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

November 11/2006

Aus dem Inhalt

Klaus Pfeffer
Leben in der vollen Diesseitigkeit 321

Ralf Miggelbrink
Der Zorn des Lammes 323

Reinhold Malcherek
Nur mit Gottes Hilfe 329

Andreas Wittrahm
Unterwegs zu einem „Erwachsenen Glauben“ 334

Axel Hammes/Guido Schlimbach
„Ihr Licht war leuchtend klar wie Kristall“
(Offb 21,11) 341

Martin Lätzel
„Ruhe gibt es nicht, bis zum Schluss“ 347

Literaturdienst: 349

Herbert Fendrich: Glauben. Und Sehen
Walter Kardinal Kasper: Wege der Einheit
Klaus Wengst: Das Johannesevangelium

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Klaus Pfeffer, Charlottenhofstr. 61 (Jugendhaus St. Altfrid), 45219 Essen | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Dechant Dr. Reinhold Malcherek, Klostersgasse 9, 53844 Troisdorf | Dr. Andreas Wittrahm, Caritas-Akademie, Werthmann Str. 1 A, 50935 Köln | Dr. Axel Hammes, Wittelsbacherstr. 5, 93049 Regensburg | Dr. Martin Lätzel, Erzbistum Hamburg, Danziger Str. 52 A, 20099 Hamburg

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8–9, 10117 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, E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, 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. 10–12, 50226 Frechen

Klaus Pfeffer

Leben in der vollen Diesseitigkeit

„Fang von vorn an, fang noch mal an mit dem Laufen lernen“, heißt es in einem Gedicht des Polen Tadeusz Rózewicz. Die Aufforderung empfängt der Dichter von Dietrich Bonhoeffer, auf den er sein Gedicht bezieht. Was er genau mit dem „Laufen lernen“ meint, lassen die nachfolgenden Verse erahnen: „Das muss man hinnehmen, dass Gott aus dieser Welt ging, nicht starb! Das muss man hinnehmen, dass man erwachsen ist, dass man leben muss ohne Vater.“

Das gilt es zu lernen: Erwachsen sein und ohne Vater leben, ohne Rückhalt im Hintergrund, angewiesen allein auf sich selbst. Mehr noch: Ein Leben soll gelernt werden ohne einen Gott, der einem das Laufen abnimmt, der in den Notlagen einspringt, die Probleme des Lebens übernimmt, und alles Schwere und Konflikthafte in ein leidfreies, paradiesisches Leben verwandelt.

Es sind provozierende Gedanken, die so mancher Glaubensweisheit in die Quere kommen. Ist denn Gott nicht die tröstende, behütende und gütige Macht? Dietrich Bonhoeffer hat doch den göttlichen „guten Mächten“ sein berühmtes Gedicht gewidmet?

Die eingängigen Melodien und romantischen Bildmotive, mit denen Bonhoeffers Verse dekoriert worden sind, blenden die Zumutungen seiner Verse aus. Die „guten Mächte“ bewahren nicht vor den Härten des Lebens. Bonhoeffer hat längst die Vorstellung von einem Gott aufgegeben, der Leid beseitigt, Probleme löst und Fragen beantwortet. Genug Schreckliches hatte er in den Jahren des NS-Regimes schon erfahren müssen.

Darum lehnt er eine Theologie und eine Frömmigkeit ab, die den Wahrheiten des Lebens nicht ins Auge blickt: Gott „löst“ keine Probleme. Die Nöte, die das Leben dem Menschen zumutet, stehen auch nicht in Zusammenhang mit seiner Frömmigkeit. Wer so denkt, macht sich klein und abhängig vor Gott.

Bonhoeffer hat erfahren müssen, wie wenig der Glaube ausrichten kann: Er verhindert nicht, dass seine Kirche der NS-Ideologie unterliegt; er ändert nichts an dem Scheitern aller Umsturzversuche, und er bleibt machtlos gegenüber den unbegreiflichen Schrecken jener Jahre.

Bonhoeffer kommt so zu einem bitter anmutenden Eingeständnis: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ,etsi deus non daretur““, als wenn es Gott nicht gäbe. Und er drückt es noch schärfer aus: „Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“

Diese paradoxe Redewendung trifft doch so manche Lebenserfahrung. Heute sind es andere Erfahrungen als zu Bonhoeffers Zeiten, die an Gott nicht nur zweifeln, sondern zuweilen auch verzweifeln lassen: Eigene Lebensträume scheitern, Beziehungen zerbrechen, Krankheiten und andere Schicksalsschläge brechen plötzlich in das Leben ein – und nicht zuletzt schockiert immer wieder der Tod. Es hilft nichts, diesen Lebensrealitäten auszuweichen. Der Monat November hat ja gerade darin seinen Sinn, dass er uns mit ihnen schonungslos konfrontiert.

Das ist ganz im Sinne Bonhoeffers: Er gibt seiner Nachwelt auf den Weg, dass man weder leben noch glauben kann, ohne sich dieser großen Lebenswahrheit zu stellen. Glauben lernen, so schreibt Bonhoeffer am Tag nach dem gescheiterten Hitler-Attentat vom 20. Juli 1944, geschieht erst in der „vollen Diesseitigkeit des Lebens“, in der „Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Misserfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit“.

Der November führt uns in diese volle Diesseitigkeit des Lebens. Die Konfrontation mit der Gottferne aber muss nicht ängstigen. Sie verbindet vielmehr mit Christus selbst, der diese menschliche Erfahrung ebenso durchlitt – und gerade so zu Gott gefunden hat. Erst wenn wir die „volle Diesseitigkeit“ zulassen, dann, so Bonhoeffer, werfen wir uns Gott wirklich in die Arme und begreifen, wer er ist.

Der polnische Dichter beschreibt genau diese Erfahrung als „Laufen lernen“. Das ist ein sehr treffendes Bild für einen erwachsenen Glauben. Ein solcher Glaube bricht nicht völlig zusammen, wenn im Leben der November droht. Er weiß, dass es im Leben vieles gibt, was uns ratlos, traurig und verzweifelt sein lässt. Und er weiß auch, dass es genügend Zeiten gibt, in denen Gott uns in weiter Ferne scheint. Wer „erwachsen“ glaubt, hat verstanden, was Bonhoeffer mit einem sehr schlichten Wort beschrieben hat: „Christsein heißt Menschsein“ – und das ist in Novemberzeiten schwer genug.

Liebe Leserinnen und Leser,

auch wenn der Untergang der Welt nicht das Letzte ist, was Gott will, bleibt die Frage: Warum will er ihre Vollendung durch den Untergang hindurch? Diese Frage verfolgt **Professor Dr. Ralf Miggelbrink**, Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Essen, auf den Spuren des Buches der Offenbarung.

Sie sind nur allzubekannt – unsere liturgischen Eröffnungsformeln: „Der Herr sei mit Euch ...“; „Herr öffne meine Lippen ...“; „O Gott, komm mir zu Hilfe ...“. Ihrem inneren Gehalt spürt **Pfarrer Dr. Reinhold Malcharek**, Dechant in Troisdorf und Liturgiewissenschaftler, anregend nach.

Ausgehend von einem Forschungsprojekt zur religiösen Entwicklung im mittleren und höheren Lebensalter und dessen Ergebnissen skizziert **Dr. Andreas Witt-rahm**, Geschäftsführer der Caritas-Akademie Hohenlind in Köln, Ziele eines erwachsenen Glaubens und dorthin führende Methoden.

Dr. Axel Hammes, Priester des Erzbistums Köln und Habilitand an der Theologischen Fakultät Regensburg im Bereich NT, sowie **Dipl. theol. Guido Schlimbach**, langjähriger Mitarbeiter an der Kunststation St. Peter in Köln, führen ein weiteres Mal ein in die Begegnung zwischen zeitgenössischer Kunst und biblischen Texten im Kirchenraum. Diesmal geht es um das noch im Entstehen begriffene Südfenster des Kölner Doms von Gerhard Richter. Eine spannende Vor-Schau.

Der Schluss gilt einem Schriftsteller, der innerkirchlich sicher keine markante Rolle spielt und dennoch, wie **Dr. Martin Lätzel** von der Pastoralen Dienststelle Schleswig-Holstein aufzeigt, uns etwas sagen kann. Einhundert Jahre wäre der Sohn Thomas Manns in diesem Monat geworden.

Befruchtende Lektüre in einer Zeit, in der sich die Natur eher zurückzieht, wünscht Ihnen Ihr



Der Zorn des Lammes

Was ist das für ein Gott, auf den Christen hoffen?

0. Hinführung

In der Geheimen Offenbarung des Johannes (Apk 6) findet sich ein eigenartiges, sehr befremdliches, die Phantasie anregendes und zugleich abstoßendes Oxymoron. Die Metapher gehört zur Abschlussakklamation einer eigenartigen Synopse aus Zeitgeschichte und himmlischer Liturgie. Visionär schaut der Verfasser der Geheimen Offenbarung auf der einen Seite politische Ereignisse, auf der anderen Seite eine himmlische Liturgie. Auf der einen Seite wird wahrgenommen der Sieg des Römischen Weltreiches, Kriege, ökonomische Verteuerungsprozesse und das Sterben vieler Menschen durch Krieg und Hunger. Diese innerweltlichen Realitäten werden auf der anderen Seite synchronisiert mit der liturgisch festlichen Eröffnung eines Buches mit sieben Siegeln.

Die innerweltlichen Realitäten von Krieg, Hunger und Tod werden einerseits als das Wüten von Tieren gedeutet. Andererseits sind die Tiere selber Mitwirkende der himmlischen Liturgie. Der zentrale Liturge dieser Feier ist das Lamm.

Das Lamm aber zelebriert die Liturgie von der Zerstörung der Welt nicht aus eigener Spontaneität. Seine eigentliche Rolle ist die sukzessive Aufdeckung der innerweltlichen Zerstörung in ihrer Zwanghaftigkeit. Diese Zwanghaftigkeit wird durch die Metapher des Buches symbolisiert. Das Buch, dessen Siegel nacheinander erbrochen werden, erscheint wie das göttliche Drehbuch zu einer Weltgeschichte der Gewalt.

