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

März 3/2006

Aus dem Inhalt

Klaus Pfeffer
Christsein heißt Menschsein 65

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Margarete Dach (1878–1946) 67

Ralf Miggelbrink
Das Böse in der Politik 73

Werner Kleine
„... und er belehrte sie in Form von Gleichnissen“
(Mk 3,23) 79

Martin Lätzel
Der erste Aschermittwoch der Künste in Hamburg 84

Ralph Sauer
Trauerbegleitung als Sorge der
christlichen Gemeinde 89

Literaturdienst:
Alexandra von Teuffenbach: Papst Johannes XXIII
begegnen.
Martin Urban: Warum der Mensch glaubt.
Von der Suche nach Sinn. 94

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Klaus Pfeffer, Charlottenhofstr. 61 (Jugendhaus St. Altfrid), 45219 Essen | Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mommsenstr. 13, 01069 Dresden | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Dr. Werner Kleine, Goethestr. 64, 42327 Wuppertal | Dr. Martin Lätzel, Danziger Str. 52a/ Erzbistum Hamburg, 20099 Hamburg | Prof. Dr. Ralph Sauer, Bussardstr. 3 a, 49377 Vechta

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Domkapitular Dr. Stefan Dybowski, Wundt-Straße 48–50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Klaus Pfeffer

Christsein heißt Menschsein

Die bevorstehende Fastenzeit lädt ein zur Vertiefung des eigenen Lebens als Christ – vielleicht sogar auch zur Veränderung, wenn sich das Leben entfernt hat von den wesentlichen Ansprüchen meines Christseins. Es geht darum, das alltägliche Leben wieder „anzudocken“ an das Evangelium und an die Beziehung zu Gott.

Dietrich Bonhoeffer fasziniert bis heute viele Menschen, weil ihm die Verknüpfung von Leben und Glaube eindrucksvoll gelungen ist. Interessant dabei ist, dass sein spirituelles Leben nie fest gefügt, sondern stets dem Wandel ausgesetzt war.

In der Zeit des beginnenden Kirchenkampfes lässt sich in Bonhoeffers Schriften eine zunehmend spirituelle Argumentation entdecken. Das hängt wohl mit seinem Erschrecken darüber zusammen, wie leicht sich weite Teile seiner Kirche verführen lassen von der nationalsozialistischen Begeisterungswelle – ohne zu ahnen, welcher Geist sich da breit macht. Zu stark ist das Bestreben, sich das Wohlwollen der neuen Machthaber zu sichern, um kirchliche Stellung und Einfluss zu bewahren.

Während einer ökumenischen Konferenz macht Bonhoeffer bereits 1932 aufmerksam auf die große Gefahr, Christus zu verwechseln mit ureigenen menschlichen Interessen und Bedürfnissen. Es dürfe der Kirche und dem einzelnen Christen nicht „um unsere eigene Sache oder auch nur um die Ehre der Kirche“ gehen, sondern „um Christus und um nichts anderes.“ Er appelliert: „Laßt Christus Christus sein.“

Bonhoeffer bemüht sich selbst sehr konkret darum, Christus in seinem Leben Raum zu geben.

Als er im Jahre 1935 die Leitung des Predigerseminars der Bekennenden Kirche im

pommerschen Finkenwalde übernimmt, bekommen seine Schüler dies auf ungewohnte Weise zu spüren: Er verleiht dem Seminarleben mit regelmäßigen Meditationszeiten und Psalmgebet einen fast schon klösterlichen Charakter – damals sehr ungewohnt und auch umstritten in protestantischen Kreisen. Bonhoeffer – inspiriert auch von spirituellen Meistern wie Gandhi und Tagore – ist aber überzeugt, dass ein Christ nur bestehen kann, wenn er ein inneres Fundament besitzt.

Er bekennt in dieser Zeit, sich innerlich verändert zu haben. Nachdem er Theologie lange Zeit für „eine mehr akademische Angelegenheit“ gehalten habe, sei für ihn „etwas ganz anderes daraus geworden“, schreibt er 1935. Die Bergpredigt berührt ihn derart, dass er „wirklich“ anfangen möchte, mit ihr „Ernst zu machen“. Er vermutet darin sogar „die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk (des Nationalsozialismus, KP) einmal in die Luft sprengen kann“ – welche Kraft erahnt er da in den Worten der Bibel.

Sein tiefer Glaube an die Wirksamkeit der Botschaft gründet in seiner persönlichen Erfahrung. Die Bibel ist in jenen Jahren sein Alltags-Instrument, um den Willen Gottes für sich persönlich zu entdecken. Er sucht nach dem, „was Gott hier zu uns sagen will“ – und das macht er sehr konkret: „Ich lese morgens und abends darin, oft auch noch über den Tag, und jeden Tag nehme ich mir einen Text, den ich für die ganze Woche habe, vor und versuche mich ganz in ihn zu versenken, um ihn wirklich zu hören.“

Aber diese Form der Spiritualität bleibt nicht Bonhoeffers Form. Einige Jahre später, als Bonhoeffer in den Kriegsjahren die politischen Widerstandskreise unterstützt und in ein turbulentes Leben gerät, erscheint er

äußerlich nur noch wenig spirituell. „Ich wundere mich, dass ich tagelang ohne die Bibel lebe und leben kann“, schreibt er seinem Freund und bekennt sogar einen gewissen „Widerstand gegen alles „Religiöse“. Ihm sind „die religiösen Einkleidungen so unbehaglich“, merkt er kritisch an und spürt wohl, dass ein religiöses Ritual noch lange nicht die Gotteserfahrung garantiert. Die entdeckt er inzwischen im Leben selbst, denn, so sagt er, „an Gott, an Christus muss ich immerfort denken, an Echtheit, an Leben, an Freiheit und Barmherzigkeit liegt mir sehr viel.“ Bonhoeffer hat einen Wandel vollzogen: Seine Gottesbeziehung ist so verinnerlicht, dass er feste Zeiten und Rituale in bestimmten Situationen gar nicht „braucht“, das Leben selbst wird zur geistlichen Quelle, zum Ort der Gottesbegegnung und -erfahrung.

Bonhoeffer regt an, nach einer Form der Spiritualität zu suchen, die mein Leben mit Gott zu verknüpfen vermag. Bestimmte Übungen, Rituale, Gebetszeiten und jedes bestimmte Vorhaben für die Fastenzeit haben keinen Selbstzweck, sondern dienen allein dem Ziel, mich IHM näher bringen, IHN in meinem Leben zu entdecken, und darin SEINE Stimme von den vielen anderen zu unterscheiden. Geistliches Leben darf nicht ein Nebengleis meines Lebensalltags sein, völlig von ihm losgelöst in einem abgetrennten Raum. Es soll helfen, mein Leben bewusst wahrzunehmen, es zu deuten und nach Gottes Spuren in den Alltagserfahrungen zu suchen.

Geistliche Übungen in der Fastenzeit sollen darum vor allem Zeit und Raum schaffen für mein Leben: Sei es, dass ich mir zweckfreie Zeit für mich gönne; oder sei es, dass mein Gebet in besonderer Weise eine Betrachtung meines Lebens ermöglicht. Und darin darf ich dann erfahren, dass Gott mit mir ist. Die Fastenzeit soll mich nicht unter einen religiösen Leistungsdruck setzen – im Gegenteil. Bonhoeffer schreibt dazu sehr treffend: „Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, sondern es heißt Menschsein. Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“

Liebe Leserinnen und Leser,

der hundertste Geburtstag Dietrich Bonhoeffers, dessen Gedanken uns 2006 begleiten, soll nicht den Blick auf andere weniger Bekannte verstellen. So stellt **Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**, Lehrstuhlinhaberin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden, Margarete Dach vor, die als Zeitgenossin Bonhoeffers auf ihre Art Großes und Bewegendes geleistet hat, zunächst als Protestantin, schließlich als Katholikin.

Passend zur österlichen Bußzeit stellt **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink**, Ordinarius für Systematische Theologie an der Uni Essen, die grundsätzliche Frage nach dem Umgang mit dem Bösen in Politik und Gesellschaft, nach den gefährlichen Verdrängungs- und vorschleunigen Identifizierungsstrategien sowie nach dem, was christlicher Glaube entgegenzusetzen hat.

Pastoralreferent Dr. Werner Kleine aus Wuppertal, der u. a. mit der Cityseelsorge betraut ist, mischt sich mit seinem Beitrag zur Unterscheidung von Symbol, Zeichen und Metapher in die Diskussion um die Verwendung von sog. „Symbolen“ in Gottesdiensten ein.

Als Projekt stellt **Dr. Martin Lätzel** von der Pastoralen Dienststelle Schleswig-Holstein den im letzten Jahr erstmals durchgeführten Aschermittwoch der Künste in Hamburg vor. Anregend dürfte besonders die für das Projekt erarbeitete Kriteriologie wie auch die Auswertung sein.

Gegen die Tendenz, Trauerbegleitung an Beerdigungsunternehmen abwandern zu lassen, betont **Prof. Dr. Ralph Sauer**, Emeritus für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Osnabrück-Vechta, die Unverzichtbarkeit dieser Aufgabe für die christliche Gemeinde.

Möge uns allen die österliche Bußzeit eine Zeit der Reifung werden, bestrahlt vom uns immer schon entgegenkommendem Osterlicht. Dies wünscht

Ihr



Gunther Fleischer

Margarete Dach

(1878–1946)

Eine Heilige aus dem Protestantismus?

Kurze Vita

Am 29. Mai 1878 wurde Margarete Berta Friederike Klammt in Kriefkohl (Westpreußen) als älteste Tochter des Ehepaares Klammt in einem gläubigen protestantischen Elternhaus geboren; als Geschwister folgten Hugo, Hans, Charlotte und Clara (Beby). Der Weg der elterlichen Familie führte von Kriefkohl über Doberan (Mecklenburg) und Bromberg nach Königsberg (Ostpreußen). Am 14. März 1894 erlebte die Sechzehnjährige innig und wach ihre Konfirmation.

Am 15. September 1902 heiratete sie in Breslau den Juristen Arthur Dach, der möglicherweise mit dem schlesischen Barockdichter Simon Dach verwandt war. Der Ehe entstammten die Söhne Arved und Sebastian; Enkel und Urenkel leben heute noch.

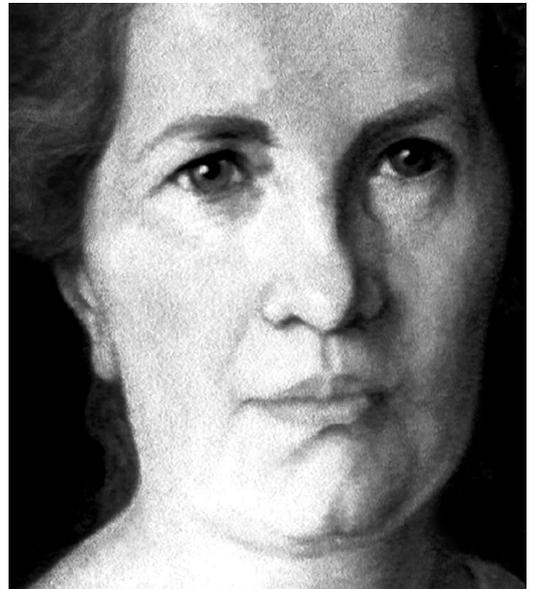
Der Weg der jungen Familie führte über Breslau, Militsch (bei Breslau), Paderborn, Darmstadt (Villa Wolfskehl) und Offenbach (ab März 1931) nach Kronberg im Taunus, nachdem das Offenbacher Haus im Oktober 1943 durch eine Fliegerbombe abbrannte.

Viele Jahre zuvor wurde die junge Ehefrau zur „Dachmutter“ für zahlreiche Besucher und vor allem seelisch und körperlich angeschlagene Menschen. Durch ein etwa zehnjähriges Herzleiden immer wieder aufs Krankenbett geworfen, las sie am 13. Mai 1920 in dem geliebten Evangelium die Worte: „Du bist mein geliebter Sohn“ und fühlte sich sofort geheilt. Sie stand auf und wurde bis auf das letzte halbe Jahr ihres Lebens nie mehr entscheidend krank. Aufgrund dieser Erfahrung und immer umfassenderer Vertiefung in

das Gebet sammelte sie in den 30er Jahren eine Gruppe von etwa 80 Menschen um sich, die sie gegen die nationalsozialistische Ideologie stärkte und unverbrüchlich im Glauben verankerte.

Am 9. April 1943 trat sie, nachdem viele aus ihrer Gruppe ihr mit diesem Schritt vorausgegangen waren, mit dem „Dachvater“ in die katholische Kirche ein; Bischof Albert Stohr von Mainz, mit dem sie zuvor schon tiefe Freundschaft verband, begleitete sie auf diesem Weg.

Nach einem halbjährigen schmerzhaften Krebsleiden starb Margarete Dach am 18. Dezember 1946 in Kronberg. Das Grab befindet sich auf dem dortigen Friedhof.



Mystik, Politik, Ökumene: drei zugefallene Bereiche einer ganz eigenen Sendung

„Was in der Auferstehung des Herrn begründet wurde und sich in jedem Glaubenden vollziehen soll: Daß Leib und Seele ins Göttliche gezogen und in den himmlischen – nicht ‚Geist‘, sondern Menschen verwandelt werden: das kommt hier dem Ahnen nahe. Es

drückt sich in dem immer wiederkehrenden Gedanken aus: Das Paradies ist schon da! ‚Paradies‘ aber meint den Zustand, in welchem nicht hier Welt ist, und neben ihr Gott, sondern die Welt ist sie selbst, aber nur, indem sie in Gott ist; und Gottes Liebesverlangen erfüllt sich, indem er aufblühen kann im Geschöpf, das sich ihm ergeben hat. [...] Das ‚Leben‘, der Inbegriff des unmittelbaren Daseins, Pulsen des Leibes, Innigkeitskraft der Seele, Sinn-Macht des Geistes, Atmen des konkreten Menschen: wir spüren, wie das alles hier – nicht spiritualisiert, oder idealisiert, sondern umgewandelt wird, in eine andere Zuständlichkeit, und die heißt ‚Paradies‘. Sie ist grundlegenderweise nicht ethisch, sondern religiös; aber das Ethische liegt darin. Sie ist nicht ästhetisch, aber eine heilige Schönheit, eine Anmut, Charis, aus der rein vollbrachten religiösen Hingabe hervorgehend, ist in ihr.“¹

Es ist merkwürdig, dass solche Sätze auf eine völlig andere Gestalt hin geschrieben wurden als auf Margarete Dach, obwohl die Sätze zeitgenössisch aus dem Jahr 1932 stammen. Ursprünglich sind sie auf den jungen Bruder des Staretz Sossima aus den *Brüdern Karamasow* bezogen. Romano Guardini, der diesen Jüngling mit Namen Markell in seiner bedeutenden Interpretation *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* zu erfassen sucht, hat ihn durch ein bereits hiesiges Verweilen im „Paradies“ charakterisiert. „Paradies“ entspricht einem Leben aus der Auferstehung, und zwar nicht der künftigen, sondern der jetzt schon von Christus vollzogenen.

Damit ist die Mitte von Dachmutterns Leben getroffen. Was sie biographisch, menschlich, christlich ist, wird in kürzlich herausgegebenen Briefen, Tagebüchern und Zeugnissen über sie deutlich.² Aufgewachsen in einem lutherischen Elternhaus mit klarem Bekenntnis, über eine zeitweilige Vertiefung der persönlichen Frömmigkeit in der Christlichen Wissenschaft, von der sie angerührt wird, über das umstürzende Erlebnis der plötzlichen Genesung am unvergesslichen 13. Mai 1920, weiter über ein unerschütterliches christliches Bekenntnis während der Nazizeit, in der sie eine *familia sacra*³ weit über ihre eigene Fa-

milie hinaus aufbaut, führt eine lange Wanderung bis zur katholischen Kirche.

Margarete Dach wird besonders zwischen 1920 und 1946 zum Leuchtfeuer für viele. Diese Zeitangabe markiert jene entscheidenden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, die in die Finsternis des Nationalsozialismus hineinschlittern, dann in den Zweiten Weltkrieg und den breiten Glaubensabfall abstürzen. Es sind die Jahrzehnte, deren unheilvolle Entwicklung aus unscheinbaren Anfängen jeder nachwachsenden Generation neu verständlich gemacht werden müssen. Auch das Verhalten der Christen in der geistigen Katastrophe der zwölf Jahre steht immer neu auf dem Prüfstand. Es ist daher ungemein wichtig, die vergessenen Namen, die versunkenen Gesichter zum Sprechen zu bringen, um den offenen und verborgenen christlichen Widerstand dieser Zeit aus dem Zwielflicht heutiger Verdächtigungen zu holen. Neben die großen protestantischen Namen wie Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) und Martin Niemöller (†1984) tritt auch die nur einem engeren Kreis bekannte Margarete Dach, deren unbeugsame Ausrichtung auf Christus eine Vielzahl von Menschen gegen den Nationalsozialismus immunisierte.

