schwachen und Armen. Darin liegt ein Dienst an einem Frieden, der mehr ist als Abwesenheit von Krieg.*

Die globalisierte Welt meint nicht nur, dass die Menschen mit einem Plural von Religionen und Kulturen zu tun bekommen. Es meint auch, dass sich über oder um den Plural der Kulturen so etwas wie eine einheitliche Rahmenkultur bildet. Unübersehbar ist dies im Eindringen der Technik in nahezu alle Kulturen der Erde. Mit der Technik wird eine bestimmte Weise, Wirklichkeit zu erkennen und zu gestalten, transportiert. Im Englischen wird diese Weise des Erkennens „Science“ genannt. Wirklichkeit wird auf ihre Maßstruktur hin aufgenommen. Es wird nach Kausalitäten geforscht. Immer mehr Vorgänge werden mit Hilfe experimenteller Forschung erklärt. Das gilt nicht mehr nur für die modernen Naturwissenschaften. Auch in den Gesellschaftswissenschaften ist die Erhebung von Wirklichkeit in Daten und Fakten eingedrungen. Wo man Zusammenhänge erklärt hat, kann man sich dies in der Technik nutzbar machen. Die Welt wird immer mehr zum Arsenal der Mittel für die Weltgestaltung des Menschen. Hinzu kommt, dass die hergestellten Produkte ihre Märkte brauchen und weltweit finden. So erreichen Naturwissenschaft und Technik, wie sie in der westlichen Kultur gewachsen sind, alle Kulturen unserer Erde. Sie können dies deswegen, weil der Umgang mit messbaren Daten und Fakten weitgehend unabhängig von der jeweiligen Kultur möglich ist. Daten lassen sich – Computer beweisen dies alltäglich – leicht kommunizieren. Ganz anders ist es,

wenn Menschen sich in ihren Hoffnungen und Ängsten verstehen sollen.

Science und Technik sind von ihrem Erkenntnisinteresse und von ihren Methoden her religionslos. Das heißt nicht, dass die Menschen, die Science und Technik treiben, religionslos sind. Wohl kann es geschehen, dass Menschen nur noch in den Kategorien von Science und Technik denken und ihnen die Anliegen und Wege eines religiösen Umgangs mit Wirklichkeit fremd werden. Vielleicht kann es Religionen und mit ihnen verbundene Kulturen zusammenführen, gemeinsam Widerstand zu leisten gegen eine totale Überformung menschlicher Kultur durch Science und Technik. Die folgenden Hinweise haben ihre Wurzeln in christlicher Tradition, sind aber zugleich als Fragen an andere Religionen gedacht, ob diese darin verbindende Herausforderungen erkennen können.

a) Ein Denken, das nur Daten und Fakten, Planbares und Machbares gelten lässt, verliert die Beziehung zur Welt und zum Menschen als Geheimnis. Dabei ist mit „Geheimnis“ nicht an Restbestände noch nicht analysierter und erklärter Wirklichkeit gedacht, sondern an ein anderes Herangehen an Wirklichkeit. Geheimnis ist und bleibt die Welt für den Menschen, wenn er sich von ihrem Reichtum und ihrer Schönheit, von ihren Wundern und auch von ihren Leiden ergreifen und bewegen lässt. Es gibt eine Beziehung zur Welt, in der diese nicht nur festgestellt, berechnet und genutzt wird, sondern als Gabe empfangen, bestaunt, geachtet und verdankt wird. Dies gilt insbesondere in der Beziehung zum Menschen in der Welt. Man kann den Menschen analysieren, in seinen Funktionen erklären und evtl. sogar reparieren. Das ist gut so; aber es darf nicht alles werden. Geheimnis ist und wird der Mensch immer tiefer, wo man mit einem Menschen vertraut wird, ihm in Freude und Leid nahe kommt, seine Hoffnungen und Ängste teilt, ihn nicht mehr berechnend, sondern liebend anschaut. Religionen können ihre gemeinsame Aufgabe darin finden, in einer globali-

sierten Welt, die zum rein technologischen Betrieb zu entarten droht, Anwalt des Geheimnisses von Welt und Mensch zu sein und Fähigkeiten der Ehrfurcht und des Staunens zu bewahren und zu fördern. Darin liegen die Kräfte gegen eine grenzenlose Ausbeutung der Welt und gegen die Reduzierung des Menschen zu einem bloßen Faktor in wirtschaftlichen Prozessen.

b) In der einen globalisierten Welt stellt sich die Frage nach einer für alle verbindlichen Ethik, die ein Miteinander in Verschiedenheit orientieren und ermöglichen kann. Es sei hier nicht der Frage nachgegangen, wie ethische Normen ganz ohne Rückbeziehung auf eine religiöse Dimension der Wirklichkeit gewonnen und begründet werden können. Wohl sei hier gefragt, wo ethische Normen, wenn sie denn gefunden sind, ihren letztlich tragenden Sinn- und Hoffnungshorizont finden können. Es genügt nicht, sich darauf zu einigen, was gut ist und dem Leben dient. Man muss auch die Überzeugung teilen, dass der Mensch in die Verantwortung für das Gute gerufen ist. Man muss in der Hoffnung leben, dass der Dienst am Guten auch dem eigenen Leben gut tut und niemals vergeblich ist. Die moralischen Herausforderungen der globalisierten Welt sind groß. Vor ihnen wird die Frage dringend, ob die Menschheit die inneren Kräfte hat, sich ihnen zu stellen. Manche Herausforderung wird heute deutlich genug erkannt – etwa in der Verantwortung für das Klima unserer Erde. Gleichzeitig gibt es einen bedrängenden Mangel an Motivation und Energie, die Prozesse der Selbstbegrenzung konsequent einzuleiten. Die Bemühungen um eine gemeinsame ethische Praxis der Menschheit brauchen offenbar eine Kraft und eine Hoffnung, die Menschen sich nicht allein gegenseitig geben können. Hier haben die Religionen zusammenzufinden in ihren Möglichkeiten der Inspiration, wie Menschen im Dienst am Guten im Einklang mit dem guten Geheimnis des Lebens sind.