Nach dem Auftreten des 4. Tieres haben wir eine signifikante Veränderung in der Liturgie (Apk 6, 2–11): Die Öffnung des fünften Siegels zieht nicht den Auftritt eines fünften Tieres nach sich. Vielmehr sind es die Seelen der ermordeten, verfolgten Christen, die nun auftreten und ihrerseits Gerechtigkeit im Gericht einklagen. Sie werden mit einer Gerichtsankündigung beschieden, die mit dem Öffnen des sechsten Siegels realisiert wird. Dem Öffnen des sechsten Siegels folgt ein allgemeiner kosmischer Zerfall (Apk 6, 12–14): Die Verfolgung der Gerechten bringt das Fass chaotischer Störungen der Welt zum Überlaufen und bewirkt schließlich den Eintritt des universalen Weltendes. Anders als bei den vorangegangenen partikularen Ereignissen der Zerstörung, die nach einer anonymen Zwangsläufigkeit abließen, wird das Weltende von den Verfolgten gefordert.

Eine weitere Zäsur ergibt sich nachdem der Himmel wie eine Buchrolle eingerollt wurde und die Welt als Ganze verschwunden ist (Apk 6, 14). Die Zäsur ist mit dem zweiten Perspektivenwechsel des Textes verbunden. Der Leser folgt ab V. 15 der Perspektive der „Könige der Erde“, der „Großen und Heerführer“, der „Reichen und Mächtigen“, der „Skaven und Freien“, also der heidnischen Gesellschaft in ihrer sozialen Gliederung. Sie erlebt den Zusammenbruch der Welt als die Katastrophe schlechthin. Angstvoll wenden alle ihre Augen zu dem Lamm. Jenes Lamm, das bis dahin als Liturge der kosmischen Liturgie vom Weltende (V. 1–8, 9–14) und als ersehnter Richter (V. 9–11) aufgetreten ist, erscheint nun als „zorniges Lamm“.

Das zornige Lamm ist ein Sprachbild, das kaum nachvollziehbar ist. Kein Mensch hat wahrscheinlich jemals ein Lamm gesehen, das sich in einer Weise geriert hätte, die an die menschliche Eigenschaft des Zornes hätte denken lassen. Die Metapher vom zornigen Lamm überfordert deshalb die Phantasie eines jeden Lesers. Nun ist für den Zusammenhang, in dem die Metapher vom zornigen Lamm vorkommt, wichtig, die Perspektive des Textes zu beachten. Der

Verfasser der Apokalypse schildert uns kein zorniges Lamm, sondern ein Lamm, das als zornig wahrgenommen wird von denen, die mit dem Untergang der Welt alles verlieren, was ihre Größe und ihr Leben ausgemacht hat. Das Oxymoron schildert uns also nicht den Selbstwiderspruch eines Jesus von Nazareth, der in der allegorischen Gestalt des Lammes als verherrlichter Richter die Weltgeschichte im Zorn beendet, sondern es schildert uns eine Täuschung aus der Perspektive jener, die vom chaotischen Zustand einer Welt der Auflehnung gegen Gott profitierten und die nun das beschlossene und anbrechende Ende dieser ihrer Welt als Gottes zorniges Sich-gegen-sie-Wenden erleben.

1. Apokalyptik und die Gewalt Gottes

In der Wahrnehmung des Lammes als „zornig“ zeigt sich die ganze Perversität der herrschenden Mächte der Welt. Die Wirklichkeit, die in der johanneischen Bilderwelt den ausgelieferten Jesus Christus, das Opfer der Gewalt, bezeichnet, nehmen sie als wütende Wirklichkeit der Gewalt wahr. Das Opfer wird in ihrer Wahrnehmung zum Täter, der Gewaltlose zur gewalttätigen Macht, der Inbegriff der Sanftheit zum furchtbaren Zorn.

Die Bewegung der Assidäer, in der das apokalyptische Schrifttum seit hellenistischer Zeit entsteht, zeichnet sich durch ihre politische Gewaltlosigkeit aus. Anders als die Makkabäer traut diese Gruppe gezielt ausgeübter politischer Gewalt keine positiv verändernde Wirkung zu. Zu aussichtslos ist die eigene Lage angesichts der Übermacht der heidnischen Gegner, zu universal ist die Zerstörung der eigenen Lebenswelt, als dass noch Ansatzpunkte erkennbar wären für ein aktiv-gestaltendes Weltverhältnis. Angesichts der totalen Verdrehtheit von Welt und Zeit bleibt nur die Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes, das diese Welt und diese Zeit beendet.

In unserem Bezugstext (Offb 6) finden wir diese Hoffnung in der Erlösungsbitte der Verfolgten (V. 10). Die folgenden Bilder der Zerstörung der Welt lassen jedoch Zorn und Brutalität vermissen: Mit einer gewissen Sachlichkeit wird geschildert, dass der Himmel eingerollt wird, so wie man ein Buch einrollt. Die Geschichte ist beendet, nun beginnt etwas anderes, Neues. Für die Herren der Geschichte ist das eine fürchterliche Erfahrung, in der sie nichts anderes wahrnehmen können als den Zorn Gottes. Für die Gerechten ist es „das Gericht“ (V. 10). Die geschilderten Sachverhalte aber lassen von sich aus nicht an ein Gericht noch an göttlichen Zorn denken. Geschildert werden Erdbeben und Sternenfall und damit die Aufhebung der Schöpfung in spiegelbildlicher Entsprechung zum ersten Schöpfungsbericht, in dem Gott mit dem Werk des Himmels den menschlichen Lebensraum aufspannt. Der Lebensraum, der in den ersten Worten der Bibel entfaltet wird, wird nun zusammenge-
rollt.

Die Einrollung des Lebensraumes wird geschildert als die Folge einer vierfachen menschlichen Depravation dieses Lebensraumes durch Krieg (VV. 1–4), Ökonomie (VV. 5f.), Tod (V. 7–8) und die Verfolgung der Gerechten (VV. 9f.) Apokalyptische Theologie konstatiert die innerweltlichen Mächte der Ökonomie und des Militärs als zerstörerische Wirklichkeiten, die dem göttlichen Schöpfungsplan entgegen arbeiten. Sie bewertet aber die Möglichkeiten, diese Kräfte zurückzudrängen, sehr skeptisch: All das muss letztlich auf den Untergang hinauslaufen, so wie Jesus sterben musste. Gottes Reich und das Reich von dieser Welt haben keine Gemeinschaft.

Hoffnung liegt für die Apokalyptik in dem Glauben, dass selbst der zwangsläufige Untergang durch die Mächte enthemmten globalisierten Profitstrebens und der mit ihr verbundenen Wirklichkeit militärischer Gewalt noch einmal umfassen sind vom göttlichen Handeln. Gott lässt das Wüten und Walten dieser zu übermenschlichen Größen

angeschwollenen menschlichen Handlungsweisen und Institutionen zu. Dieses Wüten aber behält in seinem Weltplan einen Platz. Mit dieser kosmogeschichtlichen Platzanweisung ist aus der Perspektive Gottes zugleich die Grenzziehung verbunden. Die Mächte dieser Welt werden alles zerstören. Die Zerstörung aber ist nur der Auftakt zu der von Gott her kommenden Welt.

Apokalyptische Theologie – und auch die Theologie der Geheimen Offenbarung des Johannes – ist eine in ihren Schilderungen gewaltgesättigte, in ihren Intentionen aber absolut gewaltlose Theologie. Die Vermittlung zwischen der extrem zugespitzten Gewaltwahrnehmung und Gewaltschilderung auf der einen und der Aufforderung zur eigenen Gewaltabstinz auf der anderen Seite erfolgt über das Theologoumenon eines göttlichen Planes. Nach diesem Plan ist alle innergeschichtliche Gewalt zugelassen durch Gott aus dessen metageschichtlichem Planen heraus. Alle Gewalt bleibt so umfassen von Gott, der letztlich den Sieg des Friedens und des Lebens will.

2. Bedeutung und Grenzen der apokalyptischen Perspektive im Christentum

Die apokalyptische Perspektive musste insbesondere einer Liberalen Theologie als eine unangemessene Interpretation des eigenen Weltverhältnisses als Christ erscheinen: Ist die Antwort der Christen auf ökonomische und politische Gewalt um sie herum, dass sie sich hinsetzen, wie sich einst Jona unter den Rizinus setzte, um das angekündigte Ende der Stadt Ninive abzuwarten? Verpflichtet die Bibel den Christen zur apokalyptisch motivierten Passivität?

Im Gesamtkontext des Neuen Testaments kann man diese Frage nur verneinen. Wir sehen Jesus zwar überzeugt von der apokalyptischen Basisannahme eines bevorstehenden katastrophischen Unterganges. Zugleich aber sehen wir ihn als Prediger. Rastlos müht

er sich, erfüllt von dem Willen zu retten. Jesus kann keine Rettung der Welt vor dem Untergang anbieten. Aber er sucht den einzelnen vor dem Untergang zu retten.

Die Rettungspredigt Jesu bekommt durch sein Heilungshandeln eine sehr konkrete, leibliche Dimension. In seinem Heilungshandeln nennt Jesus den Willen, sich selber und die Menschen um ihn herum nicht verloren zu geben, „Glaube“.

In der Praxis Jesu des Heilens körperlicher, seelischer und sozialer Gebrechen sehen Christen das Muster einer aktiv apokalyptischen Sicht der Geschichte. Jesus fordert sie nicht auf, passiv abzuwarten, was Gott mit der Geschichte machen wird. Jesus fordert sie auf, das körperliche, seelische und soziale Heil der Menschen zu ihrem Anliegen zu machen. Anders als die Apokalyptiker nimmt Jesus seine Welt nicht ausschließlich wahr als eine nur im Verfall begriffene Welt per-verser menschlicher Unordnung. Jesus sieht in ihr zugleich den Raum, in dem Gott neues Leben weckt und heilvolles Mitsein ermöglicht.

Jesus ist Apokalyptiker. Gott ist für ihn anwesend als der, der den Zusammenbruch der weltbeherrschenden Systeme, der „Mächte und Gewalten“ zulässt und der so immer noch eine Hoffnung über das Ende hinaus verheißt. Aber mehr noch und viel eindeutiger ist Gott anwesend als der, der Heilung, Subjektwerdung, Gemeinschaft und Frieden ermöglicht, der im Untergang bereits jetzt Neues werden lässt. Das Reich Gottes ist im Anbruch begriffen. Hier liegt der biblische Haftpunkt für die neuzeitlichen Theologien der Weltgestaltung, angefangen von den Schwärmern der Reformationszeit über die Liberale Theologie bis zur Befreiungstheologie. In all diesen theologischen Ansätzen wird legitimer Weise angeknüpft an die durch Jesus Christus bezeugte Wirksamkeit Gottes in der Welt, an das Zeugnis von seiner weltverwandelnden *dynamis*.