Dies geschah ausdrücklich aufgrund einer Verankerung im Christentum. In den wachsenden Finsternissen bleibt Dachmutterns Denken auf ein klares Ereignis bezogen: die Auferstehung Jesu. Auferstehung ist die Achse der Weltgeschichte. Aber auch Achse jeder persönlichen Geschichte, die sich in das „Reich Gottes“ – gegen das gespenstische Dritte Reich – stellt. Der Sieg Jesu über den Tod ist nicht fernes Glaubensgeschehen, das der Glaubende viel später selbst einmal einzuholen hofft. Wie alle Handlungen des Gottmenschen ist sie Gegenwart, ja Forderung: zum Mitleben, Miterleiden, Mitvollzug. Dachmutter hatte im Mai 1920 in Todesnähe durch schwere Krankheit hindurch jenes Schlüsselwort gehört – welches Hören wörtlich zu nehmen ist –: „Du bist mein geliebter Sohn!“ Und sie, die bewegungsunfähig lag, stand auf und ging. Diese biblisch anmutende Geschichte ist durch sie aus der verehrenden,

aber auch abdämpfenden *memoria* geholt; statt der vertrauten Vergangenheit steht schlagartige Gegenwart – wie ein Schlag wirksam – im Raum. Krankheit wird wesenlos vor der Gewalt der Auferstehung. Sünde wird gelöscht, nicht nur in der Reue des Gemüts, der Stellungnahme des Verstandes, der Übung des Willens. Sie wird gelöscht, verzehrt, unwirksam gemacht durch die alles übertreffende Wirklichkeit: Tod und Sünde sind bereits besiegt. Und sie verlieren ihre beanspruchte Macht unmittelbar, wie Schemen vor der Sonne, wenn sie in den Sinnraum des Auferstandenen treten.

Dachmutter lebt die „Sohnschaft“, die Erlösung, die Rechtfertigung. Was gegenwärtig in mühsamen Klärungen, im vorsichtigen Abwägen theologischer Begriffe der Reformationszeit um der neuen, erhofften Einheit des christlichen Bekenntnisses Willen vorangetrieben wird, ist von ihr lebendig ergriffen, in Alltag umgesetzt. Rechtfertigung, genauer noch: Gerechtfertigtsein ist die Lebensweise des Christen, der an Christus geraten ist. Und zwar lebt Margarete Dach dies nicht schwärmerisch, sondern streng im Geiste der Paulusbriefe und des geliebten Johannesevangeliums. Keinesfalls trifft zu, dass sie in all dem nach eigener Größe süchtig gewesen wäre oder einfach nur unfähig zur Selbsterkenntnis. „Was Euch an mir nicht gefällt, gefällt mir auch nicht, aber das geht mich nichts an“, lautet ein kennzeichnender Satz. Nur: Das Schiefe, das Verrückte, selbst das Böse ist der eingehenden Betrachtung nicht wert. Wert ist allein der Blick in das Licht, das Christus ist. Hier gibt es kein Urteilen mehr, weder über sich noch über andere, kein Besserungsprogramm, überhaupt kein Programm. Unwirkliche Anstrengungen solcher Art, und seien sie in ihrer Weise „richtig“ und dem Verstand gemäß, zerstieben vor der einzig vollen Wirklichkeit: dem lebendigen Leben, das Gott ist. Außer Ihm ist nichts wirklich. „Ich habe und kenne keine Gefühle, kein Denken, keine Trauer, keinen Schmerz, keine Freude anders als aus dem Schatzhaus Gottes oder aus seinem Frieden.“ Diese Haltung wird selbst dann eingenommen, wenn fast tödliche

Schmerzen in der eigenen Familie auftreten: so in der Trauer um die gestorbenen Kinder der Schwester Lotte. Sogar darin wird ein Horizont im Blick behalten, der zum Aufschauen zwingt. Als Dachmutter selbst nach einem Kranklager voller willig ertragener Schmerzen starb, sah sie drei Tage lang noch so unverändert aus, dass ihr Mann sagte, man könne jemand so Lebendigen doch nicht begraben.

Dieses Charisma des Erlöstseins mündet für sie zu einem nicht geringen Teil in der Vernichtung jenes geräuschvollen und unwichtigen Ich, das sich triebhaft in den Vordergrund des Geschehens spielt. Erlöstsein ist auch Lösung vom Ich. Erst dann gewinnt das verborgene, gegründete Ich an Boden, das aus der Selbstverkapselung heraustritt und zur Hingabe ans wirkliche Leben führt.

Mit dem Stichwort „erlöst“ klingen einige Stationen der jüngeren Geistesgeschichte an: zum einen die zur Formel gewordene Beschwörung Nietzsches, die Christen müssten erlöster aussehen – eine jener feingeschliffenen Bosheiten, hinter denen eine Klage steckt. Zum anderen aber auch das stark gefühlsbetonte, kirchlich indizierte Werk *Die Erlösten* von Josef Wittig aus dem Jahr 1922.⁴

Wie es in der Geschichte des Geistes keine zufälligen Abenteuer gibt – nach dem Satz Hegels –, gibt es sie auch nicht in der Geschichte des Glaubens einer Zeit. Ohne es willentlich zu beabsichtigen, was Selbstüberhebung gewesen wäre, ist Dachmutter in ihrer Person eine Antwort auf den Verdacht freudloser Verdrossenheit im Glauben, wie eine Antwort auf das eher Romantische in Wittigs Ansatz. Vor dem einen bewahrte sie ihre ausstrahlende Freudigkeit, vor dem anderen ihre Nüchternheit, die geradlinige Schlichtheit im Blick auf das Nichterlöste oder Nichtlös-bare. Die Erfahrung des Dritten Reiches zwingt ihren Blick zu Tiefenschärfe und Unterscheidungskraft. Es gibt eine Verslossenheit gegenüber Gott, die sich nicht lösen lassen will – nicht aber, weil Er ohnmächtig oder unwillig wäre, dies zu tun. Vielmehr: In solchen Fällen menschlicher Verweigerung gibt es keinen harmoniesüchtigen Kompro-

miss. In den 30er Jahren erhielt Dachmutter den inneren Befehl, nicht mehr für den Führer zu beten.

Dennoch ist davon zu unterscheiden – was im Hintergrund des Nietzsche-Wortes steht – die unentschuld bare Trägheit der Christen, die ihre Vollmacht nicht nutzen: die Vollmacht, sich und andere Gewillte in den Raum der Gnade zu stellen. Diese Vollmacht prägt die Frau, jenseits von Amt und sonstiger Beauftragung, und die seelische Ausstrahlung der mütterlichen Frau teilt sich den Freunden, sogar den zufälligen Besuchern mit, wie die Zeugnisse lauten. Sie wird Beraterin, mehr noch: Therapeutin, die die Beladenen im Gebet umschließt, nicht selten auch zeitweise im eigenen Haushalt mitleben und gesunden lässt. Mitunter verschwindet dabei die Trennung von seelischer und leiblicher Gebrochenheit; immer aber liegen der Nachdruck und der Einsatz beim Aufrichten und Geraderichten der Seele. Auch sexuelle Triebhaftigkeit sowie verwandte Gewohnheiten, welche der areligiöse Zeitgeist beschwichtigte, werden in der „Dachburg“ in die Erlösung einbezogen. Das Durchtragen von lastenden Fehlern und Schwächen für andere wird zur Aufgabe für alle, die dazuzählen.

Schönheit und Heilung gehören dabei zusammen. Es kann als großes Kennzeichen einer solcherart geglückten Frömmigkeit gelten, dass Margarete Dach das Schöne liebt. Das 19. Jahrhundert hatte Schönheit und Heiligkeit getrennt; es hatte die Schönheit ästhetisiert und die Heiligkeit moralisiert. Beide verloren dabei an Wirklichkeitsgehalt, zum Schaden der Gesamtkultur. Insbesondere aber zum Schaden des Christentums, das den Glauben als Wahrheit, aber nicht mehr in der Gestalt einer von sich aus bezwingenden Schönheit gegenwärtig setzte. Es ist zeichnerhaft, dass Dachmutter solche amüsische Verkümmern nicht litt: Ihr Haus und vor allem die gemeinschaftlichen Räume waren mit Schöner gefüllt. Das gilt nicht nur für Dinge des Gebrauchs und des Festes, es gilt für die häufige abendliche Musik – der Dachvater spielte den Flügel –, für die Liebe zur Literatur, zur kraftvollen Sprache Luthers und der

Pietisten. Ihre Nichte Beate, der sie die Auswahl der Tagebücher verdankt, wurde von ihr zum Promotionsstudium über Goethe ange regt.

Und nicht zu unterschätzen: Der Sinn für Schönheit führte zur Leiblichkeit. Dies galt auch, anrührend und erhellend, für die Gerätschaften des Alltags: den schön gedeckten Tisch, die Kleidung, den Schmuck. Dazu der geliebte Garten mit den Blumen und dem Gemüse, in dem mitarbeiten zu dürfen eine Auszeichnung war. In all dem besticht eine kraftvolle Freude am Wohllaut, ein achtsames Handhaben der Eigengestalt der Dinge, kein zerstreutes Nutzen und Verschwenden des Gegebenen. Kultur des Alltäglichen: auch dies eine Schule der Freude, worin sich ein Vermögen zum Schönen ausdrückte.

Ein anderer Schatten des 19. Jahrhunderts wurde in der „Dachburg“ vertrieben: Er hatte, jedenfalls in seiner religionskritischen Schablonierung, die Frömmigkeit zum Trübsinn verdunkelt. Dachmutter besaß eine gelöste Heiterkeit, die aus Überwindungen immer wieder hervortrat. Auch hier handelte es sich nicht um eine gemüthafte Anlage, sondern um eine „objektive“ Heiterkeit. Das Kirchenjahr war ein Jahr der Feste: Feste der Erbarmung, Feste der Gnade, an denen das verbissene Sündenbewusstsein endete. Ihnen entsprach eine ernste Freude – selbst am Karfreitag –, aber im Spektrum der Antworten auch eine durchgängige helle Gelassenheit. Die Überzeugung war unausgesprochen: Trost ist da, noch bevor das Weinen beginnt.

Der Realismus der Auferstehung führte bei Dachmutter zu einer hohen Forderung zuerst an sich selber, dann an die anderen: zur Wende einer anhaltenden Bekehrung. Diese war nicht nur privat, sie war auch öffentlich-politisch und kirchenpolitisch gemeint. Der offenbar werdende, erst geistige, dann physische Zusammenbruch Deutschlands unter dem Hitler-Regime und während des Krieges bedeutete ihr die Aufforderung zur völligen Änderung der gesellschaftlichen Grundlagen. Tief verabscheute sie die Deutschen Christen mit ihrem Verrat des Christentums an eine Pseudo-Mythologie.⁵ Die eigene Kirche wur-

de ihr durch manche Angleichungen an das Regime suspekt; die Bekennende Kirche und die einzelnen, Widerstand leistenden Protestanten waren karger Trost.⁶ Vom Kreisauer Kreis auf dem Moltkes wusste sie nichts – sah aber einen Lichtschein über der Stelle des Gutes in Schlesien. Unbeauftragt, nur von ihrer eigenen Sendung geleitet, baute sie einen eigenen, familiären Kreis auf, dessen Ausstrahlung bis nach Berlin reichte, wie ein Bericht von Alfred Feyerabend zeigt. „Aufbauen“ ist allerdings zu aktiv ausgedrückt; Dachmutter wirkte durch unabsichtliche Anziehung. Zu diesem Kreis gehörten Mitglieder der eigenen Familie, aber auch Gäste, seelisch Kranke und Leidende, die in dem geordneten, vom Gebet durchtränkten Leben in der Dachburg zur Ruhe und nicht selten zur Heilung kamen. Die draußen brüllende Welt wurde unrealistisch. Selbst als die „Dachburg“ in Darmstadt bei einem Bombenangriff im Oktober 1943 abbrannte, blieben die Bewohner ruhig, vielmehr wuchs mit den Flammen der Dank für den Schutz an Leib und Leben; Dachmutter betete laut das *Magnificat*.

Vielleicht ist erstaunlich, jedenfalls einer religiösen Nachfrage wert, weshalb Dachmutter immer wieder darauf besteht, selbst gar nichts zu tun, nur Christus handeln zu lassen. Mehr noch: gar nichts als wirklich anzunehmen, außer der Wirklichkeit Gottes. Falls sich dies erläutern lässt, dann nicht als ein vom Kopf ausgehender Lehrsatz, sondern als immer wieder nachklingende Erschütterung des einmal unmittelbar erfahrenen Anrufs durch Gott. Manche Notizen scheinen in eine Übertreibung des eigenen Nichtseins und Nichtwirkens zu führen; vor dem Schwärmerischen aber bewahrte allein schon die grauenhafte Ideologie der Alltagswelt, die immer drohende Gefährdung des christlichen Bekenntnisses. Nicht minder bewahrte davor Dachmutter Lebensklugheit und praktische Ader auf der einen Seite, die bemerkenswert unnachsichtige Selbsterziehung auf der anderen Seite. Es war gerade das Frömmelnde, das ihr fernlag und das sie als versteckte Selbstbezogenheit tadelte.

Die Selbsterziehung einzig zum „Willen Gottes“ machte sie auch unbestechlich gegenüber den Schwächen anderer. Die schwierige Unterscheidung des Augustinus, den Sünder zu lieben, die Sünde zu hassen, fand bei ihr offenbar Anwendung. Und sie wusste wohl, dass es letztlich ihre „Sachlichkeit“ war, welche die Menschen anzog – selbst wenn diese sich zeitweise über ihr Urteil ärgerten. Die Geschmeidigkeit ihres Gehorsams führte sie, von ihr selbst unerwartet, während des Krieges 1943 zu einer raschen Konversion in die katholische Kirche. Und wieder zog sie andere mit, im Ganzen etwa sechzig Personen, einfach durch die Klarheit ihres Entschlusses. Genauer gesagt war sie mit dem Dachvater eine der letzten des Kreises, die den Schritt tat. Es handelte sich nicht um ein Zögern, sondern um das gebotene Warten – eine der großen Haltungen dieser Frau.

Mit der Konversion zur Catholica tritt Dachmutter Sendung, wie sie selbst immer klarer verstand, in die deutliche Fassung: die Einheit der Kirchen vorzubereiten. Um genau zu bleiben: Es galt, die in ihrer Augen bereits vollzogene Einheit der Kirchen nach außen sichtbar zu machen. Damit verbunden ward der Gedanke der Rettung Deutschlands nach dem zu erwartenden furchtbaren Untergang durch das teuflische Regime. Eben diese Rettung schien ihr an die Einheit im Glauben gebunden.

Dachmutter stützte sich in diesem überaus kühnen Gedanken einer bereits geschehenen Einheit auf eine „Verheißung“, die sie von Christus selbst empfangen zu haben bezeugte. Offenbar waren ihr die Ereignisse des Krieges, die so schmerzhaft empfundene Vernichtung Deutschlands und die erschütternden Leiden der Flucht und Nachkriegszeit der einleitende Akt, um die durchzustehenden Wehen mit der Geburt einer neuen, der alten wiedervereinten Kirche zu beschließen. Alle Zeichen schienen ihr dahin zu konvergieren: die die christlichen Martyrer aller Konfessionen gemeinsam überwölbenden Drangsale, die zeitweilige Nähe auch des Freundes Martin Niemöller zur katholischen Kirche, die Aufgeschlossenheit des Bischofs Albert Stohr

von Mainz. Die rund sechzig Übertritte aus der um Dachmutter gescharten Gruppe waren ihr nur Vorwegnahme, Zeugnis, Vorzeichen des Kommenden: der von Christus selbst beschlossenen Einheit, die nichts wirklich aufhalten könne. Um so leidvoller war die Erfahrung der Verzögerung, ja des Widerstandes gegen die Ökumene nach dem Krieg, etwa gerade der so geschätzten Theologen Karl Barth (der ihr nun zum calvinistischen Häretiker wird) und Martin Niemöller, für den sich Dachmutter nach seiner Verhaftung durch die Gestapo und der Inhaftierung im KZ jahrelang im nächtlichen Gebet stellvertretend verwendet hatte.

Von der unbedingten Sicht der kurz bevorstehenden Einigung der Kirchen her trägt Dachmutter die Züge einer Apokalyptikerin. Wie der Seher der Apokalypse kennt sie keine Zeitabstände, lässt morgen geschehen, ja in der Tür stehen, was offenbar – wie wir als Spätere wissen – noch längst nicht eingetreten, vielleicht unvorstellbar fern ist. Die Form der Einigung ist für sie die Mitnahme des Eigenen in den bereiten größeren Raum, die Bewahrheitung des Evangelischen durch das Katholische, des Subjektiven durch das Objektive, das Einbringen einer „Lehre“ oder „Schule“ in die gesamte Kirche. Daher betrübte sie der Gedanke der bedingten nochmaligen Taufe bei den Übertritten ihres Kreises so sehr, denn die Gültigkeit des Bisherigen stand ihr ja nicht in Frage.