c) Es gab in der Menschheitsgeschichte entschiedene Siegerreligionen. Sie wurden

entworfen und gepflegt, um Herrschaft von Starken über Schwache zu begründen und zu sichern. Solche Religionen werden heute eher in religiös gesteigerten politischen Ideologien wirksam. Die Religionen, wie ich sie als gegenwärtig für bedeutsam und wirksam sehe, sind keine Siegerreligionen – auch wenn sie noch da und dort als solche missbraucht werden. In ihren kostbarsten Überlieferungen sind sie Anwälte derer, die in einer Gesellschaft schwach sind. Sie erinnern an das Lebensverlangen und Lebensrecht der Armen. Eine globalisierte Welt kann nur in dem Maße als menschlich ausgewiesen werden, wie sie Raum gibt für das Leben der Schwachen und Armen. Wir leben in einem skandalösen Schisma zwischen einem hoch entwickelten Wohlstand von Menschen einerseits und einem entwürdigenden und lebensfeindlichen Elend großer Teile unserer Weltbevölkerung andererseits. Wir Christen haben vor allem dort über unsere geschichtlichen und kulturellen Grenzen hinweg wieder zueinander gefunden, wo wir uns gemeinsam dem Dienst an den Armen und Schwachen gestellt haben. Diese Erfahrung sollte fruchtbar gemacht werden, indem sich Religionen gemeinsam dem Dienst an den Opfern einer globalisierten Welt stellen. In diesem Dienst können sie nicht nur entdecken, was sie selbst verbinden kann; sie können darüber hinaus in den Armen und Schwachen der anderen Kultur die ihnen nahen Schwestern und Brüder erkennen und so an kulturellen Brücken bauen. Das Leben von Mutter Theresa in Indien zeigt dies auf überzeugende Weise. Dass die zugelassene Not den Fremden und Anderen zum Nächsten macht, ist die Aussage des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter – einer Geschichte, die zuerst, aber nicht nur den Christen gilt.

Die drei skizzierten Herausforderungen der Religionen in einer globalisierten Welt mit modernisierten Gesellschaften haben auf eigene Weise mit dem Anliegen des Weltfriedens zu tun. Wo die Dimension des Geheimnisses verloren geht, droht im Umgang der Menschen mit der Welt und miteinander eine Hemmungslosigkeit, die zerstörerisch

wird. Wo die Demut des Geschöpfes fremd wird und Menschen nur noch das Machbare steigern, ohne die vorgegebene Welt auch zu hüten und zu bewahren, droht eine Maßlosigkeit, in der der andere Mensch als Konkurrent stört, weil er die eigenen Lebensansprüche begrenzt. Wo in einer Ethik diese Gefahren erkannt werden, kann dies allein noch nicht aus der Krise helfen. Es braucht auch eine Sinngebung, in der der Reichtum zwischenmenschlicher Beziehungen wichtiger wird als der dauernd gesteigerte Konsum. Nur eine solche Sinngebung ermöglicht die Selbstbegrenzung. Es braucht eine Hoffnung, dass wir Menschen auf der Suche nach unserer Zukunft nicht mit uns selbst allein sind, sondern von einem guten Geheimnis im Grunde der Geschichte getragen werden. Ohne diese Hoffnung ist die Versuchung groß, nur das eigene Dasein zu sichern. Manches Gute bleibt ungetan aus Mangel an Hoffnung. Auch die Solidarisierung mit den Schwachen und Armen hat mit der Zukunft des Friedens zu tun. So gibt es einen weitgehenden ethischen Konsens, dass es ohne Gerechtigkeit keinen Frieden geben kann. Die gegenwärtige Diskrepanz zwischen den Ausgaben für Rüstung und den Ausgaben im Kampf gegen die Armut ist – um eine Formulierung des II. Vatikanischen Konzils aufzunehmen – eine dauernde Verletzung der Armen. Vor allem die Religionen müssen diese Verletzung empfinden. Wo sie dies tun, entstehen nicht nur Brücken zwischen ihnen und den Kulturen, sondern auch Brücken zwischen denen, die auf Kosten anderer leben, und denen, die man nicht zu ihrem Leben kommen lässt.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. dazu K. Koch: Christsein im neuen Europa. Freiburg/Schweiz 1992, 116–120.
- ² W. Bühlmann: Wo der Glaube lebt. Freiburg 1974.
- ³ F. X. Kaufmann / J. B. Metz: Zukunftsfähigkeit. Freiburg 1987, 95.
- ⁴ H. Küng u. a.: Christentum und Weltreligionen. München 1984, 16.

Alfred Carl

Anstöße vom Aachener Dom

Spiritualität

Es gibt Orte auf unserer Erde, da meint man, Spiritualität mit Händen greifen zu können. Cluny im französischen Burgund ist ein solcher Ort. Selbst, wenn vom Ursprünglichen hier nur noch erbarmungswürdige Reste übrig sind: Was man noch findet, spricht eine Erstaunen erregende Sprache. Es spricht davon, was hier an Ideen, an Einfühlung, an Entscheidung, an handwerklichem Können, auch an materiellem Reichtum und körperlichem Einsatz von ganzen Generationen fest zusammengeordneter Gruppen geleistet worden ist – in gemeinsamer Arbeit, in der jeder auf den anderen angewiesen war und sich wohl auch auf den andern verlassen konnte.

Spiritualität – ein heute oft benutztes Wort – bedeutet *Geistigkeit*. Gemeint ist die Formung des Menschen, die ihm aus der Nutzung seiner Geistkräfte zukommt. Spiritualität ist das Ergebnis – so etwas wie eine Mischung – aus dem, was vom Menschen emotional-fühlend wahrgenommen, was rational-sezierend verarbeitet und was willentlich-entschieden in die Tat umgesetzt worden ist und wird; dass sich das alles beim Menschen auch nur in Leiblichkeit verwirklicht, ist selbstverständlich. Für Christen hat Spiritualität des Menschen immer auch mit dem Geist Gottes zu tun, der Wirkkraft Gottes, die – nach ihrer Überzeugung – alles Sein, erst recht alles Leben trägt, umfasst und treibt und die das menschliche Leben prägen will – in dem Maß, in dem der Mensch sie in sich hinein wirken lässt. *Spiritualität* im christlichen Sinn ist also nicht nur *Geistigkeit*, sondern *Geistlichkeit*.

Jeder Mensch hat seine eigne Spiritualität, seine eigne geistig/geistliche Formung. Sie kann allerdings auch so ausfallen, dass man eher von *Un-Geistigkeit/Un-Geistlichkeit* sprechen muss: dann nämlich, wenn sie hinter menschlichen Möglichkeiten zurückbleibt und hinter dem, was Gott am Menschen bewirken kann und bewirken will. Es gibt also ganz unterschiedliche Spiritualitäten. Heute sprechen wir von *Spiritualität* besonders dann, wenn wir eine positiv herausgehobene Geistigkeit/Geistlichkeit meinen.