Wie konnte es nach dieser bedeutenden Modifikation der apokalyptischen Perspektive durch Jesus überhaupt noch einmal einen Rückfall in die apokalyptische Passivität, wie sie uns in der Geheimen Offenbarung des Johannes begegnet, geben?

Die Antwort liefert uns unser Text Apk 6. Der Liturge der kosmischen Liturgie ist das „Lamm Gottes“, eine Chiffre ausgerechnet für Jesus, den Heiler, Wundertäter und Prediger der anbrechenden Gottesherrschaft. In der johanneischen Metapher des Lammes erscheint dieser Jesus aber als das der Gewalt ausgelieferte Opfer. Diese Wahrnehmung gehört zur Lebensgeschichte des Auferstandenen. Die Integration dieser Wahrnehmung Jesu als des Hingerichteten in seine Hoffnung auf das Reich Gottes und die Erfahrung seiner *dynamis* gehört zur christlichen Urintuition. Gerade am Kreuz seiner Hinrichtung wurde Jesus als der Prediger der anbrechenden Gottesherrschaft geschwisterlicher Liebe unter den Menschen nicht widerlegt, sondern bestätigt.

3. Jesu Tod als zentrale Bezugsgröße für das christliche Verhältnis zur Gewalt

Die Lebenszeit Jesu war so gewaltgesättigt wie diejenige des sechsten Kapitels der Johannesoffenbarung. Jesus selber erfährt sich durchaus als jemand, dem im politischen Kontext seiner Zeit Macht zuwächst. Ab der Mitte der synoptischen Evangelien sehen wir ihn in einer eigenartigen inneren Umkehr. Je erfolgreicher er wird, umso mehr wächst der Widerstand gegen ihn und umso häufiger hören wir aus seinem Munde Ankündigungen seines bevorstehenden Todes. Jesus begreift seine Reich-Gottes-Predigt im Kontext ihrer gewaltbereiten Bestreitung nicht als eine Wirklichkeit, die sich massenwirksam und mit den Mitteln politischer Macht und gewalttätiger Gegenwehr durchsetzen ließe. Der Evangelist Johannes lässt Jesus im Angesicht seines Richters sagen:

„*Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.*“
(Joh 18, 32)

Das Reich Gottes wird sich nicht mit den Mitteln durchsetzen, mit denen man normalerweise in dieser Welt die eigenen Zwecke verfolgt. Es ist nicht unbedingt ein Reich der Himmel, wie Matthäus schlussfolgerte, wohl aber ein Reich, an dem nur Anteil gewinnt, wer eine Bekehrung des Herzens erfahren hat, wer – mit anderen Worten – für dieses göttliche Reich eine innere Disposition entwickeln konnte. Das Reich Gottes ist keine objektive Größe in der Welt, der man beitreten könnte wie einem Sportverein, einer Kirche oder einem Kegelklub. Das Reich Gottes setzt voraus, dass die Umkehr Jesu, weg von einer Weltordnung der Gewalt, hin zur gelebten Hoffnung aus der Kraft Gottes auf die Kraft Gottes zur eigenen Lebensorientierung geworden ist. Deshalb setzt das Reich Gottes voraus, dass Menschen, die an ihm Anteil gewinnen wollen, den symbolischen Tod gestorben sind, den die Taufe zur Darstellung bringt als „Mitsterben mit Christus“ (Röm 6). Im symbolischen Tod stirbt im Blick auf Jesus Christus die Angst vor dem eigenen Tod als eine der mächtigsten Triebfedern der Gewalt.

Das Reich Gottes hat seine Grundlage in einer veränderten Beziehung des Menschen zu Gott als dem Grund des Lebens. Es kann nur anbrechen, wo Menschen im Blick auf Christus ihre Angst überwinden.

So gewinnen sie Anteil an einer Lebenshaltung der erfolgreichen Teilnahme an der Gestaltung der Welt. Eine solche Lebenshaltung des Planens und Handelns ist notwendig nicht apokalyptisch. Ihr Ziel ist es, das Leben des einzelnen Mitmenschen zu fördern, soziale, körperliche und seelische Gebrechen zu heilen. Andererseits ist diese Lebenshaltung doch auch apokalyptisch, weil die entscheidend verändernde und verwandelnde Kraft Gottes sich nur in denen entwickelt, die in der Hoffnung auf Gott durch die Nacht des eigenen Todes hindurchgegangen sind.

In der Nacht des eigenen Todes bleibt zurück die eigene Angst vor dem Tod und alles, was sie an angsterfüllter, verkrampfter Lebensgier gebiert: das Besitz ergreifende Habenwollen den Gütern dieser Welt gegenüber, das Absicherungsdenken, wo die Freiheit von Menschen als bedrohlich erlebt wird, und schließlich die Gewalt, die der vermeintlichen Bedrohlichkeit des anderen entgeggestellt wird.

Die eigenartige Doppelbestimmung christlicher Welt- und Geschichtssicht ist immer wieder beschrieben worden als aktive Apokalypitik. Sie ist aktiv, weil ihr die Veränderung der Welt am Herzen liegt. Sie ist apokalyptisch-passiv, weil sie weiß, dass heilvolle, wirklich göttliche Veränderung in der Welt nur als Veränderung der Herzen zu haben ist. Die Veränderung der Herzen aber erfahren Christen im symbolischen Mitsterben mit Christus.

Die Apokalypitik stellt uns Gott vor Augen als den, der die Welt ausgerollt hat, um sie wieder einzurollen. Die Weltgeschichte als Geschichte birgt kein Heil. Sie ist vielmehr der Karneval der menschlichen Entfremdung von Gott und seiner Lebensordnung. Ihr Ende ist deshalb unausweichlich beschlossen. Eine innerweltliche Zukunftsperspektive ist nicht die Hoffnungsperspektive der Christen. Sie gewinnen an solchen Zukunftsperspektiven immer nur Anteil unter der Perspektive des jesuanischen Heilungshandelns: Gewinnen möglichst viele Menschen in der Konsequenz dieser Zukunftsperspektive ihr Subjektsein zurück, werden möglichst viele Menschen von drückender Armut und Krankheit befreit? Die christliche Armen-, Kranken- und Kinderfürsorge steht durchaus unter dem eigenen Anspruch von Effizienz. Sie ist keineswegs bloß reflexiv motiviert als gute Tat desjenigen, der sie ausübt und auf diese Weise Verdienste für die kommende Welt erwirbt. Sie partizipiert vielmehr an dem dynamischen Schwung jesuanisch-präsentischer Eschatologie.

Warum aber bleibt die Vollendung der präsentischen Eschatologie gebunden an das Durchleiden des eigenen Todes? Weil das Reich Gottes nicht anders zu errichten ist als unter Beteiligung des Denkens und Fühlens der Menschen, weil der ganze Mensch durchdrungen sein muss von der von Gott her kommenden Lebenskraft, die sein Leben verändern soll und kann, und weil diese grundstürzende Veränderung von Menschen in den Kreisen ihrer Welt als Verlust eben dieser ganzen Welt und so als Tod erlebt wird.

Geht aber der Blick auf Gott, dann fällt die Antwort schwerer: Warum wollte Gott eine Welt, die nur heil wird, wo Menschen mit Leib und Seele die Umorientierung ihres gesamten Strebevermögens von den Objekten der Welt auf Gott selber hin vollziehen? Ist Gott eine Wirklichkeit, der es so wichtig ist, vom Menschen geliebt zu werden, dass er dafür die Welt mit der gesamten Schöpfung lediglich als Material erschafft, aus dem heraus diese Hinkehr zu Gott entstehen kann?

4. Grausamer Gott?

Wo wir diese Frage stellen, sind wir ungefähr wieder bei der Rolle des Lammes als des Liturgen der Liturgie des Unterganges. Bis hierher wurde betont, dass diese Rolle des Lammes der Grund der Hoffnung ist, dass der Untergang der Welt nicht das Letzte sein wird. Zugleich aber bleibt die Frage, warum Gott den Untergang der Welt will.

Die erste Antwort auf der Grundlage des bis hierher Gesagten muss lauten: Gott will den Untergang nicht direkt, sondern mittelbar, weil er das Leben in einer göttlichen Ordnung der Liebe und Sorge füreinander will. Dieses Leben aber setzt voraus, dass Menschen die Wege ihrer egomanischen Verhaftung und aggressiven Angst verlassen, um den anderen Menschen als andere überhaupt erkennen und bejahen zu können. In diesem Akt der Liebe aber zum anderen ehren sie die Lebenskraft Gottes als des Ursprungs des Universums.

Wenn Christen diese Lebensmacht Gottes aber bekennen als die letztlich auch weltgeschichtlich siegreiche Macht, dann impliziert diese *proto-logische* Zuversicht die *archäologische* Gewissheit, dass Gottes *dynamis* deshalb siegreich sein wird, weil sie von Anfang an die überlegene Macht gegenüber der Welt ist. Dann aber stellt sich verschärft die Frage: Warum will Gott die Welt als jenen Raum evolutionär und geschichtlich sich entfaltender Freiheit nur als die Wirklichkeit, aus der heraus die Freiheit des Menschen auf Gott hin sich realisieren kann in der Liebe zum anderen Menschen?

Eine Antwort auf diese Frage erschließt sich aus dem Nachdenken über die Erfahrung der Glaubenden: Menschen machen die Erfahrung, dass sie voll Sehnsucht an keinem Gegenstand ihres Planens, Wirkens und Schaffens endgültige Erfüllung erfahren, immer ist alles nur Anreiz zu noch größerer Sehnsucht und immer verweist alles auf den Tod als die Endlichkeitsgrenze, über die hinaus keine Sehnsucht erfüllt werden kann. Zum Schweigen kommt menschliche Sehnsucht, wo sie sich erfüllt in der vollen und bewussten Annahme des anderen Menschen in seinem unverfügbaren Anderssein, wo in der Bejahung des anderen die Bejahung des unergründlichen und verborgenen Ursprungs des Alls vollziehbar wird, wo in der Liebe zum anderen Menschen Gott geliebt wird. Aus der Erfahrung dieser Liebe zu Gott heraus konnte die christliche Frömmigkeitsgeschichte zu der Überzeugung gelangen, dass jeder Mangel und jede Schuld gering wiegen im Vergleich zu der Erfüllung, die sich gibt, wo die Mangelfaszination und die Schuldfixierung aufgebrochen werden in der Hinwendung zum unergründlichen, unverfügbaren Ursprung der Welt. Die Liebe zu Gott führt den Wert ihrer eigenen Evidenz mit sich (Röm 8, 37).