Die Auffassung Dachmutter, die evangelischlutherische Gemeinschaft sei keine „Kirche“, sondern eine „Lehre“, mag erstaunen, ja ärgern. Der Satz wird jedoch zeitgenössisch eingebettet, wenn man die gleichlautende Auffassung Niemöllers aus dem Frühjahr 1939 heranzieht, die im Umfeld seiner erwogenen Konversion zum katholischen Glauben steht: „Eine reformatorische ‚Kirche‘ hat es ja in der Tat nie gegeben, und wir sollten sehen, daß es sie auch nicht geben wird [...]“⁷ Man muss also zumindest von parallelen Überzeugungen und vielleicht sogar von einem theologischen Gespräch zwischen beiden ausgehen, um die erstaunliche Übereinstimmung zu erklären. Dennoch stand zu

dem Zeitpunkt, als dieser Satz ausgesprochen wurde, Dachmutter's Konversion nicht an, obwohl sie – zum Ärgernis mancher – damals bereits häufig zu Gebet und Messe in die katholische Kirche in Darmstadt ging, auch in Begleitung Freda Goethes, der lutherischen Pfarrfrau⁸, und anderer. Das Warten auf Führung wird in dieser Verhaltenheit deutlich, wie ja alles Vorschnelle und Vorlaute für Dachmutter ein Zeichen unchristlicher Ichbindung war.

Geben wir ihr das letzte, wundervoll ungekünstelte Wort in einem Brief vom Februar 1933: „Außer seiner Haut zu sein“, das ist eigentlich der Inbegriff des von Christus ergriffenen Menschen. Das ist: ‚schwing dich über die Natur‘. Über dein eigenes Wesen hinaus, über deine menschliche Verantwortung! Das, was Christus davon braucht, als individuelles Werkzeug, ist umgewandelt, nicht herausgerissen. Gehorsam dem Willen Gottes sein zu wollen, frei von menschlichen Gedanken, jedem Begriff, Tugend, Moral, Vorschrift von gut und böse – frei von jeder Vorstellung über mein Verhalten zu jemand, über das, was man von mir erwartet, – frei von jedem Wunsch und Willen, so braucht Er uns. Haben wir aber noch Begriffe darüber, was man von einem Christen verlangt, von seiner Liebe, Geduld, Barmherzigkeit usw. – dann sind wir noch nicht frei zum Gehorsam. Dann lassen Sie sich noch nicht so gebrauchen, daß Er in Ihnen wirkt, wie Er will.“

Anmerkungen:

- ¹ Romano Guardini: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. München (Kösel) 1932, 3. Aufl. 1947, 75f.
- ² Margarete Dach: Widerstand und Erlösung. Tagebücher und Briefe der „Dachmutter“ 1930–1946. Mit Vorwort und Dokumenten hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Patris Verlag, Vallendar – Schönstatt 2004, 2. Aufl. 2005.
- ³ Wilhelm Schmidt: Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes. III. Bd.: Gegenwart und Zukunft des Abendlandes. Luzern (Josef Stocker) 1949, 478.
- ⁴ Joseph Wittig (1879–1949), schlesischer katholischer Priester (ab 1903) und theologischer Volksschriftsteller, 1911–1926 Professor für

Alte Kirchengeschichte und Studentenseelsorger in Breslau, 1926 vor allem wegen seiner Erlösungsthesen aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, 1945 rehabilitiert, 1946 laiiert unter Anerkennung seiner Ehe mit Anca Wittig (†1997).

- ⁵ Gegründet wurden die *Deutschen Christen (DC)* nach der Machtergreifung Hitlers Ende Januar 1933, unter hoher Beteiligung evangelischer Ordinarien; vgl. Folkert Rickers: Religionspädagogik in Thüringen 1933 bis 1945, in: Klaus Raschzok (Hg.): Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich. Leipzig 2000, 239–278; hier 244: Ihre Führung „strebte nichts anderes an als die religiös-christliche Legitimierung des Nationalsozialismus [...] mithin keine Theologie mehr, sondern blanke Ideologie“. Vgl. dazu Conrad Gröber: Nationalkirche? Ein aufklärendes Wort zur Wahrung des konfessionellen Friedens. Freiburg 1935, 1: „Die Auseinandersetzungen in der protestantischen Kirche beklemmen mit ihren auffälligen Vorgängen und unsicheren Zielen auch uns. Manche vermuten und befürchten bereits, daß es dort nur ein Anfang ist, aber noch lange kein Ende. Ob nicht auch die Katholiken in absehbarer Zeit unter die rollende Walze der religiösen Gleichschaltung kommen? [...] Ein Führer, ein Gott, eine Religion, eine Kirche!“
- ⁶ Die Bezeichnung *Bekennende Kirche (BK)* stammte von Georg Merz; vgl. Manacnuc Mathias Lichtenfeld: Georg Merz – Praktischer Theologe der Bekennenden Kirche, in: Klaus Raschzok, 51–80. Herausgewachsen aus dem „Pfarrernotbund“ in Gegnerschaft zum Hitler-Regime orientierte sich die Bekennende Kirche theologisch vor allem an Karl Barth. Bonhoeffer formulierte: „Die BK lebt im ‚Kampf‘ mit der häretischen Kirche und mit einem sich totalitär setzenden Staat“; zit. nach Sabine Bobert-Stützel: Dietrich Bonhoeffer – Praktischer Theologe im gesellschaftlichen Kontext. Ebd., 92.
- ⁷ Martin Niemöller: Damit nicht jeder sein Sträußlein pflückt. „Eine reformatorische ‚Kirche‘ hat es in der Tat nie gegeben: Die Rolleder Tradition im Protestantismus, in: FAZ vom 1.11.2000.
- ⁸ Freda Goethe, geb. Gräfin Bülow von Dennewitz, war die Gattin von Pfarrer Rudolf Goethe, der ebenfalls 1951 konvertierte und – unter Aufrechterhaltung seiner Ehe – das katholische Priesteramt antrat.

Ralf Miggelbrink

Das Böse in der Politik

1. Die neuzeitliche Ignoranz gegenüber dem Bösen

In der politischen Rhetorik hat das Böse zunehmend weniger Platz. Politiker sprechen heute lieber von Interessensgegensätzen, die es auszugleichen gilt. Aus dem politischen Feind von damals, dem Agenten des Klassenfeindes oder dem bolschewistischen Abschaum ist heute schlimmstenfalls ein politischer Gegner geworden, eher aber ein parlamentarischer Kollege, der in einigen Fragen abweichende Meinungen oder Interessen vertritt. Die Vorstellung prinzipiell illegitimer Interessen widerspricht einer heute die politische Landschaft bestimmenden liberalen Grundintuition. Der Begriff des Bösen mit seiner kompromisslosen Unbedingtheit scheint doch eher der Kindersprache anzugehören. Er verrät den, der ihn gebraucht, als naiven Vereinfacher. In den siebziger und achtziger Jahren gab es moderne Synonyma für „böse“. Je nach politischer Heimat lauteten sie „faschistisch“ oder „stalinistisch“. Mit dem Ende der Nachkriegszeit verschwinden jedoch auch diese absoluten Orientierungspunkte im politischen Feld. Wo wirklich Böses begegnet, reagiert die moderne Gesellschaft mit Sprachlosigkeit oder mit der Metapher der Krankheit. Kinderschänder und Folterer, denen unsere Gesellschaft kein legitimes Interesse zubilligen mag, werden in den Medien nahezu ausschließlich mit Krankheitsmetaphorik beschrieben.

Die Grundstimmung der modernen Welt ist getragen von einigen neuzeitlichen Grunddogmen. Das erste und wahrscheinlich wichtigste ist das Dogma von der natürlichen Güte des Menschen. Es besagt keineswegs, dass alle Menschen immer aus ethisch hochstehen-

den Motiven heraus handeln, wohl aber, dass der Mensch prinzipiell zum Guten fähig und bereit ist. Was an ihm offensichtlich böse ist, wird zum Resultat nachvollziehbarer und mithin prinzipiell korrigierbarer Verfälschungen der guten menschlichen Natur.

Das Mysterium des Bösen wird in diesem Kontext zunehmend zu einem rein theologischen Problem: Nicht der Mensch ist letztlich böse, sondern eine vormenschliche, raue Natur, die es zu überwinden und zu beherrschen gilt. Von der vormenschlichen Natur aber als böse zu sprechen macht nur da Sinn, wo noch ein Schöpfer und Weltregent angenommen wird, der als solcher seine Aufgabe gründlich zu versäumen scheint. In dieser Spur verfolgt auch Susan Neimann ihre selbstgestellte Aufgabe, das Böse zu denken. Es ist das ganz große Böse, das die amerikanische Philosophin und Präsidentin der deutschen Wissenschaftsgesellschaft in ihrem neuesten Buch¹ beschäftigt: Vom Erdbeben von Lissabon bis nach Auschwitz ist es immer die große alte Frage der Rechtfertigung des guten göttlichen Schöpfungsgrundes in seiner Verlässlichkeit angesichts des sinnlosen Leidens der Unschuldigen. Die Theologie verfolgt in den letzten vierzig Jahren keine andere Spur. Der Münsteraner Theologe Johann Baptist Metz hat es programmatisch gefordert und niemand hat ihm wirklich widersprochen: nach Auschwitz kann man Theologie nicht mehr weitertreiben so wie vor Auschwitz.² Was aber hat sich geändert? In die theologische Rede von Gott hat ein gewisser theodizeebewusster weinerlicher Grundton Einzug genommen. Die Theodizeefrage gilt insbesondere angesichts ihrer Dimensionen nach Auschwitz als unlösbar.³

2. Der theologische Einspruch: „Das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an.“ (Gen 8,21)

Die gegenwärtige Ignoranz und Sprachlosigkeit gegenüber dem Bösen findet einen frappanten Ausdruck in Herbert Schnädelbachs Verdikt gegen die christliche Erbsün-

denlehre.⁴ Ausgerechnet in ihr erblickt Schnädelbach eine Missachtung der Menschenwürde. Damit entspricht der Berliner Philosoph durchaus einem gegenwärtigen gesellschaftlichen Trend: Realismus bei der Wahrnehmung anderer Menschen gilt sehr schnell als unhöflich, gar als Verstoß gegen die Menschenwürde.

Dabei ist die christliche Rede von der Erbsünde gerade das Gegenteil einer Missachtung der Menschenwürde. In der Lehre von der Erbsünde wird nämlich die empirisch unleugbare Tatsache menschlicher Bosheit in einer spezifischen Weise gedeutet. Die Erbsündenlehre besagt:

(1) *Jeder* Mensch hat die Eigenschaft des Bösen empirisch erfahrbar in sich.

(2) Diese Eigenschaft ist *nicht natürlich*. Sie widerspricht der ursprünglichen Bestimmung des Menschen und dem Willen des Schöpfers.

(3) Der gegenwärtige Christus weist einen gangbaren Weg der *Überwindung* des Bösen in seinem Geist.

(4) Diese Überwindung ereignet sich als ein biographischer Transformationsprozess, der intellektuelles Lernen, Wollen, Handeln umfasst und eine diesem Erkennen, Wollen und Handeln entsprechende Prägung des einzelnen Charakters (Tugend) umfasst.

Der konkrete Indikator des Bösen ist für Raymund Schwager die menschliche Gewalt.⁵ Vernichtende, tödliche Gewalt begleitet den Menschen als sein Schatten, wohin er auch geht. Schwager verankert diese Gewalt tiefer im menschlichen Wesen, das gekennzeichnet ist durch den Drang nach Vervollkommen. Genau dieser urmenschliche Drang, der gleichursprünglich mit des Menschen Geist und seiner Menschlichkeit geboren wird, macht ihn zum Imitator und zum Konkurrenten aller anderen Menschen, ja schließlich zu deren tödlichem Feind. Als solcher kann der Mensch Sozialwesen nur bilden, wo seine tödliche Neigung zur Gewalt eine sozialverträgliche Kanalisierung findet in einem System öffentlich sanktionierter Gewaltausübung, sei es archaisch in den religiösen Op-

fern oder modern in den cineastischen Inszenierungen von Gewalt.

Keine Religion der Weltgeschichte macht diese Gewalt so bewusst wie das Christentum: Wer bekloppt vor den Folterdarstellungen in einer römischen Barockkirche steht und sich wünscht, er stünde lieber vor den herrlichen Leibern des kapitolinischen Museums, der empfindet in der Logik Herbert Schnädelbachs: Die schönen Leiber auf dem Kapitol reizen uns, sie zu begehren. Die künstlerische Reproduktion der Leibschönheit ist jedoch bereits Manifestation jenes mimetischen Triebes, in dem wir das Schöne nicht einfach staunend und dankbar schön sein lassen können, sondern in dem wir es begehren und uns anzueignen trachten, ja in der wir es noch übertreffen wollen. Damit aber erfährt der Besucher des kapitolinischen Museums bereits seine eigene Gewaltnatur, die sich über die Begierde gegenüber dem fremden Leibschönen aufschaukelt bis zu dem Vernichtungswunsch gegenüber dem Begehrten in seiner Unerreichbarkeit. Bei genauem Hinsehen spiegeln die antiken Figuren genau diese Ambivalenz. Sie tanzen nicht einfach selbstvergessen in ihrer Schönheit, sondern sind umgeben von schaurig-gierigen Silenen aus dem Gefolge des Weingottes Dionysios, dessen Traubensaft alle kulturellen Hemmungen vergessen macht und den Menschen entblößt in seiner abstoßenden Gier. Die antike Mythologie stellt den Zusammenhang zwischen dargestellter Schönheit einerseits und enthemmter Gier andererseits als harmlos anmutendes naturhaftes Ereignis dar. Darin gleicht die antike Darstellung der zeitgenössischen Allianz zwischen Schönheit und Werbung, in der ebenfalls deutlich wird, dass der Eindruck der Schönheit mit der Enthemmung des Begehrens zusammenhängt.

In der christlichen Kirche dagegen stehen wir vor den gequälten Märtyrern und empfangen immer die Botschaft: Gewalt soll nicht sein. Die Gewalt wird nicht wie in den antiken Darstellungen als natürliche Begleitscheinung des Menschen ästhetisiert, sondern als zutiefst verabscheuungswürdig skandalisiert.

Was meinen Christen, wenn sie am Karfreitag vor dieser Guillotine des Altertums niederknien und singen: „*Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Hoffnung, im Kreuz ist Leben!*“

Welches Heil kommt von diesem unverwandten „Schauen auf den Durchbohrten“, welches Leben? Es ist das Heil eines Lebens aus der Kraft des Mitleids. Christen üben im Blick auf den Gekreuzigten ihre Wahrnehmungsfähigkeit für fremdes Leiden. Christen haben eine jahrhundertalte Übung darin, in den Opfern das Angesicht Christi zu erkennen und gerade die Sympathie mit dem Opfer als den Ort der Theophanie zu bekennen. Die Gewissheit der Theophanie im Antlitz des Opfers allerdings ist keine Gewissheit des Karfreitages alleine. Sie setzt die Erfahrung des Ostersonntages voraus. Ostern ist die erschließende Erfahrung göttlicher Lebensfülle im Leiden und Scheitern der Opfer, aus der heraus christliche Sympathie mit den Opfern nie vollkommen resignativ und deshalb überhaupt erst sein kann. Der erlösende Sinn aller Leiden wird im Gedächtnis der Leidenden nicht erst erzeugt, sondern das Gedenken setzt das göttliche Rettungshandeln als Grund des Gedenkens voraus.

3. Die postchristliche Präsenz des Bösen in der Politik

Niemals wurde so hemmungslos wütend gemordet wie seit dem Ende der christlichen Lehre von der Erbsünde.

Wie soll man denn auch den offensichtlich bösen Menschen anders deuten denn als lebensunwerten Unmenschen, dessen Beseitigung die Menschheit von Übel befreit. Die Guillotine folgt dieser Logik: Wenn erst einmal die beträchtliche Menge unverbesserlicher, verderbter Konterrevolutionäre beseitigt ist, bricht das goldene Zeitalter der verlorenen Antike erneut an!

Die schrecklichste Form moderner Vernichtung des Menschen durch den Menschen verbindet sich mit der Geschichte Deutschlands. Was disponierte die ermordeten Juden dazu, als untermenschliches Material verbaut zu

werden im erstehenden Bau eines Tausend-jährigen Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit natürlich guter arischer Menschen? Die Rassentheorie der Nazis bemühte sich, hier zahlreiche vernünftige Gründe beizubringen, weshalb es nicht religiöse Mythologie ist, sondern rationale Weltbeherrschung, wenn man das Böse manifestiert sieht in einer Rasse, mit deren Ausrottung auch das Böse endgültig aus der Welt geschafft wäre. Die Moderne tarnt ihre Mythen mit dem Blendwerk wissenschaftlicher Rationalität.