Spiritualität ist zunächst ein Merkmal des Menschen, wird dann aber auch zum Merkmal des Menschlichen: Was vom Menschen bewirkt wird, atmet die Spiritualität dieses Menschen, zeigt sie an, strahlt sie aus. Von der Ausstrahlung eines Werkes kann man auf die Spiritualität des Meisters schließen. Das Werk vermittelt also einen Blick – oft einen tiefen Blick – auf die Geistigkeit/Geistlichkeit dessen, der es geschaffen hat. Und entsprechend strahlt ein Ort die Geistigkeit/Geistlichkeit derer aus, die sich diesen Ort bewohnbar machten.

Der Aachener Dom

Einer der Orte, die eine ganz dichte, Generationen übergreifende Spiritualität ausstrahlen, ist der Aachener Dom, der nicht zu Unrecht als erstes deutsches Bauwerk schon 1978 in die UNESCO-Liste der Weltkulturdenkmäler aufgenommen worden ist. Der Aachener Dom ist – das sei zunächst einmal so behauptet; aber es wird nachzuprüfen sein – eine Stätte, wie es sie in unseren Breiten sonst nicht mehr gibt: Vom Alter her, von der Form und der Ausstattung her, vor allem aber von den geistig-geistlichen Leistungen her: von dem her, was an Erfühltem, Erkanntem und Gewolltem, was an Überzeugung und an *Frömmigkeit* hier hineingebaut worden ist. (Allein die Schatzkammer des Aachener Domes gilt als eine der reichsten der Erde.) – Unser Dom ist also ein *Hammer*: kunstgeschichtlich, geistesgeschichtlich, *spirituell*, und man möge es

nachsehen, wenn hier zunächst einmal von ihm geschwärmt wird. Aber der Blick sollte doch nicht allein auf diesen Bau beschränkt sein. Die vorgelegten Gedanken sind durchaus übertragbar. Man wird fast in jeder Kirche – und an vielen anderen Kunstwerken – Parallelen in der Spiritualität entdecken. Und so ist das, was hier gesagt wird, auch exemplarisch gesagt: mit dem Ziel, dass jede(r) nicht nur neugierig werde auf diesen Dom, sondern im eignen Bereich zu entdecken versuche, was es da an Großem, bereichernd Sprechendem gibt – und: wie es erschlossen werden kann. – Aber zurück zu unserem Dom.

Der Aachener Dom ist ein sehr vielschichtiger Bau, und man kann ihn unter verschiedenen Sichtweisen angehen. Man kann ihn als Gesamtbau betrachten, aber auch in seinen einzelnen Bauteilen. – Man kann ihn befragen nach dem *Sakralen*, als Sakralbau also sehen: als Bau, der der Annäherung des Menschen an *das Heilige* oder den *Heiligen* dienen soll. Man kann sich also fragen: Was hat Menschen, die sich in eine Bewegung zu Gott hin versetzen wollten, dazu gebracht, gerade einen solchen Raum zu schaffen? Welches Lebensgefühl, welche Lebenssehnsucht stecken dahinter? Welche erstrebte Lebensordnung wird hier greifbar? – Oder man kann den Dom als Kulturraum nehmen, in den also menschlich-kulturelles, das Geistige pflegendes Können unterschiedlicher Zeiten hineingeflossen ist: karolingisches Wissen, Fühlen und Wollen, ebenso gotisches und solches anderer Epochen – bis auf unsere Tage. Man kann fragen: Woher bezogen die Planer und Bauleute ihre Vorstellungen, die Mittel und die Kraft für die Ausführung? Welcher Anspruch und welcher Einsatzwille zeigen sich darin, wie der Bau aufgezogen und ausgestattet wurde? – Oder man kann betrachten, was an Geschichte an den unterschiedlichen Funktionen dieser Kirche abzulesen ist: Der Aachener Dom war Kirche bei der Pfalz Karls des Großen, wahrscheinlich die erste Pfarrkirche für die damals an Zahl wohl noch geringe Bevölkerung; er wurde Grabeskirche Karls des

Großen und Stiftskirche, d.h. ein durch eine Stiftung eingerichteter Sitz eines Kollegiums von Geistlichen von *Stiftsherrn*; er war Krönungskirche für über 30 deutsche Könige; Wallfahrtskirche – zu Maria, zu den *Aachener Heiligtümern*, zum Grab Karls des Großen und Heiligen und ist schließlich heute Bischofskirche. Welche Rolle spielt der Dom für die Geschichte der Stadt und darüber hinaus – im Lauf der Zeit und bis heute? – Fragen also genug, und sie suchen alle nach der *Spiritualität*, der Geistigkeit / Geistlichkeit des Domes, das heißt: der Menschen, die sich mit ihm, durch ihn *ausgesprochen* haben. Diese Spiritualität gilt es aufzuspüren. Das Ergebnis ist dann die Botschaft, das Bereichernde – und wohl auch das Anrührende –, das der Dom dem Besucher bieten kann. Der Besucher begegnet hier der Geschichte, vor allem – aber nicht nur! – mittelalterlicher Herrschergeschichte, die aber durchgängig immer Glaubensgeschichte, Frömmigkeitsgeschichte gewesen ist.

Die Besucher

Der Aachener Dom zählt jährlich über eine Million Besucher: einzelne, weltliche und kirchliche Gruppen, von Schülerinnen und Schülern bis hin zu Teilnehmerinnen und Teilnehmern an vielerlei, oft internationalen Kongressen. Von vielen wird der Dom mal eben *mitgenommen*, weil er als interessanter *event* am Weg liegt, von anderen wird er gezielt und erwartungsvoll angesteuert. Die meisten fühlen sich nach einem Besuch des Domes irgendwie beeindruckt. Um aber den Dom in seinem ganzen Reichtum zu erfahren, seine Botschaft vernehmen zu können – braucht es sicher eine intensivere Begegnung. Es braucht Geduld, Wissen, Erkenntnisbereitschaft, Einfühlungsvermögen, – und vernünftigerweise benutzt man eine Einführung: Lektüre oder eine der vom Dom angebotenen Führungen.