Man kann diese Glaubensreflexion weiter treiben, indem man schlussfolgert, dass Liebe, die sich so als der Urgrund des Universums offenbart, wohl auch von vor aller Zeit an das Wesen des sich selbst voll-

ziehenden Gottes ist. Gott schafft sich im Akt der Schöpfung einen Raum und ein Gegenüber. Durch Äonen hindurch entwickelt sich, durch so viele Formen schreitend, das Andere von Gott, das auf dem langen Weg seiner Herkunft von Gott die Spur eben dieses Ursprungs verlieren muss, um diesem Ursprung fremd und neu gegenüberzutreten zu können als seine erlösende und befreiende Zukunft.

Der Zorn des Lammes ist in diesem Prozess zwischen Gott und Mensch nur ein Moment, ein Moment an jenem Zorn, der im Bewusstsein des Menschen auftaucht, wo er sich erfährt als getrennt und unüberwindbar entfernt vom Willen Gottes, wo er seine auf Gott hin ausgerichtete Transzendenz an den Materialien der Welt austobt, dabei sich selbst und seiner Mitwelt die Hölle bereitend, ohne in den seligen Frieden des göttlichen Angesichts zu treten.

Christen kommen aus dieser Erfahrung der Gottesferne. Sie mag sogar noch zunehmen, wo sie sich auf die Verheißung Gottes einlassen. Christen bekennen aber auch, dass diese Erfahrung der Gottesferne für sie nie eine Erfahrung der letzten verzweifelten Ausweglosigkeit wird, weil sie mit Jesus fest stehen in der Hoffnung auf den sich tröstend und liebevoll alltäglich zuwendenden Gott ihres Lebens.

Nur mit Gottes Hilfe

Der zuvorkommende Gott in der Liturgie

I. Feier des göttlichen Heils

Zu den fundamentalen Wiederentdeckungen der Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium (SC) des II. Vatikanischen Konzils gehört auch das heilsgeschichtliche Liturgieverständnis: Liturgie ist Gedächtnisfeier der Heilstaten Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist.¹ Diese in der Geschichte bezeugten Taten Gottes werden in der liturgischen Wort- und Symbolgestalt für die Feiernden zur Gegenwart, zum Heute mitten in der liturgischen Versammlung, so dass sie in Gottes Heil hier und jetzt hineingenommen ist. In der Liturgie setzt sich so die Heilsgeschichte, die liebende Zuwendung Gottes zu den Menschen in allen Zeiten fort. Der zuvorkommende Gott wird gegenwärtig. In jeder liturgischen Feier handelt Gott – so wie in vielen geschichtlichen Ereignissen zuvor – an uns Menschen, so dass sie zum Ort der heilvollen Begegnung zwischen Gott und Mensch wird. Mit Blick auf die Liturgiekonstitution spricht Emil Joseph Lengeling von daher treffend von der „heilsgeschichtlichen Schau der Liturgie“².

Die wiederentdeckte heilsgeschichtliche Sicht der Liturgie der Kirche spiegelt sich in ihrer durch das II. Vatikanum erneuerten Fei-ergestalt wider. Sehr bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang z.B. die Hervorhebung der liturgischen Schriftlesung: Kein Gottesdienst ohne Verkündigung des Wortes Gottes! Deshalb hält SC 24 fest, dass die Heilige Schrift „von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist“; und SC 51 fordert, dass den „Gläubigen der Tisch des Wortes reicher bereitet werde“. In der Schriftverkündigung

ereignet sich der Zuspruch Gottes an sein Volk, denn – wie SC 7 prägnant formuliert – Christus ist gegenwärtig „in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Oder mit SC 33 gesagt: „in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft“.

II. Mit Gott beginnen

Aber die heilvolle Zuwendung Gottes zum Menschen, die göttliche Priorität im liturgischen Miteinander von Gott und Mensch kommt nicht erst in der Gestalt des Wortgottesdienstes jeder Liturgiefeier zum Ausdruck. Schon gleich zu Beginn liturgischer Feiern finden sich kurze, aber deutliche Markierungen des zuvorkommenden Handelns Gottes. In der Feier der Messe ist es der eröffnende Grußdialog und bei der Tagzeitenliturgie sind es zwei je nach Tagzeit unterschiedene Eröffnungsrufe.

1. Liturgischer Eröffnungsgrußdialog bei der Feier der Messe

Der Grußdialog „Der Herr (sei) mit euch. – Und mit deinem Geiste.“ ist vom Messbuch vor dem Evangelium und dem Eucharistischen Hochgebet sowie der Entlassung und eben zu Beginn der Messfeier vorgesehen, wobei dort auch andere Grußformeln verwendet werden können.³ Im Folgenden geht es um letzteren Eröffnungsgrußdialog mit der oben genannten Formel.

Zunächst richtet sich das Augenmerk auf den ersten Teil der dialogischen Grußformel: „Der Herr (sei) mich euch“. Die Grußformel wurzelt in biblischen Gründen.⁴ In Rut 2,4 erscheint sie wörtlich als Segenswunsch des Boas an die Schnitter im Feld, die den Segen bestätigend „Der Herr segne dich“ zur Antwort geben.⁵ Mit dem Ausspruch „Der Segen des Herrn sei mit euch“ nimmt Ps 129,8 Bezug auf diese Grußformel. Amos bezieht sich auf die Verheißung des Grußes und benennt mahnend im Suchen des Guten die

Bedingung seiner Erfüllung: „Nur der Ausgriff nach dem Guten wird zum Griff nach dem Leben und realisiert das Wort ‚Jahwe ist mit uns!‘, das Israel so gern auf seine Lippen nimmt.“⁶ In diesem Kontext kann u.a. noch auf Num 14,9, Jos 22,31 sowie Jes 8,10 verwiesen werden, wo das „Gott ist mit uns“ herausgestellt wird. Ferner proklamiert Psalm 46 zweifach feierlich „Der Herr der Heerscharen ist mit uns, der Gott Jakobs ist unsere Burg“ (Ps 46,8.12). Neutestamentlich begegnet die Formel im Gruß des Engels bei der Verkündigung an Maria: „Sei begrüßt du Begnadete, der Herr ist mit dir“ (Lk 1,28). Der 2. Brief an die Thessalonicher schließt mit dem Gruß: „Der Herr sei mit euch allen“ (2 Thess 3,16b). Der Kyrios ist hier „offenkundig Christus selbst“ und die „betonte Pluralform lässt an einen Gebrauch in der Gemeindeversammlung denken“.⁷ Die Apostolische Überlieferung – die altchristliche Kirchenordnung *Traditio Apostolica* (Ende 2. Jhd.)⁸ – bezeugt zum ersten Mal die Verwendung des Grußes „Der Herr sei mit euch“ in der Liturgie, nämlich vor dem Eucharistischen Hochgebet.⁹ Die Grußformel gilt als „ermutigende Zusage“¹⁰ des Segens Gottes, als Vergewisserung, dass erst seine heilvolle Nähe das menschliche Leben zu wahrhaft gutem, eben gesegnetem Leben macht. Ohne dieses Mit-Sein Gottes können sich die Lebensmöglichkeiten des Menschen nicht entfalten, ist der Mensch tot.

Der zweite Teil der Grußformel, die Grußantwort „Und mit deinem Geiste“, kann dem Verstehen nicht so leicht erschlossen werden.¹¹ Manche Interpreten sehen im „Geist“ die Anrede der angesprochenen Person selbst, so dass die Antwort „Und auch mit dir“ meint.¹² Andere interpretieren den „Geist“ auf die Amtsgnade des Bischofs bzw. Priesters hin, der durch das Amt die Gegenwart des Heiligen Geistes repräsentiert. Viel für sich hat das Verständnis der Formel, wie es sich im christlichen Altertum ausgeprägt hat: Es sieht – wie Angelus A. Häußling ausführt – „im hier angesprochenen ‚Geist‘ ein Synonym für den Herrn selbst (nach 2 Kor 3,17 u.ö.), so daß Gruß und Gegengruß, entsprechend dem ältesten bekannten biblischen Zeugnis (Rut

2,4), in einem Parallelismus membrorum aufgebaut zu verstehen sind und beide Glieder betont den Herrn nennen, um dessentwillen alle zusammenkommen“¹³. Nicht der Mensch selbst wird also hier angesprochen, sondern „sein ‚Pneuma‘, die ihm in Christus verliehene, in den Tagen bis zum Gericht zu bewährende Teilhabe am göttlichen Leben“¹⁴. So kommt der Glaube zum Ausdruck, dass in dem Mitchristen Christusbegegnung stattfindet, dass er ein Mensch in Christus ist.

Gruß und Grußantwort im Eröffnungsgrußdialog der Messfeier sind „aus Evangelium und Glaube erfließende Heilszusagen“¹⁵. Es geht um die „salutatio“, die „Heilsanwünschung“ mit Blick auf die Versammlung.¹⁶ Die Formel proklamiert: „Weil sich die Glaubenden im Namen ihres gekreuzigten und erhöhten Herrn versammelt haben, ist dieser unter ihnen, ist ihre Versammlung Zeichen und Manifestation für dessen Heilsgegenwart inmitten seiner Kirche.“¹⁷ In dieser Zielrichtung bringt auch die Allgemeine Einführung (AEM) des Römischen Messbuches zur Sprache, dass der eröffnende Gruß der versammelten Gemeinde die „Gegenwart des Herrn ins Bewusstsein“ ruft und durch Gruß und Antwort das „Gegenwärtigsein des Mysteriums der Kirche in der feiernden Gemeinde zum Ausdruck gebracht“ wird.¹⁸ Umfängen von der Gegenwart des Herrn, der selbst das Mysterium seiner Kirche ist, feiern die versammelten Gläubigen Liturgie. Der Gruß „aktiviert den Christen in seinem Wesen als ein mit Christus verbundener und in Christus geeinter Mensch zum Dienst vor Gott“¹⁹. So stellt die Christusgegenwart das Fundament christlichen Gottesdienstes dar; sie ist die Bedingung der Möglichkeit liturgischen Handelns überhaupt. Ohne ihren Herrn – ihr Haupt – kann die Kirche keine Liturgie feiern, wäre sie ihres Mysteriums beraubt. Deshalb hat der Grußdialog am Beginn der Feier der Eucharistie einen so hohen Stellenwert. Denn gleich zu Anfang wird ins Wort gebracht, dass im liturgischen Vollzug dem Handeln Gottes, seiner zuvorkommenden, gnadenvollen Zuwendung Priorität zukommt. Die ganze Feier steht von Anfang an unter der Zusage der

Nähe Gottes zum Menschen. Es wird deutlich, dass Liturgie nur mit Gottes Hilfe vollzogen werden kann: Er ist es, der sein Volk zur Gemeinschaft zusammenruft, er bewegt es, mit Lob, Dank, Bitte wie Klage vor ihn zu treten.