In der Nach-Nachkriegszeit suchen und finden wir heute Unmenschen, in denen wir das Böse erblicken, das wir in uns selber leugnen wollen. Mit fassungslosem Kopfschütteln begegnen wir den fanatisierten Selbstmord-attentätern. Sehen wir in ihnen und ihrer Religion die neuen Manifestationen jenes Bösen, das wir als allgemein menschliches nicht wahrhaben wollen? Was in der Apokalypse Ausdruck chaotisch sich steigernder menschlicher Gewalt ist, wird für amerikanische Fundamentalisten zur innergeschichtliche Heilsprophetie, wo im Anschluss an Apk 16, 16 von einem „Letzten Gefecht“ bei „Harmagedon“ phantasiert wird. Was die Offenbarung des Johannes mit Abscheu vor Augen führt – den Vernichtungskrieg aller gegen alle – das wird zum Heilsorakel einer waffenstarrenden Nation, die eben diese Waffen gegen die Manifestationen des Bösen wendet, das typischerweise wieder als das Böse in der Menschheit in einem physisch vernichtbaren Teil der Menschheit entdeckt wird. Aus der biblischen Apokalyptik, die bei ihren Anhängern gerade den Geist des ruhigen Abwartens in der Gewalt der Gegenwart kultivieren wollte, wird in der gegenwärtigen fundamentalistischen Rhetorik zu einer Handlungsanweisung zur Errichtung des Reiches Gottes in eigener Regie.

Christen wussten, dass der Gegensatz zwischen Gut und Böse mitten durch die Person hindurchgeht. Christen wussten, dass die Gewalt im Herzen eines jeden Menschen nistet. Christen sehen die Notwendigkeit, in einer Kultur des Lernens und Erinnerns, in einer Zivilisation der Liebe zu den Opfern diesen

Riss im eigenen Selbst zu heilen und den Geist des Friedens, der Versöhnung und der Gewaltlosigkeit Raum zu schaffen.

Die Harmagedon-Rhetorik suggeriert etwas ganz anderes: Das Böse ist *extra nos* und wird deshalb auch nicht mit den Mitteln des Geistes, sondern mit den technischen Errungenschaften der modernen Kriegsführung bekämpft.

4. Politische Theologie der Überwindung von Gewalt

Eine originär christliche Theologie widersteht der Unschuldsvormutung neuzeitlicher Anthropologie und der mit ihr heraufziehenden Gefahr der wie auch immer gearteten Exterritorialisierung des Bösen. Sie begreift das Böse als Grundverhängnis jedes Menschenlebens. Sie wagt den Blick auf die Bosheit jedes menschlichen Herzen, weil sie aus der Botschaft und dem Schicksal Jesu die Verheißung an jeden Menschen abliest: Gott will und kann auch deine Füße auf den Weg des Friedens stellen. Auf diese Weise wirkt sie befreiend im Hinblick auf den allgegenwärtigen Exkommunikationsdruck, mit dem die vermeintlich Gerechten unentwegt daran arbeiten, die offensichtlich Bösen als vermeintlich Kranke und Perverse zu beseitigen. Das Christentum ist zur Annahme des Bösen als menschlicher Qualität fähig und vermag deshalb gerade zur Überwindung des Bösen beizutragen.

Christliche Theologie lebt aus dem Blick auf das eine Opfer Jesu und auf alle Opfer der Gewalt. Die *memoria passionis* ist Wesensmerkmal christlicher Theologie. Sie versucht sie als politische Theologie auch im öffentlichen Bewusstsein zu verankern. Zugleich lehrt uns der Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern, dass die *memoria* der Opfer keineswegs automatisch das Geheimnis der Erlösung ist. Israelis und Palästinenser leben aus dem Gedächtnis jeweils ihrer Opfer und erheben die Erinnerung der Opfer zum wesentlichen Merkmal ihrer Identität. Nur resultieren aus dieser *memoria* nicht Friedenswille

und Gewaltverzicht, sondern gerade im Gegenteil umso verhärtetere Fronten und umso hemmungslosere Gewalt. Das Gedächtnis der Toten dient der Verstetigung und Sanktionierung eines so unüberwindbar werdenden Hasses.

An diesem Punkt muss christliche Theologie heute neu lernen, nicht nur aus der Fixierung auf den Karfreitag heraus zu fühlen und zu denken, sondern Karfreitag in der Verheißung des Ostersonntages wahrzunehmen. Frieden kann aus der Erinnerung der Opfer nur werden, wenn diese Erinnerung in irgendeiner Weise Anteil hat an der im Osterereignis bezeugten Macht, aus der heraus Gott die Opfer in ihr Recht setzt und die Sympathisanten der Opfer von der Last der Rache befreit. Wo christliche Theologie hier die Macht und Lebensfülle Gottes bezeugt, überwindet sie den Teufelskreis einer memoria, deren Ohnmachtsfixierung immer neu in Gewaltexzesse hineinführt.

Papst Johannes Paul II. hat immer wieder von einer „Zivilisation der Liebe“ gesprochen. Die Formel greift auf säkulares und politisches Vokabular zurück und bringt damit zum Ausdruck, dass die christliche Hoffnung auf den Gott, der die Opfer der Gewalt in sein Recht setzt, das letzte Wort der ganzen Menschheitsgeschichte ist. Der gekreuzigte Christus will die Welt an sich ziehen (Joh 12, 32) und die Herrschaft über die verwandelten Herzen der Menschen antreten (1. Kor 15, 24). Im Kreuz des gepeinigten Opfers richtet Gott das Siegeszeichen seiner Heilsgeschichte mit der Menschheit insgesamt auf. Wie partizipiert Kirche als das „universale Sakrament“ des Heils an diesem göttlichen Heilswirken für die Menschheit, die im wie auch immer verstellten und verformten Blick auf den Gekreuzigten lernen soll, den Wegen des Friedens zu folgen?

Zwei Wege einer solchen Partizipation gehören unlösbar zusammen: Alle Christen sollen einerseits lernen, für die Leiden ihrer Zeit, für das Stöhnen ihrer Mitwelt, für die Opfer ungerechter Gewalt sensibel und mitleidfähig zu werden. Andererseits dürfen Christen ihre Sympathie mit den Opfern in den Horizont

des siegreichen Wirkens Gottes rücken und müssen deshalb nicht bis zu Erlösung der Welt nur im Karfreitag leben. In der zuversichtlichen Perspektive der Christen, die ihre Kraft vom wirkenden Gott des Ostersonntags empfängt, liegt die Quelle einer Hoffnung, die die Überwindung von Resignation und Hass verheißt und mit dieser Überwindung die erneute Kraft, sich gerade den Opfern ungerechter Zustände und nackter Gewalt zuzuwenden.

5. Christliche Überwindung des Bösen und deren Gefährdetheit

Nicht nur wegen seiner skeptischen Anthropologie wird das Christentum heute kritisch gesehen. Auch das Bewusstsein, dass menschlicher Selbstvollzug immer bedroht ist von der Wirklichkeit der Sünde, erscheint Zeitgenossen als Anschlag auf die eigene Würde. Wo Menschen noch eine kleinliche Moral und eine ängstlich kasuistische Beichtpraxis kennen gelernt haben, mag die Empfindlichkeit gegenüber dem christlichen Sündenbewusstsein verstehbar sein. Positiv spiegelt sich jedoch im christlichen Sündenbewusstsein das Wissen um die dauernde Gefährdetheit eines jeden Menschen durch die Versuchung, dem anderen Menschen nicht mit Empathie und Geduld zu begegnen und mit dem Willen, ihm sein Leben zu gönnen, sondern statt dessen mit Neid und Gier.

Neid und Gier sind in unserer Gesellschaft Triebfedern der ökonomischen Dynamik. Sie haben jedoch nichts von ihrer zerstörerischen, letztlich gewalttätigen Dynamik verloren, auch wenn Werbestrategen und Betriebsorganisationen inzwischen glauben, mit dem Neid ungefangen Werbung und Firmenpolitik betreiben zu können. In einer Atmosphäre von Neid und Gier fällt es zwangsläufig Politikerinnen und Politikern schwer, mit ihrem Leben und ihrer politischen Praxis eine höhere soziale Einheit aller Menschen zu bezeugen. Leicht geraten sie in den mimetischen Sog, selber so erfolgreich und vermögend sein zu wollen wie die Manager großer Wirtschaftsunter-

ternehmen. Wer will ihnen eine solch materialistische Fixierung verübeln, wenn sie zunehmend konfrontiert sind mit einem Verständnis von Politik, das Politik als Management des Interessenausgleichs versteht?

Die christliche Anthropologie weiß um die Unausweichlichkeit einer gewissen Eigennützigkeit. Sie weiß jedoch auch um die vernichtende Dynamik, die der Wetteifer im Begehren nach sich zieht. Sie stellt diesen zerstörerischen Mächten die Rede von dem einen Leib Christi entgegen. Normalerweise deuten wir diese Metapher ekklesiologisch. Vor dem Horizont einer konsequent gedachten Inkarnationstheologie aber sind wir durchaus gehalten, diese Metapher universalgeschichtlich zu verstehen, so wie dies der mittelalterlichen Theologie auf der Grundlage der faktischen Identität von politischer und kirchlicher Gemeinschaft auch ganz selbstverständlich war. Die Orientierung am Leib Christi als der Gemeinschaft aller Lebenden, Verstorbenen und noch nicht Geborenen scheint mir das einzige Korrektiv gegen den Egoismus der Lebenden, mit dem sie die Gemeinschaft der Lebenden untereinander zerstören, nachdem sie schon viel eher und unproblematischer die Gemeinschaft mit den Toten und Noch-nicht-Geborenen aufgekündigt haben. Am Ende einer solchen Gemeinschaftsparalyse macht Politik keinen Sinn mehr, weil die Gemeinwesen zerbrechen, die in der Praxis der Politik ihre Orientierung suchen.

Angesichts dieser sich zuspitzenden Situation haben Christen die Aufgabe, darauf zu vertrauen, dass nicht allein der gute Wille der Menschen, sondern auch Gottes Wille, seine Geschichte mit den Menschen zu einem heilvollen Ende zu führen sie befähigen wird, den paralytischen Tendenzen der Gegenwart mit der Aufrichtigkeit ihres Herzens und der Klarheit ihres Urteilsvermögens entgegenzutreten.

Christliche Anthropologie kann im Blick auf das Böse in der Welt und der Politik nicht beruhigend und begütigend abwiegeln. Es gibt dieses Böse und es ist mächtig und wurde umso mächtiger, je mehr es ignoriert und gelehnet wurde. Christliche Anthropologie aber

resigniert im Blick auf die Wirklichkeit des Bösen nicht, sondern tritt ihr im unbefangenen klugen Urteil und in der Tat des Einzelnen mutig entgegen in dem Wissen, dass Gewalt, Neid und Egoismus in Gottes Handeln in Jesus Christus widerlegt sind und dass Mitleid, Sympathie und eine freundlich-wohlwollende Orientierung am Wohl aller sich am Ende durchsetzen werden.

Anmerkungen:

- ¹ Susan Neiman: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. Frankfurt 2004.
- ² Katharina von Kellenbach/Björn Krondorfer/Norbert Reck (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah. Darmstadt 2001.
- ³ Plakatativ erklärt etwa Norbert Reck: Alle, die davon sprechen, Gott habe Auschwitz zugelassen, treiben „eigentlich ‚Tätertheologien‘-Theologien zugunsten der Täter“ (Ders.: Abenteuer Gott. Den christlichen Glauben neu denken. Darmstadt 2003, 67). Verdikte solcher Art führen bisweilen zu einem solchen Maß an fassungsloser theologischer Sprachlosigkeit vor dem Bösen, dass gar gesagt wird, das Böse sei „unbegreiflich“. Damit aber wird dem Bösen selbst unfreiwillig eine göttliche Qualität zugesprochen.
- ⁴ Herbert Schnädelbach: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: Die Zeit 20 (2000).
- ⁵ Raymund Schwager: Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalypstik. Münster 1997.

„... und er belehrte sie in Form von Gleichnissen (MK 3,23)

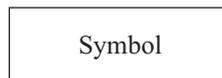
Anmerkungen zum Umgang mit Symbolen, Zeichen und Metaphern

So genannte Symbolkatechesen sind seit langem nicht mehr aus der katechetischen Arbeit wegzudenken. Das gilt sowohl für die Sakramentenvorbereitung als auch für Eucharistiefeiern, die sich in ihrer Gestaltung stärker an den teilnehmenden Kindern orientieren.¹ Die Anschaulichkeit der in diesen Katechesen verwendeten Zeichen soll das verkündete Gotteswort kindgerecht erschließen und den Kindern einen „ganzheitlichen“ Zugang zur frohen Botschaft ermöglichen. Nicht selten versucht man auch aktuelle Bezüge herzustellen.

Nun ist seit einigen Monaten eine Diskussion um die Symbolkatechese entbrannt.² Die hin und wieder polemisch und leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung zeigt, dass hier ein zentraler Aspekt der modernen Glaubensverkündigung und Katechese berührt wird. Allerdings fällt auch auf, dass die Begriffe, die im Zentrum der Diskussion stehen, zuweilen unkritisch verwendet werden.

Die dadurch
entstehende
Diffusion

Sichtbar →



← Nicht sichtbare Wirklichkeit

führt zu einer fachlichen Unschärfe, so dass in der Frage der Symbolkatechese scheinbar gegensätzliche Auffassungen vertreten werden. Nicht selten polarisieren deren Schlussfolgerungen. Der eigentlichen Fragestellung nach der Zulässigkeit der Verwendung von so

genannten Symbolen werden sie aber letztlich nicht gerecht.

Dieser Artikel versteht sich als Einwurf in die aktuelle Diskussion. Er möchte zu einer Klärung der verwendeten Begriffe beitragen und einen eigenen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Verwendung von so genannten Symbolen in der Katechese leisten.

I. Symbol, Zeichen und Metapher

a) *Symbol*

Auffällig – nicht nur in der aktuellen Diskussion – ist die undifferenzierte Verwendung des Symbolbegriffs. Nicht alles, was da in der Katechese verwendet wird, verdient den Begriff „Symbol“. Bekannt ist die etymologische Deutung des Wortes „Symbol“ vom griechischen *symbollein* (zusammenwerfen, zusammenfügen): Die auseinander gebrochenen Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchens bestätigten deren Träger als autorisierte Verhandlungspartner.³ Hinter diesem antiken Brauch verbirgt sich eine doppelte Dimension: Die sichtbare Materie (das Ringteil, Stabstück etc.) repräsentiert eine nicht sichtbare Realität (die Autorisation der Verhandlungsführer). Mehr noch: Das Nichtsichtbare ist in dieser sichtbaren Materie präsent. Es vermittelt sich durch die Materie, die als „Symbol“ für das Nichtsichtbare steht. Noch tiefer greifen Symbole, wenn in ihnen das Nichtsichtbare in einer so realen Weise präsent ist, dass das Symbol das Ausgedrückte und eigentlich nicht Sichtbare selbst ist. In diesem Fall spricht man von einem „Realsymbol“:

Symbolen kommt aufgrund dieser Disposition immer ein besonderer Wert zu. Jeder kennt solche Symbole aus seinem Alltag. Gegenstände, Erinnerungsstücke und auch Handlungen, die keinen materiellen, aber einen hohen ideellen Wert haben, symbolisieren in

diesem Sinn Menschen, Erfahrungen und Erlebnisse, die in dem Gegenstand gegenwärtig sind.

Neben diesen individuellen Symbolen, deren Gehalt nur dem Symbolträger bekannt ist, gibt es allerdings auch kollektive Symbole und Symbolhandlungen⁴, um deren Gehalt eine größere Gruppe weiß. Hier kommt ein weiterer Aspekt der Symbole zum Tragen: Sie schaffen Identität. Wer das Symbol versteht, gehört dazu.⁵ Das heißt aber auch, dass ein Symbol keiner weiteren Erklärung bedarf. Mehr noch: Es kann grundsätzlich nicht erklärt werden.⁶ Ein Symbol hat in diesem Sinne keine Bedeutung; es erschließt sich unmittelbar. Bestenfalls kann es umschrieben werden. Ein Symbol zu erklären ist deshalb paradox: Ein Symbol wird als solches identifiziert oder es ist kein Symbol.⁷

b) Zeichen

Vielleicht liegt hier die markanteste Differenz zu einem dem Symbolbegriff verwandten, von ihm aber doch deutlich unterschiedenen Terminus: dem Zeichen. Im Unterschied zum Symbol repräsentiert das Zeichen nicht eine hinter ihm liegende Wirklichkeit, sondern verweist auf etwas Bezeichnetes:



Die Differenz zwischen Zeichen und Symbol kann man vielleicht mit dem Unterschied zwischen einem Ortshinweisschild und einem Stadtsymbol vergleichen: Ortseingangsschilder für die Stadt Köln gibt es viele, den Dom nur einmal – und wer wollte den Identifikationswert des Kölner Doms mit einem Ortseingangsschild vergleichen.