Führungen

Einführungen in den Dom, Hinführung zu Gestalt, Geschichte und Geist, haben zwei

Seiten, die beachtet werden müssen: einmal die sachliche: es sollen Sachverhalte, Botschaften erschlossen werden; und dann die pädagogische, die die Art der Vermittlung betrifft, die also danach fragt, auf welche Weise die Sache am besten erschlossen werden kann. Die Frage nach der Sache ist durch (lange) Beschäftigung mit dem Dom zu lösen; die Ergebnisse liegen in Schriften vor. Die Frage nach der Art der Vermittlung muss von Pädagogen beantwortet werden; auch hierzu gibt es veröffentlichte Versuche.

Zur Art der Vermittlung: Um Menschen an die Spiritualität(en) des Domes heranzuführen, müsste man sie eigentlich – nach gutem pädagogischen Grundsatz – da abholen, wo sie stehen. Man müsste also zunächst einmal fragen: Was erwarten Sie, wenn Sie den Dom besuchen? Was wissen Sie schon? Haben Sie schon ein Urteil über den Dom? Dann: Was sehen Sie? Wie wirkt das Gesehene auf Sie? Wie erklären Sie es sich? Was erkennen Sie (neu)? Und dann müsste man sie erzählen, gucken, fantasieren und wieder reden lassen. Die Fragen würden aus dem eignen Sehen aufbrechen. Eine Führung könnte dann das Benannte sammeln, ordnen, den Blick auf das Wesentliche richten. Interesse könnte so geweckt werden, und dahinein könnte die Erklärung, die Botschaft gegeben werden.

Aber ein solches pädagogisch richtiges Vorgehen braucht Voraussetzungen, vor allem viel Zeit, und man kommt mit einem einmaligen Besuch des Domes sicher nicht aus. Die meisten Besucher aber haben keine Zeit – und oft auch nicht die Kraft zu längerer Konzentration. Sie kommen aus Betrieb und sind schnell ermüdet. Für viele ist der Besuch Aachens ein angenehmes Füllsel freier Zeit: Aachen ist eine schöne Stadt!, und: Es gibt da ja auch noch diesen Dom! – der dann mehr oder weniger Zufalls-Ziel eines Besuches ist – und die meisten Menschen ziemlich unvermittelt und unvorbereitet trifft: So etwas hätten sie nicht erwartet! Wobei

eine solche Erkenntnis schon eher das Ergebnis bei Fortgeschrittenen ist; sehr viele Besucher des Domes sehen sich im Dom um, fühlen sich beeindruckt, sind aber oft auch irritiert – und gehen hinaus und vergessen ganz schnell: Es ist gar nicht zu einer Begegnung gekommen. Für diese Menschen müsste es auch einen Typ von Führung geben, der versuchen müsste, wenigstens in etwa das Ganze zu erschließen, und der dann eigentlich nur so etwas wie eine Kompaktführung sein kann. Hier müsste der Einführende selbst die Initiative ergreifen: das Leiten der Blicke und der Gedanken in die Hand nehmen – und von sich aus dafür sorgen, dass die Botschaft klar herauskommt. Er müsste also vorsetzen – statt finden lassen. Allerdings sollte dabei immer nur gesagt werden, was auch an den gezeigten Dingen abgelesen werden kann. Und Ziel könnte so etwas wie Still-Werden und Staunen sein.

Voraussetzungen

Schön wäre es, wenn man beim Besucher die Einstellung vorfände oder herbeiführen könnte, dass man den Dom nicht einfach nur *besichtigen* wollte; mit bloßem Mal-Angucken täte man dem Dom weh; *Sunt lacrimae rerum – Auch die Dinge haben ihre Tränen*, sagte Vergil. Man sollte den Dom wahrnehmen, als (aussagekräftige) Wirklichkeit sehen, ihn gleichsam danach fragen wollen, wer er denn sei. Man sollte sich ein Stück einlassen wollen auf ihn. Dazu aber sind nun einmal Voraussetzungen nötig.

Zunächst einmal Zeit. Wenn man als *Führer* durch den Dom zu Anfang gesagt bekommt: *Wir haben eine Dreiviertelstunde Zeit!*, dann möchte man mit der Gruppe am liebsten nur an einem einzigen Platz bleiben und da gucken lassen; aus, Schluss! Das Entscheidende ist das Sehen. Und dazu ist Zeit ist nötig: damit man zur Stille kommt, zur Ruhe – und in der Ruhe zum Horchen, zum

Sich-Fragen, zum Entdecken, zum Wahrnehmen. Manche Besucher allerdings haben wenig Zeit und wollen doch das Wesentliche mitbekommen. Denen muss man dann auch – in großer Beschränkung – das Wesentliche – und das sind immer die Ideen, die Botschaft, – zu erschließen versuchen. Beschränkung wird es immer geben müssen; es braucht und kann nicht alles erklärt werden. Und es muss Geduld gegeben sein: Die Ideen und die Dinge sind Jahrhunderte alt, und ihre Aussagen liegen nicht immer flach auf der Hand. Deswegen muss es wohl auch die kundige Erschließung geben, die nicht nur Daten vermittelt, sondern sich in die Dinge eingefühlt hat, sie ganzheitlich und doch analysierend wahrnimmt und das Wahrgenommene auch vermitteln kann. Es muss für den Besucher so etwas wie *geöffnete Wirklichkeit* geben können und dann das *Trinken* des Gesehenen, so etwas wie *Einatmen* der Ordnung, in die man da hineingestellt und hineingenommen ist, der man begegnet. Das, was man sieht und hört, müsste gleichsam ins Innere hineinfallen können: Als An-Spruch, als menschliche Gegebenheit, die begegnen will, die man nicht unkritisch sehen muss, die man relativieren darf, die aber selbst in ihrer Beschränktheit erstaunlich bereichern kann. Und schließlich müsste es vielleicht sogar ein Stück Umsetzung in ein Tun hinein geben.

Kinder kann man im Anschluss an eine Domführung malen oder aufschreiben lassen, was sie beeindruckt hat; das ist zwar nicht sehr fantasievoll, bringt aber für den einzelnen vielleicht doch etwas. Mit Kindern könnte man zum Abschluss einer Führung durch den Dom auch so etwas wie ein Bewegungsspiel spielen (z. B. unter dem Barbarossa-Leuchter oder am Karls-Thron vierundzwanzig *Älteste* darstellen lassen, sie in Bewegungen nachvollziehen lassen, was in der Johannes-Apokalypse – und im Kuppelmosaik – erzählt ist: Das Sich-Erheben von den Thronen, das Abnehmen der Kronen und das Darreichen der Kronen zum Lamm hin...). Mit Erwachsenen könnte man am

Ende einer Führung an einem ausgezeichneten Ort (unter dem Barbarossa-Leuchter, mit dem Blick auf den Leuchter, vor der Pala d'Oro, vor dem Gnadenbild, in der Sakramentskapelle, in der Armseelenkapelle, am unteren Rundbogen des Oktogons) eine Stille halten, evtl. mit ein paar - wiederholenden - stichwortartigen Hinweisen zum Gesamtbild, vielleicht auch mit einer Gebetsintention, ein paar Fürbitten, einem Lied ...