2. Liturgische Eröffnungsrufe bei der Tagzeitenliturgie

Diesen den Gottesdienst wie ein Cantus firmus durchtönenden Verweis auf Gott als tragenden und ermöglichenden Grund liturgischer Aktion kennt nicht allein die Feier der Messe. Auch in der Feier der Tagzeiten klingt die Grundmelodie des zuvorkommenden göttlichen Handelns an. Das geschieht in zwei unterschiedlichen Eröffnungsrufen.

a) „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde“

Der heilige Benedikt schreibt in seiner Mönchsregel vor, dass am Beginn der ersten Gebetszeit des Tages in der noch nachtdunklen Kirche drei Mal der Eröffnungsruf „Herr, öffne meine Lippen, damit mein Mund dein Lob verkünde“ erschallen soll.²⁰ Bis heute beginnen so Ordensfrauen und -männer sowie Bischöfe, Priester, Diakone und mit der Tagzeitenliturgie vertraute Laien den täglichen Dienst des Gotteslobes und der Fürbitte.

Der genannte Eröffnungsruf ist ein Zitat aus Psalm 51. Dort heißt es in Vers 17: „Herr, öffne mir die Lippen, und mein Mund wird deinen Ruhm verkünden.“ Psalm 51 ist charakterisiert durch sein „Wissen um die radikale Schuldverstrickung jedes Menschen“ sowie sein „Vertrauen auf die vergebende Barmherzigkeit des gnädigen Gottes“, und zwischen diesen Polen ausgespannt ist der Psalm ein „Bittgebet um Sündenvergebung und Neuschaffung“.²¹ Er ist sekundär verbunden mit der Geschichte Davids (Davidpsalm). Näherhin steht er in der Situation – wie die Überschrift sagt – „als der Prophet Natan zu ihm kam, nachdem sich David mit Batseba vergangen hatte“ (Ps 51,1–2). Es wird Bezug genommen auf 2 Sam 11–12: David steht in-

folge seiner großen Sünde (Ehebruch und Mord) in einer bedrohlichen Unheilssituation, erkennt seine Sündhaftigkeit und bittet um Gottes Vergebung, um sein neuschaffendes Handeln an ihm. Seine Bitte findet nach 2 Sam 12 Erhörung bei Gott, und sein unheilvolles Schicksal wird rettend gewendet. Vor diesem Hintergrund zeigt sich nach Erich Zenger: „Gott wendet sich denen vergebend zu, die diesen Psalm in der Nachfolge Davids beten.“²² Der Beter findet seine eigene Sündhaftigkeit und Schuld in diesem Gebet genauso wieder wie auch seine Sehnsucht nach Vergebung durch Gott, der dadurch neues Leben schafft.

Zitiert nun der Eröffnungsruf vor der ersten Hore der Tagzeitenliturgie den genannten Vers, wird die Situation des Psalms aufgerufen. „Zu Beginn des Tages steht“ – so führt in diesem Sinne Angelus A. Häußling in liturgischer Perspektive aus – „die Selbstbesinnung des Beters und die Einsicht, daß er Sünder ist, gottfern, zur geforderten Doxologie unfähig und unwürdig“.²³ Das bedeutet dann aber weiter auch: Wenn der Beter sich mit David identifiziert, wie dieser seine Sünde und Gottferne bekennt, dann „wird er wie David Gnade erlangen und fähig, wie er und mit ihm die Preisung auf Gott neu zu dichten und zu singen“²⁴. Die „danksagende Preisung“ zu der die Lippen geöffnet werden, ist – wie Heinrich Rennings festhält – die „Antwort auf die Vergebung der Schuld“ und die „Tat des neuen, von Gott geschenkten und auf Gott ausgerichteten Herzens“.²⁵ Klar kommt die Priorität der göttlichen Initiative zum Ausdruck. Gott ist es, der allein die trennende Sphäre der Sünde wegnehmen kann, er allein vermag den Menschen zum Gotteslob zu befähigen. Gott erscheint so wie eine Hebamme: Er macht es möglich, dass der Mensch seine Lippen öffnen kann, um das Lob auf den Schöpfer- und Erlösergott hervorzubringen, dass Liturgie geboren werden kann. Damit zeigt auch dieser Eröffnungsruf deutlich das zuvorkommende Handeln Gottes in der Liturgie der Kirche an. „Christen wissen, dass der Lobpreis Gottes nicht ihre eigene Leistung ist, sondern Gottes Gnade.“²⁶

b) „O Gott, komm mir zu Hilfe. Herr, eile,
mir zu helfen“

Dass christlicher Gottesdienst ohne die Hilfe des Gottes, den die Christen in Wort und Symbol feiern, nicht gelingen kann, verdeutlicht auch ein zweiter Eröffnungsruf. Dieser doppelte Bittruf um die Hilfe Gottes bezieht sich auf Psalm 69, wo es im ersten Teil des zweiten Verses heißt: „Hilf mir, o Gott!“ In „archaische[r] Kürze“⁴²⁷ ruft der Beter Gott an, dass er seine aus Not errettende Nähe zeigt. Psalm 69 ist der „Hilferuf eines unschuldig Verfolgten“⁴²⁸. Von übermächtiger Not bedrängt wähnt der Beter sich im Machtbereich des Todes. Daraus kann er sich aus eigenen Kräften nicht befreien. Deshalb „schreit er nach ‚seinem‘ Gott, nach ihm hält er Ausschau“⁴²⁹. Angesichts der bedrohlichen Not bittet der Beter „um ein eiliges Nahekommen des gütigen und mitfühlenden Gottes“, der „seinen ihm ergebenen Knecht erretten soll“.³⁰ In dramatischer Szenerie wird hier die Macht Gottes angerufen, die allein zu retten im Stande ist.

In liturgischer Verwendung als Eröffnungsruf der weiteren Horen der Tagzeitenliturgie findet sich die Dramatik des Psalms verdoppelt. Zweifach bittet der Ruf um göttliche Hilfe: „O Gott, komm mir zu Hilfe. Herr, eile, mir zu helfen.“ In der alltäglichen bedrängenden Not des Lebens ruft der Beter um Gottes heilvolle Hilfe. Am Beginn einer Gebetszeit ist damit offensichtlich auch die immer wieder den Glauben und dessen liturgische Feier anfeindende Not des Betens gemeint. Liturgie kann ohne den Beistand von oben, die göttliche Hilfe nicht gelingen. Gott muss den Feiernden zu Hilfe kommen, damit das, was sie reden und tun, nicht geschäftige Aktion von Menschen bleibt, sondern die lebensrettende Gegenwart Gottes Gestalt gewinnen lässt. Der hier genannte Eröffnungsruf der Feier der Tagzeiten bringt in dezidiertester und auch krassester Weise ins Wort, dass Gottes Hilfe, seine Zuwendung zum Menschen der Ermöglichungsgrund christlicher Liturgie ist. Noch bevor der Gläubige etwas tun kann – außer um göttliche Hilfe zu rufen –, muss Gott selbst tätig werden. Er muss zuvorkom-

mend das Fundament liturgischen Handelns legen. Gott leistet der Liturgie „Erste Hilfe“.

III. Gottes Hilfe zu menschlichem Tun

Für den Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz ist die Bitte „Herr, öffne meine Lippen“ nicht allein bei der Tagzeitenliturgie ein guter Beginn, sondern „auch ein goldrichtiger Anfang einer jeden anderen liturgischen Feier“, weil sie uns „mit Gott anfangen“ lässt und der liturgischen Versammlung deutlich zu Gehör bringt, dass er es ist, der „sein Volk zusammenruft und es bewegt, ihn zu loben und seine großen Taten zu verkünden“.³¹ Diese und die beiden anderen Eröffnungsformeln aus der Tagzeitenliturgie bzw. der Messfeier rufen in Erinnerung, dass Gott selbst die Gläubigen bereiten und befähigen muss, Liturgie feiern zu können. Dabei sind sie nicht einfachhin passive Objekte, vielmehr bringen sie ihr Vertrauen auf den Gott zum Ausdruck, der sie geschaffen hat, und von ihm erwarten sie alles. Gott wiederum erweist seine Verheißung der rettenden Nähe als wahr und lässt die nicht im Stich, die er auf sein Bild hin und damit auf den Lebensaustausch mit ihm hin geschaffen hat. Ein Verhältnis der Kooperation zwischen Gott und Mensch ist hier gemeint. Es geht um das, was Artikel 11 der Liturgiekonstitution ins Wort bringt: die Notwendigkeit im Bereich der Liturgie, dass die Gläubigen „mit der himmlischen Gnade zusammenwirken, um sie nicht vergeblich zu empfangen“. SC 11 betont die alles liturgische Handeln fundierende Priorität Gottes wie das eigene Tun der Gläubigen als liturgische Subjekte, die Gottes Zuwendung annehmen und umsetzen. So drückt bereits der Beginn einer liturgischen Feier Grundlegendes ihres Sinngehaltes aus und orientiert dadurch das Ganze. Deshalb ist – mit Angelus A. Häußling gesprochen – der Anfang „ungemein wichtig“ und muss „beachtet und gepflegt werden“, denn „ein verdorbener oder auch nur nicht zutreffend einstimmender Anfang ist eine bleibende Belastung“, und vermag schlimmstenfalls die gesamte Feier in ein schiefes Licht zu tauchen.³²

Anmerkungen:

- ¹ In den Jahren vor dem II. Vatikanischen Konzil wurde mehr und mehr ein einseitig kultisches Liturgieverständnis in der katholischen Theologie wie der liturgischen Praxis der Kirche bestimmend. Man betonte vor allem den „Cultus debitus“, den pflichtgemäßen, gottgeschuldeten Kult und stellte daraus folgend das Tun des Menschen vor Gott in der Liturgie heraus. Damit rückte das zuvorkommende Handeln Gottes am Menschen – der heilshafte Aspekt – teils sehr stark in den Hintergrund. Bezeichnend für diese verengte Perspektive ist z.B. das Liturgieverständnis von Ludwig Eisenhofer, das er 1941 in seinem „Handbuch der katholischen Liturgik“ zum Ausdruck bringt: „Wenn der Mensch sich im Kult Gott nähert, so will er nicht bloß der Ehre Gottes die schuldige Anerkennung leisten, er will auch gnadenvolles Herablassen Gottes bewirken.“ Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik 1. Freiburg 1941, 21.
- ² Emil Joseph Lengeling (Hg.): Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (RLGD 5/6). 2. Auflage. Münster 1965 13.
- ³ Vgl. Angelus A. Häußling: Akklamationen und Formeln, in: Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3. Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen. 2. Auflage. Regensburg 1990, 220–239, hier: 226–229.
- ⁴ Vgl. Emil Joseph Lengeling: Et cum spiritu tuo – Und auch mit dir?, in: RQ 70 (1975) 225–237, hier: 225–226. – Hermann Josef Herkenrath: Vom eröffnenden Gruß, in: Josef G. Plöger (Hg.): Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. FS Theodor Schnitzler. Freiburg 1980, 71–78, hier: 73–74.
- ⁵ Josef Scharbert spricht bei den „zwischen dem Grundherrschaft und seinem Gesinde gewechselten Grußformeln“ davon, dass sie den „damaligen selbstverständlichen Gepflogenheiten“ entsprechen. Josef Scharbert: Rut, in: Josef Scharbert: Rut; Georg Hentschel: 1 Samuel (NEB 33). Würzburg 1994, 5–28, hier: 16.
- ⁶ Alfons Deissler: Zwölf Propheten, Hosea, Joël, Amos (NEB 4). Würzburg 1981, 115.
- ⁷ Häußling: Akklamationen (s. Anm. 3), 226–227. Auch Franz Laub erinnert in diesem Zusammenhang an den liturgischen Kontext. Vgl. Franz Laub: 1. und 2. Thessalonicherbrief (NEB 13). Würzburg 1985, 57.
- ⁸ Vgl. Georg Schöllgen: Didache = Zwölf-Apostel-Lehre. Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. Traditio apostolica = Apostolische Überlieferung [Hippolytus]. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings. [Lateinisch, griechisch, deutsch]. (FC 1) Freiburg 1991 hier: 143–313. – Bruno Steimer: Art. Traditio apostolica, in: LThK 10. 3. Auflage. Freiburg 2001, 147–148.
- ⁹ Vgl. TrAp 4. Schöllgen: Didache (s. Anm. 8), 222–223. – Lengeling: Spiritu (s. Anm. 4), 225.
- ¹⁰ Lengeling: Spiritu (s. Anm. 4), 225.
- ¹¹ Vgl. zur Diskussion z.B.: Lengeling: Spiritu (s. Anm. 4). – W. C. van Unnik: Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula, in: Ders.: Sparsa collecta. The Collected Essays of W. C. van Unnik. Part three: Patristica – Gnostica – Liturgica (Supplements of Novum Testamentum 31). Leiden 1983, 362–391. – Ludger Bernhard: Ursprung und Sinn der Formel „Et cum spiritu tuo“, in: Anselm Rosenthal (Hg.): Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. FS Emmanuel von Severus (BGAM.S 5). Münster 1988, 133–156.
- ¹² Im Messbuch der Katholiken Englands und Irlands heißt deshalb die Grußantwort: „And also with you.“
- ¹³ Häußling: Akklamationen (s. Anm. 3), 227.
- ¹⁴ Häußling: Akklamationen (s. Anm. 3), 227.
- ¹⁵ Häußling: Akklamationen (s. Anm. 3), 228. Vgl. dazu auch Franz Kohlschein: „Guten Tag“ oder „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus ...“? Der Gruß – ein wichtiges Element des Gottesdienstes, in: Gd 29 (1995) 17–19, hier: 17–18.
- ¹⁶ Thomas Klie: Captatio oder salutatio? Eingangssituationen liturgischen Handelns und ihre praktischtheologische Relevanz, in: EvTh 66 (2006) 28–36, hier: 32.
- ¹⁷ August Jilek: Die Eröffnung der Meßfeier. Liturgietheologische Überlegungen – Praktische Vorschläge für eine sinngerechte und differenzierende Gestaltung, in: LJ 39 (1989) 127–154, hier: 147. Vgl. dazu auch Herkenrath: Gruß (s. Anm. 4), 72–73.
- ¹⁸ AEM 28. Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Köln u.a. 2. Auflage. 1988, 34*.
- ¹⁹ Herkenrath: Gruß (s. Anm. 4), 72. Vgl. dazu auch Kohlschein: Tag (s. Anm. 15), 18.
- ²⁰ RB 9. Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch – deutsch übersetzt und erklärt von Georg Holzherr Abt von Einsiedeln. 5. Auflage. Düsseldorf/ Zürich 2000, 138.
- ²¹ Erich Zenger: Psalm 51. Bitte um Vergebung und Neuschaffung, in: Frank-Lothar Hossfeld; Erich Zenger: Die Psalmen. Psalm 51–100 (NEB 40). Würzburg 2002 333–337, hier: 333.
- ²² Zenger: Psalm 51 (s. Anm. 21), 335.
- ²³ Angelus A. Häußling: Wie beginnt Gottesdienst?

Beobachtungen an den Horen der Tagzeitenliturgie, in: ders.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von Martin Klöckener, Benedikt Kranemann und Michael B. Merz (LQF 79). Münster 1997, 257–270, hier: 266.

²⁴ Häußling: Gottesdienst (s. Anm. 23), 266.

²⁵ Heinrich Rennings: Zum Invitatorium der täglichen Stundenliturgie und seinem Psalm 95 (94), in: Martin Klöckener; Heinrich Rennings (Hg.): Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“). Freiburg 1989, 241–251, hier: 243.

²⁶ Andreas Heinz: „Herr, öffne meine Lippen“. Zur Bedeutung eines liturgischen Eröffnungsrufs, in: Praxis Gottesdienst Nr. 2 (2006), 5.

²⁷ Häußling: Gottesdienst (s. Anm. 23), 265.

²⁸ Erich Zenger: Psalm 69. Der Hilferuf eines unschuldig Verfolgten, in: Hossfeld; Zenger, Psalmen (s. Anm. 21), 400–405, hier: 400.

²⁹ Zenger: Psalm 69 (s. Anm. 28), 404.

³⁰ Zenger: Psalm 69 (s. Anm. 28), 400.

³¹ Heinz: Lippen (s. Anm. 26).

³² Häußling: Gottesdienst (s. Anm.

Andreas Wittrahm

Unterwegs zu einem „Erwachsenen Glauben“

Glaubensentwicklung in der zweiten Lebenshälfte und pastorale Konsequenzen

Einleitung

„Lassen Sie mir bloß unsere Alten in Ruhe...“ – diesen Wunsch aus dem Munde von Gemeindepfarrern habe ich mehr als einmal gehört, wenn ich vor ca. 15 Jahren als diözesaner Beauftragter für Altenpastoral Gemeinde-Gremien und -Leitungen besuchte, um den Boden für neue Impulse in der Pastoral mit Menschen im Dritten und Vierten Lebensalter zu bereiten. Die Alten galten damals – und mancherorts noch heute – als einziger Hort der Stabilität in einer pastoralen Landschaft, die insbesondere für die Verantwortlichen in der Gemeindeführung durch Unübersichtlichkeit, lokale Umbrüche, neue Methoden und widersprüchliche Ansprüche gekennzeichnet ist. Die Alten, so die Wahrnehmung vieler pastoraler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vor Ort, sind die einzigen, auf deren gefestigten Glauben und stetige Praxis man setzen kann und die allein sichere Erfolgsergebnisse in der Pastoral vermitteln.

Doch wer genauer hinsieht, erkennt ein anderes Bild: Sicher stellen Menschen über 70 Jahre in vielen Gemeinden die treuesten Gottesdienstbesucher. Sie nehmen am ehesten Angebote der Gemeinde wahr, bilden vielerorts das Rückgrat der ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen und freuen sich später, wenn es ihnen nicht mehr so gut geht, uneingeschränkt über den Besuch des Pastors. Doch handelt es sich dabei um eine Minderheit innerhalb einer Generation, die all-

mächlich dem Lebensende entgegensieht. Mit den nachkommenden Generationen, häufig auch schon über 60 Jahre, verhält es sich anders. Diese „jung-alten“ Frauen und Männer haben ihren Glauben unter anderen Bedingungen entwickelt – und sie haben in ihrem Alter neuartige Lebensaufgaben zu gestalten. Dies schlägt sich in einem veränderten religiösen Denken, anderen Einstellungen und Verhaltensweisen in Glaubensfragen nieder, denn – und das ist die Ausgangsthese dieses Beitrages genau so wie des dahinter liegenden praktisch-theologischen Forschungsprogramms – Lebenslage und Glaubensstil, Glaubensgestalt und Lebensgestaltung bedingen einander – und verändern einander – gegenseitig.¹ Ein junger Mensch erfährt nicht einen „Glauben an sich“, sondern den Glauben, wie er in seiner Zeit, in seiner Familie, Schule, Gemeinde gelebt wird. Die Gestalt seines Glaubens wiederum beeinflusst die Art und Weise, wie er älter werdend die Welt um sich herum versteht und wie er handelnd mit dieser Welt umgeht – und wie ihn diese veränderte Welt wiederum zu Anpassungen herausfordert.²

1. Religiöse Entwicklung im gesellschaftlichen Wandel

Viele sozialwissenschaftliche, philosophische und auch praktisch-theologische Arbeiten der vergangenen 10 Jahre bieten Interpretationen, um teilweise auf der Basis empirischer Sozialforschung, teilweise unterlegt durch kultursoziologische Analysen die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen zu beschreiben, die in Europa und Nordamerika seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts das Leben der Menschen beeinflussen. Unabhängig davon, ob man hier von „Postmoderne“ (Zulehner), „radikaler Moderne“ (Bucher) oder „vollendeter Moderne“ (Gabriel) redet, im Groben stimmen alle Analysten darin überein, dass die wesentlichen Merkmale dieser Epoche „Enttraditionalisierung“, „Pluralisierung“ und „Individualisierung“ heißen und Menschen dazu instand setzen, aber auch zwingen, in allen Lebensbereichen

und also (auch) im religiösen Bereich ihre Identität aktiv und mehr oder weniger bewusst durch Wahl und Entscheidung zu gestalten. Aufgrund der Differenzierung der verschiedenen Lebensbereiche entstehen Ungleichzeitigkeiten in der Gestalt des Lebens, zwischen Religiosität und Beruf, Familie und individuellen Interessen. Die persönliche Religiosität erscheint mit jeder Generation weniger institutionell geprägt und stattdessen stärker individuell durch Auswahl und private Akzentsetzung gestaltet. Diese Gestaltung wiederum unterliegt einem starken Impuls zur Entwicklung, d.h. zu einer Veränderung sowohl des Erlebens als auch des Verhaltens über die Zeit. Denn zum einen fallen die meisten äußeren Kräfte weg, die bei früheren Generationen eine hohe Konstanz gerade im religiösen Bekenntnis und vor allem im religiösen Verhalten erzwungen haben; zum anderen gilt für jeden einzelnen ebenfalls die Maxime, sich persönlich zu entscheiden, ob und was man in welcher Lebensphase glauben möchte oder kann und wie man diesen Glauben ggf. ausdrückt.