Dem Symbol kommt damit eine wesentlich höhere Qualität als einem Zeichen zu. Zeichen sind austauschbar, Symbole nicht. Während sich Symbole unmittelbar erschließen (oder eben nicht) und dadurch identitätsschaffend sind, beruhen Zeichen auf Konvention und Verabredung.

c) Metapher

Zeichen sind bildhafte Kommunikation. Zu einer solchen Kommunikation gehört auch die so genannte Metapher. Die Metapher setzt einen Sachverhalt in ein sprachliches Bild. Sie bildet einen Vergleich zwischen einer Bildebene und dem Bezeichneten. Um über Metaphern kommunizieren zu können, müssen deshalb gemeinsame sprachliche Codes und Erfahrungshorizonte vorhanden sein. Sprecher und Hörer müssen über dieselben Bild- und Anschauungsmittel verfügen. Erst von hier aus kann das Bezeichnete erkannt werden.

Metaphern bzw. Gleichnisse⁸ spielen in der Katechese und Glaubensverkündigung eine große Rolle, insofern die Rede von Gott schlechthin nur bildhaft möglich ist. Nicht umsonst belehrt Jesus seine Jünger in Form von Gleichnissen (vgl. Mk 3,23). Allerdings ist das Bild immer nur ein Schatten der göttlichen Wirklichkeit.⁹ Eine Metapher ruft deshalb nach Deutung: Jedem ist etwa einsichtig, dass in dem Gleichnis Jesu vom Sämann kein realer Sämann gemeint ist. Der Kontext seiner Rede (eine Situation der Belehrung) macht deutlich, dass hier kein Vortrag über Aussaattechniken zu erwarten ist.

d) Zusammenfassung

Die hier angestellten Überlegungen verdeutlichen die Unterschiede der Begriffe, aber auch eine grundlegende Gemeinsamkeit. Immer geht es um die materielle Vermittlung einer bezeichneten Wirklichkeit. Während das Symbol diese Wirklichkeit aber nicht bloß bezeichnet, sondern repräsentiert (bzw. ist) und damit über das bloße Bezeichnen hinausgeht, bleiben Zeichen und Metapher rein funktional auf den Vermittlungsvorgang bezogen. Zeichen und Metapher sind daher prinzipiell austauschbar, während ein Symbol grundsätzlich unvertretbar ist. Aus diesem Grund kommt dem Symbol ein eigener quali-

tativer Wert zu, der den eines Zeichens bzw. einer Metapher übersteigt.

II. Symbole, Zeichen und Metaphern in der Katechese

a) Die Notwendigkeit von symbolischer und metaphorischer Kommunikation

Die Unvollkommenheit menschlicher Existenz bringt die Schwierigkeit der angemessenen Gottesrede mit sich. Gott kann nicht angemessen in Worte gefasst werden. Jeglicher Definitionsversuch scheitert daran, dass Gott letztlich der ganz Andere ist, der sich dem menschlichen Zugriff und Begriff entzieht. J. Ratzinger verweist in diesem Zusammenhang auf die bei den Kirchenvätern zu findenden „Stadien der Erfüllung“ Schatten – Bild – Wirklichkeit.¹⁰ Dabei erscheint die Zeit der Kirche als „Zwischenzeit“, „als Bild zwischen Schatten und Wirklichkeit“.¹¹ In dieser Welt ist die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis noch nicht gegeben. Die Vollendung steht noch aus. Die Gottesrede bleibt daher unvollkommen. Im Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus hat Gott sich allerdings gezeigt: „Der Vorhang des Tempels ist zerrissen, der Himmel durch die Vereinigung des Menschen Jesus und so allen Menschseins mit dem lebendigen Gott aufgetan.“¹² Jesus Christus ist so gewissermaßen das Realsymbol Gottes schlechthin. In der Sichtbarkeit des Menschseins Jesu verschafft sich die nicht sichtbare göttliche Wirklichkeit Ausdruck.

Diese von Gott verursachte Wendung in der Heilsgeschichte legitimiert grundsätzlich das bildhafte Sprechen von Gott. Theologie ist daher immer auch „symbolische Theologie“ und Theologie der Symbole. Symbole, Zeichen und Metaphern sind geradezu notwendig, weil wir uns Gott in dieser irdischen Wirklichkeit nur auf diese vermittelte Weise nähern können.¹³

In der Konsequenz der Notwendigkeit der symbolischen und metaphorischen Rede von Gott liegt die Notwendigkeit der Befähigung

zur symbolischen und metaphorischen Rede. In der Schulung dieses „dritten Auges“, das in der Lage ist, die hinter den sichtbaren Dingen liegende Wirklichkeit zu erkennen, liegt eine der wichtigsten Aufgaben der Katechese.

b) Die Unterscheidung von symbolischer und metaphorischer Kommunikation

Aus der Differenzierung von Symbol, Zeichen und Metapher ergibt sich auch die Unterscheidung von symbolischer und metaphorischer Kommunikation. Weiter oben wurde bereits angedeutet, dass man Symbole schlechthin nicht erklären kann. Das Symbol selbst *ist* bereits Kommunikation. Es bzw. die durch es repräsentierte Wirklichkeit teilt sich *unmittelbar* mit.

Demgegenüber ist die Metapher eine *mittelbare* Form der Kommunikation, die nicht weniger notwendig für die Gottesrede ist. Die der Metapher eigene Analogie (beispielhaft ausgedrückt durch die Vergleichspartikel „wie“) ermöglicht ein angemessenes Reden von Gott, ohne ihn zu vereinnahmen: Gott ist *wie* ein Vater; das Reich Gottes ist *wie* ein Senfkorn usw. Nicht umsonst verwendet Jesus selbst Gleichnisse (ausführliche Metaphern), um seine Jünger zu belehren. Erst in der bildhaften Rede kann das eigentlich Unausprechliche in menschliche Sprache gebracht werden ohne darin aufzugehen.

In der Differenz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit liegt also die Unterscheidung von symbolischer und metaphorischer Kommunikation. Was bedeutet das für die „Verwendung“ von Symbolen und Metaphern in der Katechese?

c) Der Umgang mit Symbolen und Metaphern in der Katechese

1. Die Beachtung der Unterscheidung und Zuordnung von Symbol und Metapher

Die grundsätzliche Verschiedenheit von Symbol und Metapher hat Auswirkungen für den katechetischen Umgang mit ihnen: Ein Symbol *ist* immer schon Botschaft, die es ka-

techetisch zu erschließen gilt. Bei der Erschließung der Botschaft spielt die Verwendung von Metaphern eine wichtige Rolle, da die angemessene Gottesrede nur auf analog-metaphorische Weise geschehen kann.

Hier wird deutlich, dass die aktuell geführte Diskussion eine verhängnisvolle implizite, gleichwohl unzulässige Gleichsetzung von Symbolen und Metaphern beinhaltet, wenn etwa das Symbol „Brot“ mit dem Bild des „Leuchtturms“ oder des „Schafes“ (beides sind Metaphern) konkurriert. Die so errichtete Konkurrenz gibt es eigentlich gar nicht, da Brot im katechetischen Kontext tatsächlich eine symbolische Qualität besitzt. Als eucharistisches Brot ist es sogar ein Realsymbol, insofern das eucharistische Brot nicht nur die göttliche Gegenwart repräsentiert, sondern der Leib Jesu Christi selbst ist. Hier wird auch noch einmal deutlich, dass man ein Symbol nicht erklären kann: Wer wollte dieses Geheimnis des Glaubens angemessen in Worte fassen?

Letzteres geht, wenn überhaupt, nur in bildhafter Rede. So finden sich in der christlichen Überlieferung eine Reihe von Metaphern, die zur Erschließung des eucharistischen Realsymbols herangezogen wurden: der Pelikan¹⁴, das Pascha- bzw. Osterlamm, das Himmelsbrot, die Erinnerung an das Mannaereignis. Auch für das eucharistische Mahl finden sich eine Reihe von Vergleichen: das Hochzeitsmahl oder das Gastmahl. Egal, welche Metapher man verwendet, sie dienen immer der Umschreibung des Unbeschreibbaren. Das echte Symbol beinhaltet dieses Unbeschreibbare und teilt es eben auf symbolische Weise mit. Eine Metapher hingegen erfasst lediglich einzelne Aspekte und bleibt so hinter dem Umfassenden eines Symbols immer zurück.

Nebenbei ist für die aktuelle Diskussion allerdings interessant, dass sich in der christlichen Tradition auch die Metapher des „Lichtstrahls in der Nacht“ zur Umschreibung des eucharistischen Symbols findet.¹⁵ Unter anderem legt sich da auch die Assoziation des orientierenden Lichtstrahls eines Leuchtturms in der Nacht nahe.

Wenn die metaphorische Umschreibung von Symbolen katechetisch nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig ist, dann hindert prinzipiell nichts, diese Metaphern bildhaft darzustellen. Metaphern sind ja nichts anderes als Bilder – und es ist lediglich eine methodisch-didaktische Frage, ob der Katechet ein Bild im Kopf der Katechumenen erzeugen möchte oder es anschaulich als Bild sichtbar darstellt. Von Bedeutung ist allerdings die Kontextualität von Metaphern: Metaphern können nur sinnvoll eingesetzt werden, wenn die Adressaten Zugang zu der verwendeten Bilderwelt haben. Die Aufgabe des Katecheten ist es deshalb, nach geeigneten Metaphern zu suchen. Über die biblischen Metaphern hinaus, die aufgrund ihres biblischen Ursprungs zweifellos einen eigenen Wert besitzen, können deshalb aus didaktischen Gründen auch Aktualisierungen notwendig sein.¹⁶

2. Die ästhetische Dimension des Umgangs mit Symbolen und Metaphern

Es versteht sich von selbst, dass eine Metapher bzw. eine metaphorische Darstellung das eigentliche Symbol wegen des qualitativen Unterschiedes nie überstrahlen darf. Das wäre beispielsweise der Fall, wenn ein überdimensionaler Leuchtturm den Altar verdecken oder im Altarraum die Aufmerksamkeit in einer Weise beanspruchen würde, die vom Symbol des eucharistischen Brotes ablenkte.

Letzteres ist freilich eine ästhetische Frage. Hier lässt sich sicher mancher Wildwuchs beobachten. Das gilt überhaupt für den Umgang mit Symbolen und Metaphern. Symbole sind wertvoll. Und entsprechend dieses Wertes sollte auch mit ihnen umgegangen werden. Das gilt auch für den Einsatz von Metaphern zur Umschreibung von Symbolen. Auch hier sollte sich der Wert des Symbols widerspiegeln: Ein lieblos an die nackte Wand gehängtes Einkaufsnetz mit Plastikfischen, wie es mancherorts zu beobachten ist, dürfte wohl eine schlechte Metapher für die christliche Gemeinschaft, die immerhin das Symbol des Leibes Christi ist, sein.

3. Der Zusammenhang von Wort und Bild

Neben der ästhetischen Frage soll noch auf einen letzten Aspekt der aktuellen Diskussion eingegangen werden. So werden in der Auseinandersetzung mitunter so genannte „Motto“-Sätze als Alternative zu den so genannten „Symbolen“ favorisiert¹⁷, die von anderen allerdings als zu kopflastig abgelehnt werden.¹⁸ Beide Parteien übersehen, dass auch das Wort Zeichencharakter hat. Wörter sind nichts anderes als Zeichen und haben in dieser Eigenschaft entweder symbolischen Wert (wie etwa die Zeichenfolge „Ich glaube“¹⁹) oder metaphorischen Charakter; letzteres entweder in dem Sinn, dass jedes Wort eine andere Wirklichkeit lediglich bezeichnet („abbildet“) oder tatsächlich metaphorisch gemeint ist. Die Verwendung von „Motto“-Sätzen entlässt also nicht aus der Notwendigkeit zur metaphorischen Rede – im Gegenteil, es erhöht sie sogar, da der Mensch gar nicht in der Lage ist, bildlos zu denken. Und welche Assoziationen mögen sich wohl bei einem Motto „Christus, das Licht“ oder in der biblischen Variante „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12b)²⁰ einstellen?

III. Fazit

Die Verwendung von Symbolen und Metaphern ist in der theologischen Rede allgemein unumgänglich. Sie ist deshalb gerade in der Katechese notwendig. Allerdings ist der qualitative Unterschied von Symbolen und Metaphern zu wahren. Sicher ist diese Differenzierung umgangssprachlich verloren gegangen. Umso wichtiger ist es, dass sich der Katechet dieser Unterscheidung bewusst ist. Diese Differenzierung ist umso gründlicher zu beachten, da heutzutage die Symbolfähigkeit weitgehend verloren gegangen ist. Die Anbahnung dieser Symbolfähigkeit ist aber für das Verständnis des christlichen Glaubens notwendig. Katechese ist deshalb immer auch Symbolkatechese. Bei der Erschließung der Symbole werden Metaphern immer eine wichtige Rolle

spielen. Das Fazit lautet daher: Um Gottes willen von Gott in Bildern reden!

Anmerkungen:

- ¹ An dieser Stelle sei auf die wichtige Unterscheidung hingewiesen, die das Direktorium für Kindermessen (Messfeiern für Erwachsene mit Teilnahme von Kindern (Nr. 16–19) und Messfeiern für Kinder mit Teilnahme weniger Erwachsener (Nr. 20–54)) macht. Mit der hier behandelten Fragestellung befassen sich insbesondere die Abschnitte 41–49 des Direktoriums für Kindermessen. Die so genannte Katechese wird dort explizit als „Kinderpredigt“, die „zuweilen auch die Form eines Dialoges mit den Kindern annehmen [kann], sofern man nicht schweigendes Zuhören der Kinder vorzieht“ (Nr. 48).
- ² Vgl. N. Bauer: Jesus – ein Leuchtturm? Gegen eine Überfrachtung der Erstkommunion mit weiteren Symbolen, in: Pastoralblatt 10/2005, 314–317 und daran anschließend die Leserbriefe von W. Hoffsummer und N. Bauer im Pastoralblatt 12/2005, 379–381.
- ³ Vgl. H. Halbfas: Das dritte Auge. Religionspädagogische Anstöße. Schriften zur Religionspädagogik (Band 1). Düsseldorf 1982, 85 und J. Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 1968, 66.
- ⁴ Zu den Symbolhandlungen gehören auch die Sakramente, in denen sich das Heilshandeln Gottes ereignet und nicht bloß erinnert wird.
- ⁵ Nicht umsonst wird das Glaubensbekenntnis als „Symbolon“ bezeichnet.
- ⁶ Vgl. H. Halbfas: aaO., 123.
- ⁷ Vgl. ebd.
- ⁸ Ein Gleichnis ist gewissermaßen eine ausführliche Metapher.
- ⁹ Vgl. hierzu J. Ratzinger: Vom Geist der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg i.Br. 2000⁶, 53.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 48.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Ebd., 53.
- ¹³ Etwas „symbolisch“ zu sagen ist daher nie defizitär. Im Gegenteil: Etwas „symbolisch“ zu sagen ist die Höchstform kommunikativen Handelns.
- ¹⁴ Vgl. etwa die 6. Strophe des Liedes „Gottheit tief verborgen“ (Gotteslob 546).
- ¹⁵ So etwa in der 4. Strophe des Liedes „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ (Gotteslob 930).
- ¹⁶ So konnotiert die Aufforderung zur Wachsamkeit im Gleichnis von den törichten und klugen Jungfrauen (Mt 25,1–13) heute sicher auch andere Metaphern als zur Zeit Jesu: Statt um-

ständig die Funktionsweise von Öllampen zu erklären und dadurch die Aufmerksamkeit auf einen Seitenaspekt zu lenken, könnte durchaus eine Taschenlampe als modernes Äquivalent verwendet werden, bei der man eben wachsam sein muss, dass die Batterie aufgeladen ist.

¹⁷ Vgl. N. Bauer: Jesus – ein Leuchtturm, 316.

¹⁸ Vgl. W. Hoffsummer: aaO., 379.

¹⁹ Vgl. hierzu J. Ratzinger: Einführung, 66ff; vor allem: „So gehören zum Glauben wesentlich das Bekennen, das Wort und die Einheit, die es wirkt“ (69).

²⁰ Mit der Weiterführung „Wer mit nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (Joh 8,12c).

Martin Lätzel

Der erste Aschermittwoch der Künste in Hamburg

„Wir wussten nicht, ob wir im Himmel oder auf der Erde waren. Doch auf der Erde gibt es keinen sochen Glanz noch solche Schönheit, und wir sind unfähig es zu beschreiben. Wir wissen nur, dass Gott dort unter den Menschen wohnt, und ihr Gottesdienst ist schöner als die Zeremonien der anderen Nationen. Denn wir können diese Schönheit nicht vergessen.“⁴¹ (aus dem 11. Jhd.)