In jedem Fall sollte eine Führung mit einem Augenblick der Stille ausklingen können. Man müsste dem Reichtum des Domes - auch seinen religiösen Inhalten - eine letzte zusammenfassende Möglichkeit geben, einen Gesamteindruck zu hinterlassen. Wenn man dann nachher noch am *Wolf* die Geschichte vom Daumen des Teufels erzählt, tut das der Sache keinen Abbruch.

Ziele

Was ist das Ziel dieser Überlegungen? Ziel ist es, darauf aufmerksam zu machen, dass am Aachener Dom hohe Spiritualität abzulesen ist, ja, dass er hohe Spiritualität ausstrahlt: die Menschen anrühren, gefangen nehmen und sogar froh machen, ermutigen kann. Es gibt Nachklänge römischer Denkweise: in der selbstsicheren Festigkeit der Pfeilerarchitektur des Oktogons. Es gibt Nachklänge griechischer Denkweise: in der hohen Eleganz der Säulen und Kapitelle. Es gibt Anklänge an Byzantinisches, die wenigstens andeutungsweise in den - erneuerten - Mosaiken noch zu ahnen sind, in denen das demütig herbeigerufene, geheimnisvolle Unnahbare ins Spiel gebracht ist. Diese drei Elemente zusammen genommen als das damals neue *Karolingische*, als eine Art Renaissance des Alt-Überlieferten. Es wird spürbar der Geist der Romanik in vielen Ausstattungsstücken: strahlende Pracht in ganz strenger Bindung. Es wird erfahrbar der Geist der geradezu verwegen emporstrebenden

Gotik, die alles auf das Licht hin aufbricht, - vor allem in diesem dem Oktogon kongenialen einmaligen Chorraum des Domes. Ablesen kann man am Dom den Gestaltungswillen und die Gestaltungskraft, die Herrscher-Idee und den Herrscher-Anspruch, aber auch die Herrscher-Frömmigkeit von Königen und Kaisern. Ablesbar ist auch die Arbeit und die Anstrengung von unzähligen unbekannt Menschen, die das alles mit ihrer Hände Kraft erbauten, die immer das Fundament gewesen sind, auf dem sich erst die Ideen entfalten konnten, die vieles schenkten und die neben ihrer schweren, nüchternen Alltagsstätigkeit sicher auch viel innere Bereitschaft und Frömmigkeit in diesen Bau hineingegeben haben.

Das alles ist *Spiritualität*, in den Bau eingebrachte Geistigkeit/Geistlichkeit des Menschen. Das alles ist bei nüchterner, allerdings dann auch horchender Betrachtungsweise herauszulesen aus dem Bau. Und das alles könnte also auch heute deutlich und vielleicht sogar ansteckend-begeistert herausgehoben und fruchtbar gemacht werden: Es könnte neue Erkenntnisse bringen über die Vergangenheit, vor allem aber auch Denkanstöße auf die eigne Gegenwart und Zukunft hin. Es würde sicher die Einsicht erreicht, dass der Aachener Dom ein einzigartiges Bauwerk ist. Aber vielleicht brächte das angerührte Staunen noch mehr: etwa den Anstoß zu einem eignen neuen Mut: zur neuen Freude über das Große, das aus dem Menschenherzen wachsen kann, und zum neuen Horchen auf das, was an herausforderndem Geheimnis hinter allem Menschlichen liegt. Und so könnte das Erfahrene dann auch wohl hinauswirken über diesen Dom. Wem einmal die Augen geöffnet sind, dem bleiben sie oft geöffnet. Der so getroffene Mensch wird auch an anderen Orten die Spiritualität suchen und finden. Er wird auch da fragen wollen nach dem Platz in der Geschichte, nach dem Inhalt der Form, nach der Botschaft, die sich im Gewollten, Geplanten, Gebauten ausspricht. Und er wird auch hier dieses Menschliche entdecken, das manchmal enttäuscht, das oft aber auch von Seh-

sucht spricht, von gläubiger Überzeugung und von gewagten Schritten hin auf ein größeres Ziel.

Auskünfte zu Führungen durch den Dom und die Schatzkammer bei der Domverwaltung: Telefon (02 41) 47 70 91 27.

Veranstaltungen über den Dom – mit integrierter Führung – finden auch in der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen statt. Auskunft über deren Sekretariat: Telefon (02 41) 47 99 60, Fax: (02 41) 4 79 96 10.

Neuere Literatur (Auswahl):

- W. Maas / P. Siebigs: Der Aachener Dom. Greven, 32,90 EUR
- D. Wynands: Der Dom zu Aachen. Insel, 11,80 EUR
- A. Carl: Aachen und sein Dom. Einhard, 7,60 EUR.

Filmtipp

Wohin der Glaube trägt

Marc Rothemunds filmisches Porträt „Sophie Scholl – Die letzten Tage“

Anfangs wähnt man sich in einem Woody Allen-Film: Inserts, weiße Schrift auf schwarzem Grund, flotte Jazz-Musik. Zwei Frauen singen vor einem alten Radioapparat: „Sugar, I call my baby my sugar“. Leicht und lebensfroh beginnt der Film, der zunehmend den Ernst der Lage erkennen lässt. Zunächst sind es Buchstaben – „LSR“ steht für Luftschutzkeller –, dann zeigen Nazifahnen, woher der Wind weht. Schließlich sieht man, wie in einem Keller Flugblätter mit dem Aufruf zum Widerstand gegen das Regime gedruckt werden.

Tags darauf schreiten Hans und Sophie Scholl durch die gespenstisch leere Eingangshalle der Münchner Universität. Systematisch werden Stapel von Flugblättern auf Flurböden und Balustraden verteilt. Noch hat alles seine Ordnung. Wenig später fliegen zahlreiche Papiere durch die Luft...