Nun ist eine solche persönliche Entwicklungsdynamik des Glaubens dem christlichen Glauben nicht fremd. Liest man etwa den alttestamentlichen Zyklus Gen 15 bis 21 über die Geschichte Saras und Abrahams nicht als Patriarchengeschichte, sondern als Geschichte der permanenten Veränderung und Weitung des Gottesbildes, so verblüfft, wie viel neue Erkenntnis die Schriftsteller dieses zentralen Dokumentes des ersten Bundes Abraham und seiner Frau in späten Jahren zugeschrieben haben. Gott wirkt lebendige Wunder, Gott verlangt keine Menschenopfer, Gott hat Macht, auch den vermeintlichen Feinden zu erscheinen – alles das sind völlig neue Gotteserfahrungen, die Abraham, der doch eigentlich schon alles über Gott kannte und wusste, machen darf. Diese Erkenntnisse erschließen sich ihm in zentralen Situationen seines Lebens und schlagen sich in seinem künftigen Verhalten nieder.³ Auch Paulus schreibt im 1. Korintherbrief (13, 11.12a) die durchaus rätselhaften Sätze:

„Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind.

Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war. Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“

Er legitimiert damit Veränderungen in der Gestalt des Glaubens und geht davon aus, dass diese mit dem Erreichen des Erwachsenenlebens nicht enden, sondern – in eschatologischer Perspektive – bis zum Ende offen bleiben und letztlich erst in der Begegnung mit Gott ihre Vollendung finden.

Auf der Basis dieses sozialwissenschaftlichen und biblischen Befundes lässt sich religiöse Entwicklung verstehen als Resultat eines lebenslangen *Dialoges* zwischen Gott, der ein unbedingtes und dynamisches *Heilsangebot* machte, und dem Menschen, der darauf frei *antworten* kann entsprechend den jeweiligen *lebensgeschichtlichen* sowie *allgemeineschichtlichen Bedingungen*.

Psychologisch wird dieser Ansatz durch die aktuellen Modelle der Entwicklung über die gesamte Lebensspanne bestätigt. Diese Konzepte verdeutlichen zum einen, dass historische und lebensgeschichtliche Ereignisse alle zentralen Werte, Einstellungen, kognitiven Prozesse und Verhaltensmöglichkeiten des Individuums zu jeder Zeit im Lebenslauf beeinflussen. Zum anderen weisen sie darauf hin, dass insbesondere das dritte Lebensdrittel für eine erneute Gestaltung der eigenen Existenz durch eine erneute Auseinandersetzung mit Entwicklungsaufgaben und die Neuausrichtung von Lebenszielen offen steht bzw. dieser Neuausrichtung unbedingt bedarf.⁴ Auf diesem Hintergrund ist zu fragen, ob Menschen, die gegenwärtig an der Schwelle zum Alter stehen bzw. zu den „jungen Alten“ gehören, solche Entwicklungen bereits durchgemacht haben bzw. gerade durchlaufen und wie die Wege der Veränderung im Glauben aussehen.

2. Veränderung der Glaubensgestalt im Erwachsenenalter

Ein empirisches pastoralpsychologisches Forschungsprojekt

Den zuletzt genannten Fragen ging 1999 bis 2003 ein empirisches Projekt zur Religiösen Entwicklung im mittleren und höheren Erwachsenenalter nach.⁵ Als Forschungspartner (Fpn.) konnten 120 Frauen und Männer der Geburtsjahrgänge 1930–1935 und 1950–1955 im Westen, Norden und Osten Deutschlands gewonnen werden, die per Zufall ausgewählt wurden. Die Hälfte unter ihnen war katholisch, je ein Viertel protestantisch bzw. ohne Konfession. In zwei- bis vierstündigen lebensgeschichtlichen Interviews wurden die Fpn. gebeten, über ihren Glauben bzw. ihre Religiosität in der Kindheit, zum Zeitpunkt des Erwachsenwerdens sowie zu bis zu drei selbstgewählten Lebenswenden im mittleren und höheren Erwachsenenleben zu erzählen. Im Zentrum der Untersuchungen stand das Bemühen um eine möglichst lebensnahe individuelle Beschreibung der Religiosität. Diese wurde konkretisiert in den Dimensionen „Gottesvorstellung“, „Verständnis von Religion“, „Wissen über den eigenen Glauben“, „Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft“ und „religiöse Praxis“.

Um die Glaubenswege der Fpn. über die Lebensspanne verfolgen zu können, wurde im Rahmen der Auswertung eine Vereinfachung bzw. Verdichtung vorgenommen: Die individuellen Gestalten der Religiosität wurden sieben „Gestalttypen“ zugeordnet, um die mögliche Konstanz oder Veränderung der Zugehörigkeit zu diesen Gestalttypen über die Lebensspanne und insbesondere im Erwachsenenalter zu beobachten. Fast alle Gestalten individueller Religiosität der Fpn. ließen sich (bis auf zwei Fälle) den folgenden sieben Gestalttypen zuordnen:

Zwei kirchlich-religiöse Gestalttypen unterscheiden sich vor allem im Bereich der Gottesrepräsentation und des Religionskonzeptes: Der *traditional-kirchliche* Typus weist ein patriarchales Gottesbild auf und

erfährt oder betrachtet Religion in erster Linie als ordnungsgebenden Faktor (im individuellen und/oder im gesellschaftlich-kulturellen Leben). Dagegen dominiert im *communal*-kirchlichen Typus ein partnerschaftliches oder „bundesbezogenes“ Gottesbild und ein Verständnis von Religion als Unterbrechung oder auch als tragendem Existenzgrund. Eine ausgeprägte religiöse Praxis, zumeist gemeindeorientiert, ist dagegen beiden Typen gemeinsam.

Zwei andere, von uns als „kulturreligiöse“ Gestalttypen zusammengefasste Typen lassen sich vor allem durch eine auffällige Differenz zwischen theologischer Kognition und religiöser Praxis kennzeichnen: Beim *kulturkirchlichen* Gestalttypus stehen einer eindeutigen kirchlichen Praxis sowie einer entsprechenden Bindung ein zumeist diffuses Gottesbild und eine ebensolches Religionsverständnis gegenüber. Mit dem *kulturchristlichen* Typus verhält es sich genau umgekehrt: hier finden wir eindeutig christliche Gottes- und Religionsvorstellungen, aber kaum Glaubenspraxis, zumindest keine gemeindebezogene.

Der *postmodern-religiöse* Typ kombiniert ein ebenfalls diffuses oder apersonales Gottesbild mit vorwiegend individueller religiöser Praxis und unterhält keine Gemeindebindung.

Einem *indifferent-religiösen* Typus konnten wir diejenigen Fpn. zuordnen, bei denen ein unklares Gottesbild und marginale Praxis sowie geringes Wissen zusammentreffen.

Der *a-religiöse* Typus schließlich zeichnet sich durch bewusste Ablehnung des Gottesgedankens und negative Kritik der Religion sowie fehlende Praxis aus.

Entlang des Lebenslaufes sehen die so beobachteten Entwicklungslinien des Glaubens nun folgendermaßen aus:

(1) Etwa einem Drittel der Forschungspartner, bei denen die Gestalt der Religiosität im wesentlichen durch den gesamten Lebenslauf stabil blieb, stehen etwa zwei Drittel gegenüber, deren Religiosität deutliche qualitative Veränderungen erfahren hat. Stabil blieb ein Teil der

traditional-religiösen Fpn., fernerhin die meisten areligiösen Fpn. Letzteres ist vor allem darauf zurückzuführen, dass die Fpn. dieses Typs zumeist in den ostdeutschen Bundesländern über etliche Jahrzehnte in einer areligiösen Kultur gelebt haben.

Insgesamt dominierte bei beiden Altersgruppen in der Kindheit und Jugend eine traditionelle Religiosität, und diese Form des gelebten Glaubens stellt bei der älteren Altersgruppe auch im Alter noch eine knappe Mehrheit dar, während die jüngeren Fpn. sich über alle sieben Glaubensgestalten ziemlich gleichmäßig verteilt haben. Dem dominierenden traditionellen Stil früherer Jahre steht keine neue Gestalt, die sich bei der Mehrheit ausgeprägt hätte, gegenüber, sondern eine Pluralität von Religiositäten. Weil sich diese Entwicklung bei den jüngeren Fpn. rascher und deutlicher vollzog, können wir hier von einem klaren historisch-kulturellen Einfluss ausgehen.

(2) Besonders markant lassen sich Stabilität und Wandel im *Gottesbild* nachvollziehen: Lebensgeschichtlich und historisch stimmig sind fast alle Fpn. mit einem patriarchalen Gottesbild groß geworden, teils eher in der strengen, teils eher in der gütigen Variante. Bei etwa einem Drittel der Fpn. hat sich das patriarchale Gottesbild durchgehalten, allerdings dann zumeist in der gütigen Variante; bei den anderen haben sich Änderungen vollzogen – hin zu einer Gottesbeziehung, die ein eigenes Erwachsensein zulässt (und sich vor allem über die Geschwisterschaft mit Jesus Christus versteht) oder aber in ein großes Fragezeichen. Gott ist für viele junge oder auch ältere Senioren zum Unbekannten, Fremden, auch Irrelevanten geworden. Dieser Veränderung entsprechen nicht unbedingt gleichsinnig Veränderungen in der religiösen Praxis oder kirchlichen Bindung. Wenn wir aus unseren Erkenntnissen verallgemeinernde Schlüsse ziehen (was mit gewissen Einschränkungen und großer Vorsicht möglich ist), finden sich unter den kirchlich engagierten und erst recht unter den distanzierten Mitgliedern viele, bei denen die Gottesbeziehung als wesentliche Dimension ihres

Glaubens entweder einfach verblasst oder zumindest unklar bleibt.