Hamburg kannte die Tradition eines Aschermittwochs der Künstler bisher noch nicht. In über 100 Städten wird dieser Tag, u.a. auf Anregung von Paul Claudel seit 1950 in Köln, gefeiert. Aufgrund der konfessionellen Verhältnisse in der norddeutschen Stadt und weil sich hier das Zentrum sowohl der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und des Erzbistums Hamburg befinden, wurde der Tag ökumenisch vorbereitet und verantwortet. Als weiterer Kooperationspartner konnte der ökumenische Verein „Andere Zeiten“ gewonnen werden, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, besondere Projekte im Kirchenjahr durchzuführen bzw. zu fördern.

Besonderheiten der Hamburger Veranstaltung

Die Veranstalter waren sich einig, ausgehend von der Grundidee der Liturgie, nicht

Gottesdienst für die Künstler zu feiern, sondern mit allen (beteiligten) Künstlern. Dafür wurde der Kontakt zu Künstlern in der Stadt Hamburg gesucht. Ziel war die Einbindung – zunächst ohne die Vorgabe eines bestimmten Genres – in Vorbereitung und Durchführung des Gottesdienstes. In Zusammenarbeit mit dem „Hamburger Sprechwerk“, einer Theaterinitiative aus Hamburg-Hamm, wurde ein Regisseur kontaktiert, der wiederum mit einem Pool ihm bekannter Schauspieler und Schauspielerinnen zusammenarbeitet.

Die Kontaktaufnahme zu den Kunstschaffenden wusste sich ermutigt durch die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Kultur in Anerkennung und fruchtbringendem Austausch zu begegnen. „Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung. Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden; sie gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen vorausahnen zu lassen. So dienen sie der Erhebung des Menschen in seinem Leben in vielfältigen Formen je nach Zeit und Land, das sie darstellen. Durch angestrengtes Bemühen soll erreicht werden, daß die Künstler das Bewusstsein haben können, in ihrem Schaffen von der Kirche anerkannt zu sein, und daß sie im Besitz der ihnen zustehenden Freiheit leichter zum Kontakt mit der christlichen Gemeinde kommen. Auch die neuen Formen der Kunst, die gemäß der Eigenart der verschiedenen Völker und Länder des Menschen unserer Zeit entsprechen, sollen von der Kirche anerkannt werden. In das Heiligtum aber sollen sie aufgenommen werden, wenn sie in einer dafür angepassten Aussageweise den Erfordernissen der Liturgie entsprechen und den Geist zu Gott erheben.“ (GS 62)

Von Anfang an war im Blick, mit der Veranstaltung den Dialog zwischen Kirche und

Kunst zu fördern. Jede/r der Beteiligten sollte mit den ihm/ihr eigenen Charismen zum Einsatz kommen, d.h. aus den Theologen sollten keine Schauspieler werden und aus den Schauspielern sollten keine Liturgen im engeren Sinne werden. Das jeweils eigene Profil sollte bewahrt und wenn nötig geschärft werden. Hierin lag eine der interessantesten Herausforderungen des Projektes.

An dieser Schnittstelle von Liturgie und Kunst waren die meisten Kompromisse in der Vorbereitung notwendig geworden. Um den Dialog auch wahrhaft zustande kommen zu lassen, waren gegenseitige Eingriffe unbedingt erforderlich. So konnte beispielsweise das Evangelium nicht schlicht verlesen werden, wie es im „normalen“ Gottesdienst üblich ist. Im Fall des Aschermittwochs der Künste hätte dies einen eklatanten Bruch des Spannungsbogens bedeutet. Andererseits mussten die Künstler akzeptieren, dass es Elemente wie eine Meditation in Verbindung mit dem Kyrie gab, die sehr explizit Gott ins Wort brachten, also auf die in der darstellenden Kunst verwandte Abstraktion verzichteten.

Die Reibungspunkte machten die Vorbereitung lebendig, führten aber auch zu einem erhöhten Diskussionsbedarf, so dass sich die Vorbereitung insgesamt als sehr aufwändig erwies.

In kleineren Runden wurden zunächst die äußeren Rahmenbedingungen erörtert. Als Gottesdienstort wurde die barocke evangelische Hauptkirche St. Katharinen gewählt. Direkt an der historischen Speicherstadt gelegen, dient sie, neben ihrer Funktion als Gemeindekirche, der evangelischen Studentengemeinde als Gottesdienstort. Außerdem finden in regelmäßigen Abständen Kulturveranstaltungen, hauptsächlich Orgelkonzerte, statt. Kurz gesagt: Die Kirche ist in Hamburg „ein Begriff“. Weiterhin wurde festgelegt, dass ein Gottesdienst ohne ein ausgefeiltes Begleitprogramm (Essen etc.) geplant wird.

Der gewählte Titel der Feier orientierte sich am Grundgedanken, Kunst und Kirche in einen Dialog zu bringen, d.h. das Projekt gemeinsam von Künstlern/-innen und Theolo-

gen/-innen zu planen, vorzubereiten und durchzuführen. In Abgrenzung zu den bereits vorhandenen Traditionen wurde die Veranstaltung deswegen „Aschermittwoch der Künste“ (anstelle des expliziten Bezuges auf die „Künstler“) benannt. Der Untertitel sollte die Intention beschreiben: „Liturgie UmFormen – eine Inszenierung zwischen Performance und Passion.“ Hierin sollten die verschiedenen Pole zum Ausdruck kommen. Die Tradition der Liturgie mit ihren ordnenden Strukturen sollte Berücksichtigung finden wie der Anspruch, mit dem „Material“ Liturgie zu arbeiten, mit Verfremdung und Abstraktion neue und überraschende Zugänge zu finden.

Den gemeinsamen Anknüpfungspunkt für die Vorgehensweise der Künstler und Theologen bildete der bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Romano Guardini formulierte Gedanke vom Gottesdienst als dem „heiligen Spiel“. Der Theologe formuliert in seinem Text über den „Geist der Liturgie“: „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie. ... Nein, mit den Zwecken hat die Kunst nichts zu tun. Denn im Ernst, glaubt einer wirklich, ein Künstler würde die tausend Aufregungen und all die heiße Not des Schaffens auf sich nehmen, wenn er mit seinem Werke nichts wollte, als dem Beschauer eine Lehre geben, die er geradeso gut in ein paar mühelosen Sätzen aussprechen könnte, oder in ein paar Beispielen aus der Geschichte, oder mit einigen gut getroffenen Lichtbildern? O nein. Künstler sein heißt, um den Ausdruck des verborgenen Lebens ringen, auf dass es, ausgesprochen, da sein könne. Sonst nichts. Aber wahrhaftig viel! Es ist ein Abbild des göttlichen Schaffens ...“¹

Den gleichen Anspruch findet Guardini in der Liturgie. „Auch sie hat sich mit unendlicher Sorgfalt, mit all dem Ernst des Kindes und der strengen Gewissenhaftigkeit des großen Künstlers gemüht, in tausend Formen dem heiligen, gottgeborenen Leben der Seele Ausdruck zu schaffen ... Mit ernsten Gesetzen hat sie das heilige Spiel geregelt, das die Seele vor Gott treibt.“²

Einen Gottesdienst zu inszenieren bedeute, wie eine beteiligte Künstlerin erläuterte, durchaus nicht ein Spiel im Sinne einer Dissonanz der eigenen Persönlichkeit und der Figur bzw. im Fall der Theologen einer liturgischen Rolle. Der Ernst und die Sorgfalt, zusammengefasst im Begriff der „Energie“, sind wesentlicher Ausdruck der Persönlichkeit und Treibkraft der im Gottesdienst wahrgenommenen Person. D. h., wer sich an dem Projekt beteiligte, nahm als Person daran teil. Künstlerinnen und Künstler stellen ihre Talente zur Verfügung, aber die Verkleidung und die gelernten Texte speisten sich aus dem Selbst. Eine Teilnahme ohne Anteilnahme wäre in diesem Sinne nicht möglich gewesen. Das bewusste Personsein der Agierenden ist eine wesentliche Voraussetzung zur Authentizität im „inszenierten“ Gottesdienst. „Im Theater des antiken Rom hieß die Maske, die der Schauspieler aufsetzt, um eine Rolle zu übernehmen, ‚persona‘. Aus per und sonare wird personare, hindurchklingen ... Die Person ist etwas, durch das etwas anderes, als sie selbst ist, hindurchklingt. Person ist durchlässig für Fremdes, ist Medium. Der Geist, der das erklingende Wort erschafft, ist also immer außerhalb unserer selbst. Wir finden die Bibel immer schon vor. Der Text ist vor dem Schauspieler da. Im Schauspiel wie im Gottesdienst besteht die Aufgabe des Schauspielers resp. des Liturgen darin, Sprachrohr und Verkörperung eines Wortes zu sein, das nicht sein eigenes ist, darin sind Schauspieler wie Liturg Person. Ihre Identität liegt in diesem Hindurchtönen, liegt also außerhalb unserer selbst. Die Maske, die etwas verdeckt, bringt gleichzeitig etwas anderes zum Vorschein. Das Agieren mit der Maske macht die Dialektik aus Offenbaren und Verschwinden erfahrbar. Diese Dialektik gehört zum Phänomen der Evangeliumsverkündigung elementar dazu.“³

Zu vermeiden war allerdings von beiden Seiten die Vereinnahmung der anderen. Künstler sind nicht gleich als „religiös“ im theologischen Verständnis zu qualifizieren, nur weil sie bei einem kirchlichen Projekt mitmachen. Theologen, selbst wenn sie aufge-

geschlossen sind, stellen nicht die gesamten liturgischen Traditionen und Regeln, und hier sind sowohl die katholischen wie die evangelischen gemeint, zur Disposition, um der Ästhetik und dem Spannungsbogen Genüge zu tun. Diese Gratwanderung ist, mit der reflektiven Brille betrachtet, gelungen.

Der Gestaltungsrahmen

Der Impuls des Gottesdienstes kam aus den Kirchen. Zur Ansprache der Schauspieler wurden Kriterien formuliert, die den Rahmen des Gottesdienstes abstecken sollten. Insofern der Gottesdienst Gottesdienst bleiben sollten, wurden vier Vorgaben gemacht, die sine qua non nicht unterminiert werden durften.

- Der Gottesdienst durfte keine Aufführung sein. Er musste das liturgische Verständnis umsetzen, dass sich alle Besucher aktiv beteiligen können und nicht auf die Rolle von Zuschauern beschränkt sind.
- Im Mittelpunkt der Feier mussten Texte aus der Bibel stehen, Gottes Wort sollte hörbar werden.
- Die Feier fand in einem Kirchenraum statt und so sollte auch der Raum mit in die Planung und Durchführung in angemessener Weise einbezogen werden.
- Der Gottesdienst hatte den Anlass, ein Themenfest zu Beginn der Fastenzeit, zu berücksichtigen.

Welche Texte aus der Bibel verwendet werden sollten, war der Planung der Gruppe anheim gestellt. Von Seiten der Künstler bestand zunächst großes Interesse, eine Einführung in die Strukturen und Ordnungen evangelischer und katholischer Gottesdienste zu bekommen. Darüber hinaus gab es eine intensive Beschäftigung mit dem Fest, dem Aschermittwoch, sowie der Tradition der Künstlertreffen an diesem Tag.

In der gemeinsamen Vorbereitung kristallisierte sich das Thema „Wandlung“ heraus. Es sollte Bezug nehmen auf den Umschwung vom fröhlichen Karneval zum Fasttag Aschermittwoch, in dessen Mittelpunkt das Gedenken an die Vergänglichkeit des Menschen steht. Der „Wandel“ sollte sowohl in den verwendeten Texten zum Ausdruck kommen, wie auch in der Liturgie selber, die sich ja, durch die Berührung mit der Kunst, selber wandeln, „umformen“ ließ.

Im Dialog wurden verschiedene Bibeltexte erörtert. Man einigte sich auf die Geschichte von der Versuchung Christi aus dem Lukasevangelium.

Auf diesem Fundament wurde die Liturgie prozesshaft entwickelt. Die Treffen hatten Werkstattcharakter, Figuren mussten sich entwickeln, wurden verworfen und neu profiliert. Verschiedene Techniken kamen zur Anwendung und wurden auf ihre theologische Stimmigkeit und ästhetische Qualität überprüft. Der Prozess war bis zum Schluss nicht abgeschlossen, selbst kurz vor der Feier wurden noch Optimierungen vorgenommen.

Einiges zum Ablauf

Der Ablauf orientierte sich in seinen Grundzügen an einem Wortgottesdienst. Die Liturgien wurden ergänzt durch Figuren, die von den beteiligten Schauspielern dargestellt wurden. Es waren allesamt brüchige Existenzen, die sich nach der frohen Zeit des Karnevals auf ihre nackte Existenz zurückgeworfen sahen. Im Verlauf des Gottesdienstes übernahm jede „Figur“ ein besonderes Element, das ihre jeweilige Wandlung symbolisierte. Der traurige Clown fasste Vertrauen, der heruntergekommene Hausmeister brachte seine Verwunderung über Jesu Gelassenheit angesichts der Versuchung durch den Satan zum Ausdruck. Ein Naturbursche zeigte am Beispiel einer Raupe auf, welches ungeheure Potenzial in den Wechselfällen des Lebens besteht. Alle diese „Wandlungen“ waren in den liturgischen Ablauf hinein verwoben, anfragend, ergänzend und auslegend. Die Drama-

turgie lässt sich nur unzulänglich beschreiben, der Gottesdienst lebte von der Komposition der liturgischen Struktur mit der lebendigen Verfremdung.

Nach Begrüßung, Kyrie und einer begleitenden Meditation, wurde das Evangelium von der Versuchung Christi (Lk 4) in verteilten Rollen vorgetragen. Die Auslegung erfolgte durch inszenierte Texte der beteiligten Schauspieler, die sich mit dem Thema „Wandlung“ befassten. Zwischen den einzelnen Elementen gab es Gemeindegänge. Die Fürbitten waren der Tageszeitung entnommen, ihr Vortrag wurde begleitet von einem Weihrauchritus, der sich an Ps 141 orientierte.

Der Gottesdienst fand seinen Abschluss in Vaterunser, Segen und gemeinsamem Auszug.

Gedanken zur Reflexion

Der erste Aschermittwoch der Künste in Hamburg am 9. Februar 2005 hat insgesamt einen guten Zuspruch gefunden. Es ist gelungen, nicht nur Theologen/-innen und Künstler/-innen ins Gespräch zu bringen, sondern im Gottesdienst verschiedene Zielgruppen zu versammeln. In St. Katharinen fanden sich die engagierten Kirchgänger/-innen ebenso ein, wie „Neugierige“ und Menschen aus der Hamburger Kunstszene. Damit leistete die Feier einen wichtigen Beitrag über den Dialog mit der Kunst hinaus, nämlich in den Kontakt mit der Gesellschaft und gesellschaftlichen Strömungen zu kommen und insbesondere auch Kirchendistanzierte anzusprechen. Dem Hamburger Aschermittwoch eignete somit missionarischer Charakter, es gelang, die „Bühnensprache der Zeit“ zu lesen, um „das kulturelle Leben in seinen vielfältigen Formen wahrzunehmen und aufzunehmen“, für Manfred Enrich eine wichtige Voraussetzung, um den Glauben „in die Zukunft hinein zu tragen“⁴.

Die besondere Sorgfalt in der Vorbereitung machte bewusst, wo sich die größten Defizite in der tagtäglichen Feier der Liturgie auf-tun. Die Wiederkehr von Text und Gestus führt oft

zu einer Vernachlässigung der Intensität, die Liturgie leidet oft unter der mangelnden ästhetischen Umsetzung, wo sie doch gerade das Potenzial zur Ästhetik inhärent besitzt. Hier kann, ein Bonmot von Rainer Volp aufgreifend, die Kunst die Religion lehren, dass der Mensch nicht nur einen Leib hat, sondern Leib ist.⁵ Sich vom Schönen ergreifen zu lassen ist eine Transzendenzerfahrung, die über die bloße Oberfläche hinausführt. Mit der anspruchsvollen Gestaltung eines Gottesdienstes werde ich viel bewusster und intensiver angesprochen, einem spannend und eindringlich vorgetragenen Evangeliumstext kann ich mich nicht durch „Weghören“ entziehen.

Für weitere Projekte dieser Art ist zu bedenken, welche Anteile theologische respektive liturgische Elemente gegenüber den dramaturgischen haben. Eine evangelische Besucherin des Gottesdienstes bemängelte die fehlende Austeilung eines Aschekreuzes. Waren die beteiligten Theologen hier in der Vorbereitung des Gottesdienstes zu zaghaft?