Nach fünfzehn Minuten hat der Film sein Zentrum erreicht: Sophie Scholl sitzt Hans Mohr gegenüber. Der hartnäckige Ermittlungsbeamte stellt Frage um Frage, die Einundzwanzigjährige pariert Angriff auf Angriff. Sophie Scholl hält den Entlassungsschein bereits in der Hand, da wendet sich das Blatt. Kämpfte die junge Frau bislang um ihre Freiheit und um die ihres Bruders, stellt sie sich nunmehr durch ein Geständnis schützend vor die anderen Mitglieder der „Weißen Rose“. Sie schwört ihren Überzeugungen auch dann nicht ab, als Mohr ihr eine goldene Brücke baut.

„Ich bin überzeugt, dass Sophie kurz vor ihrem Tod, als sie so allein war, große Kraft

aus ihrem Glauben geschöpft hat.“ (J. Jentsch) Der knapp zweistündige Film vermittelt dies durchgehend – sei es etwa durch Sophies Blicke hinauf zum freien Himmel, sei es durch deren Gebete: „Lieber Gott, ich kann nicht anders als stammeln zu Dir ...“

Zwar bezeichnet sich Regisseur Marc Rothemund als Atheist, doch ist ihm – und Drehbuchautor Fred Breinersdorfer – der christliche Hintergrund der realen wie der Filmfigur sehr wichtig. Er zeichnet weder ein Heldendenkmal noch zeigt er die Frau, die für ihre Ideale und ihren Glauben stirbt, als ätherisches Wesen mit Heiligenschein. Seine „heilige Sophia vom Wittelsbacher Palais“ ist eine junge wissensdurstige, lebenslustige Frau. Schritt um Schritt vollzieht sie die Gratwanderung zwischen Courage und Todesfurcht. Man kann es in ihrem Gesicht nachlesen.

Darin liegt eine Stärke des notgedrungen dialogreichen Films, der die Einundzwanzigjährige durch die polizeilichen Verhöre und den Gerichts- bzw. Schauprozess hindurch begleitet bis zur Hinrichtung unter dem Fallbeil. Er zeigt die Entwicklung der Protagonistin von einer Randfigur der Widerstandsbeziehung zur mutigen Bekennerin, die in und an der Zwangssituation wächst.

Eine neue Quellenlage – bisher unbekannte Verhörprotokolle wurden nach Ende des ostdeutschen Staates frei zugänglich – und Recherchen über Hans Mohr haben Rothemunds Film und dessen neue Perspektiven auf das Geschehen möglich, ja, nötig gemacht. Man darf ihn als bereichernde Ergänzung verstehen zu Percy Adlons „Fünf letzte Tage“ und zu Michael Verhoevens „Die weiße Rose“. Letzterer war der erfolgreichste deutsche Film des Jahres 1982. „Sophie Scholl – Die letzten Tage“ ist ebenso starke Resonanz zu wünschen. *Thomas Kroll*

Robert Schneider: Kristus. Das unerhörte Leben des Jan Beukels. Aufbau-Verlag, Berlin 2004. 608 S.; 24,90 EUR.

Robert Schneider, bekannt geworden mit seinem Debut-Roman „Schlafes Bruder“, hat mit „Kristus“ ein an historischen Tatsachen orientiertes Buch geschrieben. Erzählt wird die Geschichte der Wiedertäuferrepublik in der Stadt Münster. Protagonist und Leitfigur ist Jan van Leiden, der selbst ernannte „König“ der Wiedertäufer. „Kristus“, schreibt der Schüler Jan mit dem Griffel auf die Schiefertafel als Antwort auf die Frage des Lehrers, was er werden wolle. Dieser Gedanke lässt den Jungen, und später den jungen Mann, nicht mehr los. Er begibt sich zunächst auf einen „Weg ohne Aufgabe“, um schließlich eine „Aufgabe ohne Weg“ zu finden, ihm und seinen Spießgesellen bleibt lediglich die Sackgasse des Untergangs. Schneider begibt sich auf die Spurensuche des Mannes, der eine Schneiderlehre absolvierte, sich als Kaufmann und Gastwirt versuchte. Die Frage nach dem Christus, eine Chiffre für die Präsenz Gottes im seinem Leben, ließ Jan van Leiden nicht mehr los. Gibt es einen Gott? Was will dieser Gott von den Menschen? Was will Gott von ihm, dem Jungen aus den Niederlanden? Die inneren Kämpfe sind ausführlich beschrieben, sie beziehen den Leser und die Leserin mit ein. Auf Umwegen gelang Jan zur Wiedertäuferbewegung, die zur damaligen Zeit in den Niederlanden entstanden ist. Das Ziel der Wiedertäufer war, so Wilhelm Damberg und Gisela Muschiol in ihrer illustrierten Geschichte des Bistums Münster (Münster 2005), „eine radikale Wiederherstellung der christlichen Urgemeinde“ (112). Zunächst erwartete man die Parusie in Straßburg, später wurde die Wiederkunft Christi an Ostern 1534 in Münster prognostiziert. Jan van Leiden begab sich in die Stadt, gerät in den Strudel von Charisma und Begeisterung, Fundamentalismus und Gewalt. Es kam zur Konfrontation mit der Obrigkeit. Während der Belagerung der Stadt durch den münsterschen Fürstbischof Franz von Waldeck übernahm Jan als Prophet die Führung in der Stadt, ernannte sich schließlich selber zum Täuferkönig. Zu diesem Zeitpunkt war van Leiden gerade einmal 25 Jahre alt. Sowohl der Fürstbischof als auch der deutsche Kaiser wollten die religiöse Enklave in Westfalen nicht akzeptieren, hier herrschte sogar Einigkeit zwischen reformierten und katholischen Herrschern. Nach monatelanger Belagerung – die in der Stadt verbliebene Bevölkerung litt unter großem Hunger – gelang der Entsatz durch Verrat.

„Sophie Scholl – Die letzten Tage“, Wettbewerbsbeitrag der 55. Berlinale, ist seit dem 24. 2. 2005 in deutschen Kinos zu sehen.

Das erzählt der historische Bericht und so erzählt es auch Robert Schneider. Der wirkliche Grund des Scheiterns der Wiedertäufer war ein anderer. Damberg und Muschiol konstatieren: „Ihrem Selbstverständnis nach ist die Täufergemeinde nicht an der militärischen Übermacht des Bischofs, sondern an dem Ausbleiben der auf dem Domplatz erwarteten Parusie, der Wiederkunft Christi, gescheitert.“ (113) Die leeren Prophezeiungen untergruben die Autorität des Regimes. An ihr Ende erinnern bis heute die Körbe am Turm der Lambertikirche, in denen die toten Körper der Anführer zur Schau gestellt wurden.