Daneben sind praktische Fragen zu beantworten. Vertragen sich Darstellung und Beteiligung der Gottesdienstbesucher in einer lang gestreckten Hallenkirche, die den Grenzen des Raumes und der Akustik unterworfen ist? Nicht immer konnten alle Besucher das Geschehen visuell mitverfolgen, manche Texte waren schwer zu verstehen, weil der Hall die Silben verschluckt hat.

Nicht zu vergessen ist, dass solche Feiern wie die hier vorgestellte, oft schon deswegen singulären Charakter haben, weil sie in der Vorbereitung sehr umfangreich sind und viel Zeit benötigen. Das spricht jedoch nicht dagegen, sich einen Tag im Kirchenjahr, und hier bietet sich der Aschermittwoch aufgrund der oben beschriebenen Traditionen an, der spielerischen Auseinandersetzung zwischen der Liturgie und Kunst zu widmen. Die Hamburger Erfahrungen zeigen, dass der Dialog mit den Künstlern für die Liturgie fruchtbar werden kann, dass sich eingefahrene Strukturen anfragen lassen, dass die liturgische Ästhetik einen neuen Stellenwert bekommt und dass, insgesamt, derartige Projekte neue Zugänge zur Liturgie ermöglichen.

Anmerkungen:

- ¹ Romano Guardini: Vom Geist der Liturgie. Freiburg 1983, 102f.
- ² Ebd. 103.
- ³ Bernhard Leube: Rolle – Maske – Person. Erfahrungen mit der „Echtheit“ auf der Bühne und in der Liturgie, in: Helmut Wöllenstein (Hg.): Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel. Gütersloh 2002, 84–92, 87.
- ⁴ Manfred Entrich: Graffiti der Hoffnung. Pastorale Impulse aus dem Geist des Evangeliums. Stuttgart 2004, 41.
- ⁵ Rainer Volp: Religiöse Erfahrung in der aktuellen Kunst, in: Beck/ Volp/ Schmirber (Hg.): Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute. München 1984, 180–196, 194.

Ralph Sauer

Trauerbegleitung als Sorge der christlichen Gemeinde

„Wenn das Leben eine Schule ist, ist der Umgang mit Trauer in vielerlei Hinsicht ein wichtiger Teil des Lehrplanes.“ (Elisabeth Kübler-Ross)

Trauer als „Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion“¹ kann vielfältige und unterschiedliche Gestalt annehmen. Sie kann sich beziehen auf die Beendigung einer Beziehung, auf den Verlust des Arbeitsplatzes, auf den Abschied von einem vertrauten Wohnort und auf andere bedeutsame Veränderungen in unserem Leben. Sie ist eine normale Reaktion. Unser ganzes Leben ist von Erfahrungen des Verlustes und der Trennung geprägt. Ich möchte hier den Bedeutungsumfang des Begriffes auf Sterben und Tod eingrenzen, weil diese Verluste den Menschen zutiefst betreffen und verwunden.

1. Trösten als spezifische Form der Trauerbegleitung

Trost wird besonders in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod gesucht, er ist ein Schlüsselbegriff der christlichen Tradition. Im Mittelalter wurde das Trösten zum Zentralbegriff der Religion und Seelsorge. Die Hoffnung auf Gott als wirkmächtigen Tröster steht daher im Mittelpunkt des christlichen Tröstens. Auch gegenwärtig erwarten die Menschen von der Religion primär Trost im Leid. 1989 wurde von Allensbach gefragt, was die Menschen in unserem Land von der Religion erwarten. 62% antworteten: „in schwerem Leid Trost zu finden.“ Selbst Men-

schen, die sich eher als nicht religiös einschätzen (67%), erachten ein religiöses Ritual bei einem Todesfall für wichtig.² Allerdings erwachsen den religiösen Institutionen heute von den Medien eine Konkurrenz, auch sie bieten Trost und Lebenshilfe an, wir brauchen nur an die Nachmittagssendungen des protestantischen Pfarrers Fliege im Fernsehen zu denken, die sich großer Beliebtheit erfreuen. Aber hier nimmt das Trösten eher die Form der Vertröstung an.

Was verstehen wir unter Trost und Trösten? Dem Duden zufolge besteht Trösten darin, „durch Teilnahme und Zuspruch jemandes Leid zu lindern.“ Trösten kann auch verstanden werden als Befähigung zur Wiederwendung zum Leben. Bei Jesus Sirach lesen wir: „Schenke jedem Lebenden deine Gaben. Und auch dem Toten versag' deine Liebe nicht! Entziehe dich nicht den Weinenden, vielmehr trauere mit den Trauernden.“ (Sir 7,33f) Für den Christen kommt der wahre Trost von Gott, der ein Gott des Trostes ist, er ist die Quelle allen Trostes. Das Trösten zählt im Neuen Testament zu den „Werken der geistlichen Barmherzigkeit.“ Vertrösten ist dagegen ein Verschieben auf das Jenseits. Nicht selten ist die christliche Verkündigung in der Vergangenheit in die Falle der Vertröstung getreten, was ihr die Marxisten zu Recht vorgeworfen haben. Der echte Trost versagt sich der Täuschung, der Lüge und der Verharmlosung des Leides.

Heute müssen wir konstatieren, dass der moderne Mensch weitgehend die Fähigkeit verloren hat, zu trauern und sich trösten zu lassen. Er hat keinen Platz für das Trauern, die Zahl der anonymen Bestattungen und der Urnen-Beisetzungen auf See steigt. In Kopenhagen werden 90% der Bestattungen anonym durchgeführt! In Hamburg werden fast 50% aller Toten verbrannt und die Urne irgendwo unter dem Rasen an unbekannter Stelle ohne die Angehörigen begraben. Keine Feier zum Abschiednehmen, kein Grabstein, keine Grabstätte erinnern an den Toten, so dass sein Gedächtnis sehr bald ausgelöscht

ist. Die Deutschen Bischöfe stellten 1994 fest: „Der Umgang mit den Toten wird zur Beseitigung und zur Entsorgung der Leichen, was vom Menschen bleibt, ist eine anonyme Graswüste, auf der keine Geschichte wächst; das Leben der Vorfahren bleibt für die kommenden Generationen namenlos, die Generationenkette reißt ab.“³ Die Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert, stellt der französische Historiker Ph. Ariès in seinem weit verbreiteten Buch „Die Geschichte des Todes“ fest.⁴ Wo aber der Tod verdrängt wird, da schwindet auch die Fähigkeit zum Trauern und Trösten. Das Trösten wird heute an Spezialisten delegiert. So werden wir langsam zu einer trostlosen Gesellschaft. Wenn es stimmt, was der griechische Staatsmann Perikles gesagt hat: „Ein Volk wird so beurteilt, wie es seine Toten bestattet“, dann dürfte das Urteil über unser Volk nicht gerade schmeichelhaft ausfallen.

2. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit

„Nur wer getröstet ist, sich von Gott gehalten weiß, kann auch andere trösten“, hat J. M. Seiler gesagt. Wer anderen in ihrer Trauer beistehen will, muss zunächst einmal sich selbst mit dem Faktum der eigenen Begrenztheit auseinandersetzen. Der Tröstende ist in seiner tiefsten persönlichen Überzeugung angefragt. Wir müssen uns der Tatsache stellen, das unser Sein ein „Sein zum Tode“ ist (M. Heidegger), dass wir mitten im Leben vom Tod umfassen sind. Wie betrachten wir den Tod? Befällt uns heillose Angst vor ihm, erfüllt uns sein Anblick mit Abscheu, oder ist er für uns das Tor zum Leben? Gehört der Tod für uns zum Leben, ist er ein Teil unseres Lebens? Achten wir in unserem Leben auf die geheimen Vorboten des Todes? Nach einem chinesischen Sprichwort ist der Schlaf der kleine Bruder des Todes. Jeder Abschied ist ein kleines Sterben. Wer bereit ist, dem unvermeidlichen Tod ins Angesicht zu schauen, der lebt auch intensiver, verkostet jeden Au-

genblick, der ihm hier auf Erden noch gewährt wird. Wer sich so rechtzeitig auf den Tod vorbereitet, ohne ihn wie in den USA zu verharmlosen, kann die letzte Wegstrecke mit etwas mehr Gelassenheit gehen und auch anderen dabei helfen. Wir müssen uns auch mit der Frage auseinandersetzen: Was erwarten wir nach dem Tod? Wie stark ist unser Glaube an die Verheißung Jesu vom neuen, unvergänglichen Leben, vom „neuen Himmel und der neue Erde“? Wer sich von Gott als dem „Liebhaber des Lebens“ getragen weiß, wird den Tod nicht verharmlosen, er braucht aber auch keinen großen Bogen um den Friedhof zu machen. „Im Blick auf die Auferweckung des Gekreuzigten ... gilt aber nicht minder dies: ‚Mitten in dem Tode sind wir vom Leben umfange‘, von Seinem Leben, von Gott selbst. Das ist unsere Hoffnung.“⁵ Müssten wir nicht die „ars moriendi“ neu einüben, „die Einübung in den bewusst und gläubig angenommenen Tod, in die Bereitschaft, sich mit seinem ganzen Leben ohne Einschränkungen Gott zu übergeben“?⁶ „Sterben gilt nicht für Gott und seine Kinder.“ (Rose Ausländer)

3. Das Recht auf Klage/Anklage

Lange Zeit war es in christlichen Kreisen verpönt, ja wurde es als Sünde betrachtet, sich klagend, anklagend im Gebet an Gott zu wenden, vielmehr galt der Grundsatz: „Lerne leiden, ohne zu klagen!“ Der alttestamentliche Beter dachte darüber anders. 60% der Psalmen sind Klagepsalmen. Denn in der Klage spricht sich ein großes Vertrauen in den Gott aus, der uns verheißt hat: „Ich bin (für euch) da“ (Ex 3,14). So drückt sich in der Klage ein tiefes Gottvertrauen aus, der Klagende/Anklagende appelliert an Gottes Verheißung und Treue, er rechnet mit Gott. Viel bedenklicher ist es, wenn die Menschen aufhören, vor Gott klagend hinzutreten; denn dann erwarten sie von ihm nichts mehr. Hat das Klagegebet noch Platz in unserem Gebetsleben?

Klage bzw. Anklage können sehr oft notwendige Phasen der Leidbewältigung sein, indem sie Verkrustungen aufbrechen und Raum schaffen für neue Aufbrüche. Wo der Klage Raum gewährt wird, kann die Krise bewältigt werden, wird das Leid eher angenommen. Ohne Klage kein Benennen, ohne Benennen keine Veränderung von Leidursachen, ohne Klage kein Trost. So kann die Klage/Anklage einen Beitrag zum Trösten darstellen.

In der Gebetserziehung muss der Klage wieder breiter Raum gewährt werden. Schon kleine Kinder sollten mit dieser Form des Betens vertraut gemacht werden. Das Buch Ijob zeigt exemplarisch, welche heilsame Wirkung von der Klage im Leid ausgehen kann. Trotz seines leidenschaftlichen Haderns mit Gott wird der Rebell Ijob nicht getadelt, dafür aber seine Freunde, die Gott verteidigen wollten, indem sie Ijob anklagten. „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob“, lautet der Vorwurf Jahwes an ihre Adresse (Ijob 42,8).

4. Das nonverbale und verbale Trösten

Als die Freunde Ijobs den Leidgeprüften aufsuchten, haben sie zunächst sieben Nächte und sieben Tage bei ihm gesessen und geschwiegen. Diese schweigende Anteilnahme an seinem Leid verschaffte ihm die Möglichkeit, seinen ganzen Frust herauszuschreien, sich davon zu befreien. Ihr Schweigen hatte therapeutische Wirkung. Oft ist es daher hilfreicher, wenn wir schweigend am Bett des Sterbenden oder Schwerkranken sitzen, ihm vielleicht die Hand halten, den Schweiß vom Gesicht abwischen oder ihn in die Arme schließen. Daneben gibt es aber auch gute Gründe für ein Gespräch mit dem Sterbenden. Noch wichtiger aber ist es, ihm zuzuhören, auf seine Signale zu achten und auf seine Fragen zu warten. In diesem Zusammenhang stellt sich die heikle Wahrheitsfrage: Darf ich dem Sterbenden die Wahrheit sagen, kann er

sie verkräften? Besteht nicht die Gefahr, dass wir dadurch seine Widerstandskräfte schwächen und ihn vorzeitig in die Resignation drängen? Eine schwierige Frage, auf die es keine glatten Antworten gib. Andererseits haben die Sterbenden ein feines Gespür, wie es um sie bestellt ist. Sie sind es, die ihren Angehörigen nicht zumuten wollen, mit dieser Wahrheit konfrontiert zu werden. So machen sich beide etwas vor! Errichten wir eine Mauer des Schweigens, dann begeben wir uns der Chance, uns voneinander zu verabschieden. Das werden wir uns später immer wieder zum Vorwurf machen. Nehmen wir jedoch nie unsere Zuflucht zu Floskeln, wie: „Kopf hoch, es wird schon gut werden!“ oder „Sei tapfer!“ Wir dürfen den Schmerz nicht bagatellisieren.

5. Die Begleitung in der Phase nach der Beisetzung

Die pastorale Betreuung der Hinterbliebenen endet im Allgemeinen mit der Beisetzung, sieht man einmal vom 6-Wochen-Seelenamt und dem Jahresgedächtnis ab. Wenn der letzte Verwandte abgereist ist, fällt der trauernde Hinterbliebene in ein tiefes Loch. Jetzt gerade bedarf er der Betreuung und Begleitung in dieser Phase. Der Trauernde fühlt sich isoliert, der „soziale Tod“ bedroht ihn. In den vergangenen Jahrhunderten gab es regelrechte „Trostbruderschaften“, in ihnen hatten sich Christen zusammengeschlossen, denen die Gabe der Tröstung zuteil geworden war. Einen ähnlichen Brauch sollte man in unseren Tagen wieder aufleben lassen, etwa in Form von Trauerhilfsgruppen. Es werden sich genug Senioren finden lassen, die diesen Dienst übernehmen können. Hier bietet sich ihnen ein reiches Betätigungsfeld an. Allerdings müssten sie dazu angeleitet werden. Darüber hinaus können Selbsthilfegruppen für Trauernde und Gesprächskreise auf Zeit eingerichtet werden. Durch den gemeinsamen Austausch von Erfahrungen kann die Trauer besser ertragen werden. Diesen Dienst schuldet

die christliche Gemeinde den Hinterbliebenen.

6. Die Pflege von Trauer Ritualen

Gegenwärtig erleben wir eine Renaissance des Rituals, das lange Zeit wegen der ihm innewohnenden Gefahr der Erstarrung und Verkrustung verpönt war. Heute entdeckt man wieder dessen segensreiche und tröstende Kraft. Viele Menschen fühlen sich geborgen und getröstet, wenn ihnen beim Abschiednehmen Bräuche und Rituale zur Verfügung stehen, die ihnen helfen, das Chaos der Gefühle zu bändigen, und die einen Schutzschild des Segens über sie wölben. Freilich muss es sich um lebendige Rituale handeln, die den heutigen Menschen ansprechen. Zum Wesen eines Rituals gehört das Element der Wiederholung. Das regelmäßig Wiederholende erfahren wir als verwandelnd und heilend. Hilfen für ein „soziales Trauern“ sind die „Passageriten“. „Dem Trauer ritual kommt in diesem Sinne eine wichtige Bedeutung zu: Es zeigt für die Trauernden symbolisch den Weg der Trennung vom bisherigen Status zur Annahme des Neuen auf; die soziale Umwelt ‚begleitet‘ sie dabei unterstützend.“⁷ Eine Vielfalt von Ritualen bieten sich bei der Trauerbewältigung an, z. B.: die Totenwache, das Einkleiden mit der Lieblingskleidung des Verstorbenen, Singen und Beten, das Nachbarschaftsgebet, das Anhören eines Musikstücks, den Sarg zu Hause aufbahnen, Kerzen anzünden, die Aussegnung der Leiche zu Hause, die Beisetzung auf dem Friedhof, der Leichenschmaus, die Pflege des Grabes, sofern der Tote eine Erdbestattung erhält, die Gräbersegnung an Allerheiligen, Trauerzeiten und Trauerkleidung. Die Juden kennen den Kaddisch, das Totengebet, das ein Jahr lang täglich drei Mal verrichtet wird. Mit Hilfe dieses überkommenen Rituals hatte der jüdische Journalist Leon Wieseltier gelernt, den Tod seines Vaters anzunehmen. Zugleich entdeckte er dabei seinen eigenen jüdischen Glauben neu für sich. Die Trauerarbeit wurde für ihn auch zur Glaubensarbeit, in der bisher

nicht beachteten Religion entdeckte er Trost, Hilfe und Halt. Das vermag ein Totenritual, das im Glauben fest verwurzelt ist.⁸

7. Das Trospotential des biblischen Glaubens

Schließlich enthält unser Glaube einen großen Reichtum an Trauerpotential, den es auszuschöpfen gilt. Zunächst wäre an die Bibel zu denken, an erster Stelle stehen hier die Psalmen, wird doch in ihnen das gesamte Leben vor Gott getragen. Nelly Sachs hat sie „Nachtherbergen für die Wegwunden“ genannt. Beim Propheten Jesaja erreicht die biblische Trostrede im Ersten Testament ihren Höhepunkt. Im Neuen Testament wird der Gott Jesu Christi der Gott allen Trostes bezeichnet, und der Heilige Geist ist der Tröster schlechthin. Der Gläubige fühlt sich in dem Wissen um das von Gott Getragensein getröstet. Die alten Kirchenlieder, vor allem im Protestantismus, waren Trostlieder. In der katholischen Kirche tragen die Sakramente zur Bewältigung von Leid bei, sie sind ein Angebot und die sichere Zusage, dass Gott den Menschen in dieser leidvollen Situation nicht allein lässt. Hier stehen im Vordergrund die Sakramente der Buße, der Krankensalbung und für den Heimgang das Sakrament der Eucharistie, das als Viaticum, Wegzehrung, verstanden wird. Es soll Kraft auf der letzten Wegstrecke verleihen. In den letzten Stunden ist die Eucharistie für den vom Tod Gezeichneten die Speise, die ihm Kraft für den letzten Weg verleihen soll. In der Teilnahme am Leiden und Sterben Jesu kann ihm der Sinn für das eigene Leiden aufgehen, zumindest kann er es aber ein wenig getrösteter ertragen und annehmen, weil er Christus in seiner Nähe weiß. Auch das Gebet der Gemeinde für die Kranken und Sterbenden ist eine Hilfe für den Sterbenden, weiß er sich doch eingebettet in den Gebetsstrom der gesamten Kirche. Er darf auf den Beistand der betenden Gemeinde vertrauen. Der ganzen Gemeinde ist die Sorge um die Trauernden anheim gegeben, sie kann sie nicht auf die Hauptamtlichen abwälzen.

Eine große Hilfe für die Zurückbleibenden ist auch das Wissen um das Fortdauern der Verbindungen über den Tod hinaus, dass die Toten weiter zu uns gehören. Der Tod ist nicht das endgültige Aus, sondern Verwandlung und Heimkehr zum Vater des Lichtes. Wenn die Verbindungen zu den aus dem irdischen Leben Geschiedenen nicht abbrechen, sondern auf neue Weise fortgesetzt werden, dann erleichtert dieser Glaube den Abschied. So werden die Hinterbliebenen mit dem Verlust besser fertig, sie haben eine neue Kommunikationsebene mit dem bei Gott Weilenden gefunden. Der Gedanke von der „Gemeinschaft der Heiligen“, die auch die Verstorbenen mit einbegreift, ist trostreich; denn „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,8)⁹. Einer der drei 1942 hingerichteten Lübecker Kapläne, Hermann Lange, schrieb am Tag seiner Hinrichtung an seine Eltern: „Seht, die Bande der Liebe, die uns miteinander verbinden, werden mit dem Tod ja nicht durchschnitten. Ihr denkt an mich in Euren Gebeten und dass ich allzeit bei Euch sein werde.“

Anmerkungen:

- ¹ S. Freud: Trauer und Melancholie, in: ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Bd.10 aus den Jahren 1913–1917, hg. v. A. Freud u. a., 5. Aufl., Frankfurt a.M., 428–446.
- ² Vgl. P.M. Zulehner/I. Hager/R. Polak: Kehrt die Religion wieder? Ostfildern 2001, 61.
- ³ Die deutschen Bischöfe: Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht (Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 53). 4. Auflage 2000, 47.
- ⁴ Ph. Ariés: Die Geschichte des Todes. München/Wien 1980.
- ⁵ F. Kamphaus: Was die Stunde geschlagen hat. Worte, die den Mut wecken. Freiburg 2. Auflage 1991, 188
- ⁶ Die Deutschen Bischöfe: Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. AaO., 52.
- ⁷ Die deutschen Bischöfe: Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. AaO., 49.
- ⁸ L. Wieseltier: Kaddisch. New-York 1998.
- ⁹ Vgl. K.H. Ladenhauf: Die Trauernden trösten. Anmerkungen zur Begleitung Trauernder, in: Christlich-pädagogische Blätter Heft 1, 2005,

2–6, hier 5f. Er weist in seinem Beitrag auf Forschungen zur Bedeutung der „fortgesetzten Bindungen“ hin, die verdeutlichen, „dass sowohl trauernde Kinder als auch trauernde Erwachsene darum kämpfen, eine Verbindung zu der oder dem Verstorbenen aufrechtzuerhalten.“ (D. Klass/P. R. Silvermann/S. L. Nickmann: Fortgesetzte Bindungen, in: C. Paul: Neue Wege in der Trauer- und Sterbebegleitung. Gütersloh 2001, 182–190, hier 184.)

Literaturdienst

Alexandra von Teuffenbach: Papst Johannes XXIII begegnen. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2005. 165 S.; 11,90 EUR.

In der Reihe: „Zeugen des Glaubens“ des St. Ulrich Verlages, die den Titelrahmen und damit auch den Titel des Buches sowie die Intention festlegt: „begegnen“, sind von der Autorin weniger neue historische Daten und Erkenntnisse in der Flut der Literatur über Johannes XXIII verlangt (ein paar Titel sind im Anhang vermerkt, allerdings alle auf italienisch), als vielmehr die Darstellung einer gläubigen Persönlichkeit, ihrer Lebensführung und ihres Lebenswerkes aus dem Glauben. Wie jeder weiß, führt das Lebenswerk des Papstes zum Konzil, gipfelt in ihm und endet in ihm. So ergeben sich die beiden Teile des Buches: der Papst des Konzils, sein Leben und Lebenswerk vom 1. bis zum 77. Lebensjahr, und das Konzil des Papstes, seine vier letzten Jahre. Diese scheinbar so ungleichen Hälften deuten schon die These der Autorin an: nicht zufällig, sondern in der inneren Konsequenz seiner gläubigen Persönlichkeit von Anfang an „muss“ er das Konzil einberufen. Dass er von Anfang an bis zum Ende seine kindliche Frömmigkeit bewahrt, belegt die Autorin anhand seines geistlichen Tagebuches, das er mit Unterbrechungen von seinem 14. bis zum 80. Lebensjahr geführt hat.

Der erste Teil des Buches geht die Stationen seines Lebens durch zunächst bis zur Bischofsweihe, zu der er sein Bischofswappen – einen Turm nach einem Fresko in Sotto il Monte – und seinen Wahlspruch bestimmt: „Gehorsam und Friede“. Recht originell sieht die Autorin in diesem Turm eine bewusste oder unbewusste Darstellung seiner selbst in der doppelten Symbolik der festen, unerschütterlichen Wehrhaftigkeit und gleichzeitig der Übersicht und Wachsamkeit.

Diese Festigkeit ist von Anfang an im Kind, im Schüler, im Seminaristen, im Studenten da und zeigt sich in der Treue zum Gebet, in der Festigkeit im Glauben, besonders nach den Definitionen des Trienter Konzils, in der Treue zur Kirche und zum Papst, besonders nach der Unfehlbarkeitsdefinition des Vatikanum I, und im Fortschreiten seiner ignatianisch geprägten Spiritualität, in dem Willen zum unbedingten Gehorsam, durch den er die Erfahrung des inneren Friedens in Gottvertrauen und innerer Gelassenheit macht: Immer ist er ein unproblematischer Untergebener für seine Vorgesetzten und geistlichen Berater, die ihm die Türen öffnen zu einer nahtlosen, steilen Karriere:

- mit 14 Jahren Aufnahme in den Klerikerstand,
- mit 23 Jahren Priesterweihe,
- mit 25 Jahren Sekretär seines Heimatbischofs.

Was der hochbegabte Student besonders an seinem Vorbild Karl Borromäus studierte, konnte er mit seinem Bischof selbst erfahren: wie wichtig nämlich Visitationen und Diözesansynoden sind. In der eiligen Karriere übersprang er die „normalen“ Seelsorgestationen eines Kaplans und Pfarrers, seine „Gemeinde“ sind immer Studenten oder Priester in Ausnahmesituationen; ja, sogar als Sanitäter im Krieg blieb er im Seminar von Bergamo, das als Lazarett beschlagnahmt wurde, und betreute die verwundeten und sterbenden Soldaten.

Nach dem Krieg in ein leitendes Amt der Päpstlichen Kongregation der „Propaganda Fide“ geholt, empfing er die Bischofsweihe ohne Bistum, sondern nur als Titel für das vorgesehene Amt. Die weiteren Stationen in Bulgarien, in der Türkei, in Frankreich ändern nichts an seiner geistigen Haltung, weiten natürlich aber seinen Horizont. Endlich, mit 72 Jahren, erreicht er das Ziel; Bischof einer Diözese zu sein, nämlich Patriarch von Venedig, um nun selbst den großen Vorbildern nachzueifern: Visitation und Diözesansynode.

Kaum zum Papst gewählt, setzt er seine Visitationen in Rom fort und kündigt eine Diözesansynode an, gleichzeitig aber das Konzil, das für ihn aber wie eine Diözesansynode hauptsächlich als eine notwendige Anpassung von Pastoral und Disziplin an die seit Trient veränderte Welt gedacht ist und in ein paar Wochen erledigt sein sollte.

So sind wir beim 2. Teil: Das Konzil des Papstes. Hier befindet sich die in Rom lebende Autorin auf ihrem Spezialgebiet, dem ihre Studien und Arbeiten gelten. Entsprechend souverän handhabt sie eine Fülle von Daten, Personen, Fakten, schöpft z. T. aus unveröffentlichten Quellen, wie etwa dem Konzilstagebuch Sebastian Tromps SJ. Der Leser wird zum Zeugen einer unerhörten Arbeitsleistung des alternden Papstes, der unermüdlich studiert, was an Dokumenten und Berichten aus den Kommissionen ihm zufließt, der tausende von Voten aus aller Welt liest, Kommissionen und Sekretariate bildet, ihnen die Themen vorschreibt und sie personell mit seinen tüchtigen Mitarbeitern an der Kurie, aber auch mit Bischöfen und Gelehrten aus aller Welt besetzt: zwei Jahre harter Arbeit.

Aber immer mehr schwindet der Optimismus, in ein paar Wochen fertig zu werden, schwindet die Sicherheit, der Glaubensschatz sei unantastbar; im Gegenteil, die römischen Wächter über den Glauben geraten in die Kritik, jahrzehntelang aufgestauter Groll trifft seine Vertrauten und damit sicher unbeabsichtigt auch ihn. Sein Konzil, so musste der Papst, schon von Todeskrankheit gezeichnet, feststellen, war nicht das, was er gewollt hatte. So musste er erfahren, dass eine neue, letzte Läuterung von ihm erwartet wurde: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“. Sein Beitrag zum Konzil war das Leiden; wie bei seinem Herrn lag sein Erfolg im Leiden und Sterben, – im Scheitern.

Bruno Wegener

Martin Urban: Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach Sinn. Eichborn Verlag, Berlin 2005. 255 S.; 19,90 EUR.

Ein Plädoyer Glauben zuzulassen. Weil er glücklich macht! Das ist das Resümee, dass der Rezensent des Buches von Martin Urban im Spiegel zieht (45). Nicht mehr, nicht weniger? Man fragt sich, welche Neuigkeit ein Buch vermittelt, das auf die Aussage hinausläuft, Glauben mache glücklich. Wer in seinem Glauben verwurzelt ist, wird das bestätigen können (je nachdem, wie man Glück definiert). Man fragt sich aber auch, ob Glauben nicht mehr ist, als nur Glück. Glaube ist auch Verpflichtung und Glaube ist oft genug Fragen und Zweifel.

Genau diesen Ansatz hat sich der Autor des Buches eigentlich gewählt. Martin Urban, ehemals Leiter des Wissenschaftsressorts der Süddeutschen Zeitung möchte dem Phänomen „Glaube“ auf den Grund gehen, nicht für die Frommen, nein, Urban hat die Zweifler im Blick „die auf der Suche sind; Menschen, die Zusammenhänge verstehen wollen und jene, denen spirituelle Erfahrungen wichtig sind“. Martin Urban schreibt konsequent aus der Sicht des Wissenschaftlers; das erschwert die Lektüre für den Theologen. Er zitiert kaum nennenswerte theologische Literatur, das meiste Material übernimmt er aus Zeitungen und Zeitschriften. Wer das Buch in die Hand nimmt, darf das nicht in apologetischer Absicht tun. Martin Urban geht es darum, das stellt er klar, gegen jegliche Gewissheiten und daraus eventuell resultierende Ideologien und Fundamentalismen anzuschreiben. Er will keine „Glaubensgewissheit“ vermitteln, sondern erschüttern. Seine Intention wird nicht immer deutlich, manchmal erscheint das Buch wie ein aufklärerisches Werk gegen den Glauben. Aus den letzten Zeilen leuchtet das Glaubensverständnis des Autors durch, er setze, so Urban, gegen „unredliche Gewissheit [...] Hoffnung“.

Das Buch gesellt sich zu einer Vielzahl von Veröffentlichungen zum Thema Glaube und Naturwissenschaft. Man wird es lesen müssen als naturwissenschaftlich geprägten Beitrag zur Diskussion. Demgegenüber steht z. B. Hans Küngs „Der Anfang aller Dinge“, das die Diskussion mit der Physik aus theologischer Warte sucht. Die Frage nach dem Sinn, so Küng in einem Interview des Hamburger Abendblatts, kann ich nur als glaubender Mensch beantworten. In dieser Konklusion trifft er sich mit dem Physiker Martin Urban. Und das ist eine größere Aussage als die, dass Glaube den Menschen glücklich mache.

Martin Lätzel

Unter uns

Auf ein Wort

Wenn nach der Krise der europäischen Kirchen gefragt wird, muß nach der Konvertibilität dieses Mediums eucharistischer Gemeinschaft gefragt werden. Können die an der Eucharistie Teilnehmenden die *Communio* mit Christus adäquat in eine *Communio* mit Menschen „umtauschen“? Wird für sie die in der Liturgie gefeierte Gemeinschaft aller auch im alltäglichen Leben erfahrbar? Ist mit andern Worten die „Wandlung“ der Eucharistie eine existenzielle Realität in den Herzen der Gläubigen? Oder bleibt das eucharistische Geschehen ein weitgehend leeres Symbol? ...

Wohl gemerkt: Ich will Glauben und Spiritualität nicht in Ethos und Mitmenschlichkeit hinein auflösen. Das wäre fatal. Wohl aber behaupte ich, daß echte Spiritualität und wahrer Glaube letztlich nur in Gemeinschaft wachsen können. Ein individualistisch und privatistisch verengter Begriff von Spiritualität ist nicht nur soziologisch fragwürdig, wie Pollack zeigt, sondern angesichts einer *Communio*-Ekklesiologie auch theologisch. Die erste Sorge der Kirche muß also das Wachsen

der Gemeinschaft in Glaube und Liebe sein. Salopp gesagt: Nicht eine schöne Sonntagspredigt bringt die Menschen nachhaltig in die Kirche, sondern die Erfahrung gelebter Gemeinschaft.

Angesichts des Priester mangels wird oft betont, die Kirche solle sich auf ihre Kernkompetenz konzentrieren und periphere Aufgaben abgeben. Dabei wird vielfach unterstellt, die Kernkompetenzen der Kirche seien Liturgie und Verkündigung. Ein fataler Fehlschluß. Die Kernkompetenz der Kirche liegt in der Verbindung von *Communio* mit Gott und *Communio* der Menschen, in der Verschränkung von Liturgia und Martyria auf der einen und Diakonia und Koinonia auf der anderen Seite. Die Brücke zwischen beiden zu schlagen, das ist die Kernkompetenz von Kirche – oder anders gesagt: Den Himmel zu erden.

Aus: *Michael Rosenberger*
Konvertible Kommunion,
in: Orientierung 69 (2005), 87–89

Was geht? Was geht (noch) nicht?

Eine evangelische Frau – ihr Mann und ihr Sohn sind katholisch – nimmt an einer Begräbnisfeier in einem kleinen Eifeldorf teil: Wortgottesdienst in der Pfarrkirche, Prozession zum Friedhof, Fortsetzung der Feier in der Friedhofskapelle, Prozession zum Grab mit den Zeremonien und Gebeten einschließlich dem „Gegrüßet seist du, Maria“. Ganz so wie es im Buch „Die Begräbnisfeier“ steht.

Dieses katholische Begräbnis hat der evangelischen Frau offensichtlich gefallen, denn nachher auf der Straße spricht sie den Pfarrer an und fragt: „Würden Sie auch mich beerdigen?“

„Das geht nicht“, antwortet dieser. Die Frau schaut den Priester erstaunt an. Daraufhin der Pfarrer: „Ich beerdige nur Verstorbene.“

Ein Eifelpfarrer