Schneider spannt einen epischen Bogen über das Leben des Jan van Leiden. Es gelingt ihm, ein genaues Bild des Lebens im 16. Jhd. zu zeichnen, inklusive der philosophischen und religiösen Diskussionen, insbesondere am Wirken Martin Luthers und Erasmus' von Rotterdam. Nebenbei bekommt man bei der Lektüre einen guten Einblick in die Volksfrömmigkeit und politischen Realitäten der Zeit.

Auffallend ist die Parallelität der Geschichte zum Leben Jesu. Den weitaus größten Teil seines Lebens verbrachte Jan van Leiden unerkannt, nur eine kurze Zeitspanne seiner Existenz brachte ihn in das Licht der Öffentlichkeit und sicherte ihm Seiten in den Geschichtsbüchern, nicht zuletzt sein Ende, der Prozess und die Verurteilung. So ist es Jan van Leiden zumindest literarisch, in den Worten Robert Schneiders, gelungen, Christus ähnlich zu werden.

Man fragt sich, welche religiösen Ambitionen der Autor selbst in seine Hauptfigur legt? Jan hadert, er glaubt, er zweifelt. Begegnen wir hier einem historisch gewandtem Agnostizismus, Atheismus oder einem starken (christlichen) Glauben des Schriftstellers Robert Schneider? Diese Frage bleibt letztlich offen, ihre Antwort wäre insofern interessant, um zu verstehen, welche Botschaft sich hinter der geschichtlichen Fassade verbirgt und welchen Gewinn kirchenferne (oder kirchenhistorische uninformierte) Leserinnen und Leser aus der Lektüre ziehen.

Sicherlich gelingt es Schneider – und hier liegt eine eminente Aktualität des Romans – darzustellen, wie aus Idealen Ideologien werden. Die Art und Weise, wie sich die kirchliche Obrigkeit im behandelten Zeitraum präsentierte, war durchaus kritikwürdig. Hier liegt der Grund des täuferischen Aufbegehrens. Der Wandel zu einem Terrorregime lässt sich indes nicht mehr rechtfertigen.

Was den literarischen Wert des Buches angeht, so fragt sich der Rezensent, warum im ersten Teil die Person des Jan van Leidens sehr sorgfältig skizziert wird, der zweite Teil aber eher distanziert anmutet, sich eher auf historische Darstellung beschränkt. Die Hauptfigur vollzieht einen Paradigmenwechsel vom Sucher zum brutalen Herrscher. Den Auslöser für diesen Gesinnungswechsel, sucht der Leser vergebens. Den Ertrag des Werkes

als Ganzes, gerade auch für bisher kirchenhistorisch uninteressierte Leserinnen und Leser, kann das jedoch nicht schmälern. *Martin Lätzel*

Ludwig Weimer: Christsein angesichts der vielen Religionen. Verlag Urfeld GmbH, Bad Tölz 2002. 190 S.; 17,90 EUR.

Der Titel verrät schon, um was es dem Verfasser geht: Nicht Christentum angesichts der vielen Religionen, sondern Christsein im Konkreten. Glauben inmitten eines heute vielfach angebotenen Religionspluralismus. Und ein Weiteres ist zur Kenntnis zu nehmen: Das Christsein hat seine Wurzeln in der biblischen Offenbarung. Das ausführliche und breit gegliederte Inhaltsverzeichnis macht auf den ersten Blick deutlich die entscheidenden Schwerpunkte ursprünglicher Gotteserfahrung: nämlich Gott selber tut sich kund in seiner ihm eigenen Weise, z. B. dass die Eselin mehr sieht als Bileam und die Sterndeuter aus dem Morgenland letztlich dem Jesuskind huldigen: „Die Suchenden aus den Religionen finden nur über die Offenbarung in Israel und über dessen Propheten zur ganzen Wahrheit“, oder mit Kardinal Ratzinger: „Die Weltreligionen können zum Stern werden, der die Menschen auf den Weg bringt, sie auf die Suche nach dem Königtum Gottes führt. Der Stern der Religionen zeigt auf Jerusalem, er erlischt und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.“ (25) Letztendlich bleibt „die Faszination des Gottesvolkes“ mit seiner Überlieferung des aus ihm hervorgehenden Messias als eines Königs des Friedens und der Gerechtigkeit.

Von diesem Hintergrund her skizziert der Verfasser die heutige Lage für den Menschen angesichts des Angebots von Ersatzreligionen wie des Religionspluralismus – übrigens in gekonnter Journalistik modischer Verbalismen auf dem religiösen Supermarkt, anregend für Gesprächskreise, die sich dem Thema stellen: Ist das Christentum eine Religion? Hier beginnt die Grundaussage vom „Doppelantlitz der Religion“ – „gemäß dem Axiom, dass die Offenbarung die Religion voraussetzt, sie reinigt und vollendet.“ (56) Hieran schließt sich ein Stück Religionswissenschaft und Religionsgeschichte mit manchen kritischen Fragen, die letztlich nicht einfach beantwortet werden sollen, sondern den Christen zur existentiellen Entscheidung bringen wollen. Der Themenkreis: Offenbarung als wahre Aufklärung konfrontiert den Leser mit einem Stück alttestamentlicher Überlieferung hin zur Gestalt Jesu Christi, in dem sich das Christsein konzentriert, nämlich im Glauben an seine Einmaligkeit als Offenbarung des dreieinen Gottes: „Jesus ist die wahre Definition des einen Gottes.“ (160)

Dieses Buch versteht sich nicht als bloße Lektüre mit vielerlei Vermittlung von Wissen und Kenntnis, sondern zwingt den Leser oft zum Innehalten von Abschnitt zu Abschnitt, von Satz zu Satz, nicht nur um das Gelesene zu begreifen oder zu erfassen, sondern sich mehr und mehr in die Verkündigung biblischer Überlieferung einzubringen und sein verständnisvolles Ja zum Christsein zu sagen.

Erich Johannes Heck

Carl Amery: Global Exit. Die Kirchen und der Totale Markt. Luchterhand Verlag 2002. 239 S.; 18,00 EUR.

„Grundriss

Es ist vorauszusehen, dass die Lebenswelt, wie wir sie kennen und bewohnen, im Laufe des anhebenden Jahrtausends zusammenbrechen und unbewohnbar werden wird.

Es ist vorauszusehen, dass die Kirchen der Christenheit sehr bald, vielleicht im Laufe dieses Jahrhunderts, in völlige Bedeutungslosigkeit absinken werden.

Es soll gezeigt werden, dass diese beiden Aussichten, wenn zusammengeführt und ineinander gespiegelt, eine gewaltige Pflicht einhüllen – und eine gewaltige Chance gebären.“ (9)

Mit diesem Appetithappen eröffnet Carl Amery sein von ihm selbst als profetisch verstandenes Buch *Global Exit*. (Amery zitiert in der Widmung Ez 37,1-3.) Ob die von ihm aufgewiesene Chance Realität zu werden vermag? Die letzten drei Kapitelüberschriften *Exitus?*, *Exodus!* und *Exil* umspielen nicht nur den Buchtitel, sondern zeigen zugleich, wie stark seine eigene Einschätzung zwischen Resignation und Hoffnung oszilliert – Frucht seiner kritischen Zeitgenossenschaft und Analyse, die er in den drei Hauptteilen des Buches entfaltet: *I. Die Reichsreligion, II. Christen im Pantheon, III. Das Notwendige – Wort und Tat*.

Mit spitzer Feder kehrt der Katholik Carl Amery darin vertraute Sichtweisen um, wenn er den *Totalen Markt* als die globale Ökologie und Lebenswelten zerstörende *Reichsreligion* beschreibt, der sich die *Christentümer* und ihre einflussreichen Repräsentanten grosso modo anscheinend allzu gerne angepasst haben bis an die Grenze ihrer Selbstnegierung. Die Befreiungstheologie und die Befreiungsbewegungen auf dem südamerikanischen Halbkontinent sind für ihn paradigmatische Ausnahmen – und ihre Abwicklung zynischer Beleg seiner These. (siehe hierzu besonders das Schlüsselkapitel II.8.)

Carl Amery schreibt erzählend, mit einer Fülle von zeitgeschichtlichen und zeitgenössischen Beispielen. Bei aller Schwere seines Themas überraschen immer wieder sein Humor wie auch die originellen Einfälle und Verknüpfungen. So verlockt er die Leserin / den Leser, mit ihm tiefer in die überlebenswichtige Suche nach einer neuen Rolle

der Kirchen einzudringen gegen das, was er – in Erinnerung an die Zeit der konstantinischen Wende – den *Kaisereid* des Totalen Marktes nennt: *TINA, there is no alternative. (22f)*

Alternativ ruft der Bundesgott zum konkreten Exodus.

Claus F. Lücker

Madeleine Delbrél: Der kleine Mönch Herder Verlag; 3. Auflage 2004; 48 S; 5,00 EUR.

Im vergangenen Jahr wurde des 100. Geburtstages und des 40. Todestages von Madeleine Delbrél gedacht. Im Pastoralblatt Oktober 2004 hat Rosemarie Nürnberg in dem Artikel „Fasziniert von Gott“ über diese große Frauengestalt geschrieben. Anlässlich der Gedenktage hat das o.a. Büchlein „Der kleine Mönch“ dankenswerterweise eine Neuauflage erlebt.

Diese kleine Sammlung von Aphorismen über das geistliche Leben kursierte zu Lebzeiten von M. Delbrél als Manuskript. P. Bernhard Matheis, der die Übertragung ins Deutsche besorgte, beschreibt in einem kurzen Nachwort das Leben der beeindruckenden Frau und auch die Intention des Büchleins:

„Der kleine Mönch ist so etwas wie der ehrliche Kern in einem jeden Christen, der im Alltag, nicht in ausgedachten höheren Regionen heilig werden will. Bei verschiedenen Gelegenheiten macht sich der kleine Mönch eine Notiz, um nicht zu vergessen, welche Einsichten er über den Weg der Vollkommenheit erhalten hat. Dem Merksatz ist ein kurzer Hinweis über die Situation beigelegt, in welcher er festgehalten wurde; es handelt sich um einen Kommentar, in welchem sich der Mensch, der sich gerne vordrängt, mit Humor wieder zurücknimmt. Vor den Augen Gottes findet er sein bescheidenes Maß.“ (S. 46)

Insbesondere in dem letzten, längeren Abschnitt „Der kleine Mönch als Vorgesetzter“ wird so manche/r in der Seelsorge Tätige und dabei in mehr oder weniger großer Verantwortungsstellung Stehende/r Worte finden, die ihn innehalten und schmunzeln lassen und vielleicht zum Umdenken und Sichumstellen anregen werden. Ein Beispiel sei angeführt: „Vergiss nicht, dass Schwäche nichts anderes ist als die Angst, dir weh zu tun. (Als er einmal meinte, ein Auge zudrücken zu dürfen).“

So findet sich in diesem mit Zeichnungen von Th. Plassmann illustriertem Büchlein ein kleiner Lehrgang in praktischer Spiritualität.

Norbert Friebe



TAUFE

endlich

untertauchen

unendlich

erscheinen

Markus Roentgen

Modefarbe

Am Fastensonntag „Laetare“ erklärt der Pastor den Kindern das rosafarbene Messgewand im Zusammenhang mit der freudigen Stimmung, die den Sonntag mitten in der Fastenzeit kennzeichnet. Für „Laetare“ wird im Gespräch ein moderner Name gesucht. Nach mehreren Antworten macht ein Junge schließlich den Vorschlag: „Pink-Sonntag“, denn Pink sei doch eine international beliebte Modefarbe. Und modern sei auch das bekannte Wort aus der englischen Sprache.

Für das Nachdenken ist es dann nicht weit vom äußerlichen „Pink“ des Messgewandes zum immer modernen und stets beglückenden „Laetare Jerusalem“. Im Englischen gibt es schließlich die Redewendungen „In the pink of condition“ = „In hervorragendem Zustand“; - und: „Be in the pink“ = „Kerngesund sein“.

Msstr. Paul Neumann

Plausible Erklärung

Der hochwürdigste Herr Weihbischof kommt zur Visitation in die Pfarrgemeinde und will nun auch wissen, warum der Pfarrer seine Kirche vergrößern will. „Gehen die Leute denn nicht alle rein?“

Der Pfarrer erklärt ihm: „Wenn sie alle rein gehen, dann gehen sie nicht rein, wenn sie aber nicht alle rein gehen, dann gehen sie rein!“

Johannes Kraemer, Bergheim

Im Beichtstuhl

Der Bräutigam erinnert in der Beichte den Priester: „Herr Pfarrer, Sie haben vergessen, mir die Buße aufzugeben.“ - „Buße? Noch eine? Sie heiraten doch morgen.“

Johannes Kraemer, Bergheim