(3) Eine eindeutige Beziehung lässt sich zwischen Bewegung im Leben und Veränderungen in der Gestalt des Glaubens herstellen. Je mehr Lebenswenden die Fpn. erinnerten, umso wahrscheinlicher und häufiger kam es zu Veränderungen in ihrer Glaubensgestalt. Insgesamt nahmen „kritische Lebensereignisse“ oder Lebenskrisen einen hohen Einfluss auf die Glaubensentwicklung. Psychologisch ist dies verständlich: In einer Lebenskrise aktiviert ein Mensch alle zur Verfügung stehenden Ressourcen bzw. stellt bisher tragende Überzeugungen und Lebensmuster auf den Prüfstand. So gesehen ist es sowohl möglich, dass es zu einer Bewährung der bisherigen Religiosität kommt, auch zu einer Wiederbelebung des Glaubens aufgrund der Herausforderung. Stattdessen kann der Mensch in der Krise aber auch eine Einschränkung seiner Lebensmöglichkeiten durch den Glauben erleben, und der Glaube wird als hinderlich oder aber einfach als irrelevant erfahren und deshalb abgestreift. Zusammengefasst nimmt nach unseren Erkenntnissen der Glaube im höheren Alter an persönlicher Färbung und Intimität zu, oder er verliert seine Bedeutung im Leben des alternenden Menschen.

3. Auf dem Weg zu einem erwachsenen Glauben

Veränderungen in der Gestalt der Religiosität, in der Gottesvorstellung, in der religiösen Praxis und in der Beziehung zur Kirche gehören also wohl für einen großen Teil der Zeitgenossen zum Lebenslauf. Je weniger eindeutig und fest die religiöse Sozialisation ausfiel und je häufiger und intensiver Veränderungen der äußeren und inneren Lebensverhältnisse zur Biografie dazugehören, desto unvermeidlicher erscheint eine häufigere Aktualisierung der gelebten Religiosität. Auch im religiösen Bereich zeigt sich die selbstkonstituierte Biografie als bestimmende Lebensform der Gegenwart. So sind Gottes Ruf einerseits und die menschl-

che Wahl und Entscheidung andererseits immer wieder neu miteinander in Beziehung zu bringen – und dies für begrenzte, überschaubare Zeit. In pastoraler Perspektive kommt es zunächst einmal darauf an, dies nüchtern zur Kenntnis zu nehmen – und durchaus als produktiven Anstoß aufzugreifen, denn: der gelebte Glaube kann (und soll) mit dem Lebenslauf „gleichzeitig“ bleiben und ist deshalb zur dauernden Wandlung herausgefordert. Solche Wandlungen in der Glaubensgestalt können sich allmählich vollziehen oder durch „verdichtete Herausforderungen“ angeregt werden. Für die Pastoral entstehen daraus folgende Fragen:

(1) Wie sich die Lebenswege der spätmodernen Menschen insgesamt immer individueller gestalten, so haben die Glaubensgestalten unserer Fpn. ebenfalls stark an je persönlicher Färbung zugenommen. Das Maß an geteilten Gemeinsamkeiten – sowohl der Überzeugungen als auch der Praxis – hat dementsprechend abgenommen. Sehr deutlich lässt sich dies im Vergleich der ältesten Generation in den Gemeinden mit der nachfolgenden Gruppe der jüngeren Alten ablesen: Gemeinschaftliche Veranstaltungen, ob im gottesdienstlichen, im spirituellen oder unterhaltenen Bereich, treffen zwar noch auf das Interesse der ältesten Gemeindemitglieder, doch schon bei den Frauen und Männern rings um die Pensionierungsgrenze nimmt dieses Interesse stark ab – was nicht unbedingt für Angebote gilt, die die je individuelle Verfasstheit, persönliches Interesse, Bereitschaft zum Engagement gezielt ansprechen. Nun lebt der christliche Glaube aber von der *Communio*, vom Mit-Teilen, von der gemeinsamen Teilhabe am Heiligen und daraus erwachsenden gemeinsamen Glaubens- und Lebensvollzügen. Wie kann also *Koinonie*, Verständigung und Verbindlichkeit gefördert werden, wenn die biografischen Erfahrungen der alternenden Frauen und Männer ebenso wie das gegenwärtige kulturelle Klima Individualität und Privatheit fördern?

(2) Die referierte Studie hat sich – in bewusster Beschränkung – auf der deskripti-

ven Ebene bewegt. Uns interessierte, ob und wie und aus welchen Anlässen sich die Gestalt des Glaubens unserer Fpn. verändert. Darüber hinaus ist zu fragen, ob sich eine Pastoral der zweiten Lebenshälfte darauf beschränken muss, diese individuellen Wege zu begleiten, oder ob auch – wie auch immer geartete – Interventionen, Anstöße zur Weiterentwicklung der Glaubensgestalt in bestimmte Richtungen angemessen sein können. Diese Frage wiederum ist zu differenzieren nach den möglichen Zielen eines erwachsenen Glaubens und den dorthin führenden Methoden.

Eine verständigungsfähige Zielgestalt entwirft Englert (2003)⁶. Er schlägt darin als Kriterien eines erwachsenen Glaubens vor:

(1) Wachsende religiöse Selbstbestimmungsfähigkeit: Der erwachsene Glaube ist ein – in Ernstnahme der postmodernen Lebensverhältnisse – selbst gewählter und damit auch ein verantworteter Glaube. Ein solcher Glaube entwickelt sich aus der (2) lebenslangen Bewährung, also aus der Erfahrung, dass das Vertrauen auf Gott, die Beziehung zu den transzendenten und den diesseitigen Mitgliedern der christlichen *Communio* helfen, das Leben zu entschlüsseln (oder auch als Geheimnis zu respektieren), Orientierung zu finden, Trost, Mut oder Ruhe. Dazu kommt (3) religiöse Verständigungsfähigkeit: Ein erwachsener Glaube ist ein mitteilbarer und – in aller Geheimnishaftigkeit – ein verstehbarer Glaube. Der persönliche Glaube soll nicht ausschließen aus der Gemeinschaft, sondern hineinführen. Nur ein mitteilbarer Glaube kann sich fortpflanzen; nur das authentische Zeugnis von der Bewährung des Glaubens lädt andere – gerade auch die nachfolgenden Generationen – ein, sich mit auf dieses Geheimnis einzulassen. (4) Damit ist die Teilhabe an einer religiösen Kommunikationsgemeinschaft unbedingt notwendig. Dies ist einerseits als Appell an alternde Christen zu verstehen, sich mit ihren Erfahrungen nicht zu verschließen, auch wenn sie in der Familie, in einer Gemeinde oder an anderen Orten auf viele fremde Formen treffen.⁷ Andererseits lautet die daraus abzuleitende pastorale Herausforderung, Orte der Begegnung zu

schaffen oder auch zu erhalten, in denen sehr unterschiedlich Glaubende spannungsvoll, aber fruchtbar ihre Lebenswünsche, ihre Erfahrungen und ihre Erlebnisse mit dem Evangelium austauschen können. (5) In solchen Begegnungen können Jüngere und Ältere auch erspüren – wie übrigens auch in den Interviews unserer Studie –, wo die aktuelle Gestalt ihrer Religiosität möglicherweise Spannungen aufweist, wo ihre Biografie sie in Brüche hineingeführt hat, die der Vergleichzeitigung bedürfen – ohne dass ihre Glaubensgestalt als unzulänglich entblößt werden müsste. Eine Gestalt des Glaubens, in der Gottesvorstellung, Handeln, Bindung und Einstellung zusammenpassen, gehört zu einem „erwachsenen Glauben“ und kann doch jederzeit wieder aus dem Gleichgewicht geraten bzw. muss immer wieder neu errungen werden.

4. Das glaubensbiografische Interview als Methode

Schon die Darstellung dieser Elemente eines „erwachsenen Glaubens“ macht deutlich, dass ein solcher Glaube nur von innen heraus entwickelt werden kann. Gefördert werden kann die Entwicklung einer Glaubensgestalt mit diesen Elementen durch Formen der geistlichen Begleitung, der religiösen Bildung und des gemeinsamen religiösen Erlebens im liturgischen genau so wie im diakonischen Bereich, wobei alle Formen der Begleitung, der Unterstützung oder Herausforderung der biografischen Erfahrung der alternden Frauen und Männer entsprechen müssen. Unser ursprünglich als Forschungsinstrument entwickeltes glaubensgeschichtliches Interview hat sich als ein guter Ansatz und Anstoß zur Auseinandersetzung mit der aktuellen Gestalt des Glaubens, zur Entdeckung von Ungleichzeitigkeiten in dieser Gestalt und als Initialzündung zur weiteren Beschäftigung um einer Weiterentwicklung dieser Gestalt willen erwiesen. Fast alle unsere Partner äußerten am Ende der Interviews, dass sie von diesem Gespräch profitiert hätten, vor allem, weil da ein Gesprächspartner verstehend, nicht urtei-

lend und dennoch unbestechlich auf einer ehrlichen Auseinandersetzung beharrend mehrere Stunden zugehört habe, sich für sie interessierte und ihnen half, diesen Lebensbereich zur Sprache zu bringen. Alle diejenigen 45 Fpn., die wir nach eineinhalb Jahren fragten, ob sie für eine Nachbesprechung zur Verfügung stünden, ließen sich darauf ein. Ein gutes Drittel dieser zum zweiten Mal befragten Fpn. berichtete, dass sie das erste Gespräch im Sinne eines kritischen Erlebnisses erfahren hätten, das zu einer Veränderung ihrer Glaubensgestalt führte.

So haben wir in verschiedensten Konstellationen Teile dieses glaubensbiografischen Interviews als Methode zur Verständigung in Kleingruppen eingesetzt. Stets ging es darum, einander – ausgehend von kritischen Lebensereignissen – von Entwicklungen und Bewährungen des eigenen Glaubens zu erzählen bzw. bewertungsfrei solchen Erzählungen zuzuhören. Basis musste immer das Bemühen um Verstehen des Glaubens des anderen sein und häufig entstand daraus ein besseres Verstehen des eigenen Glaubens. Denn die offene Beschäftigung mit der Glaubensgestalt des anderen hilft, den eigenen Glauben zu klären und ggf. Anstöße zur Weiterentwicklung der eigenen Gestalt aufzunehmen und zu probieren. Natürlich muss es nicht immer die interpersonale Begegnung sein – Begegnungen mit kulturellen Zeugnissen, mit Musik, Kunst, geistlicher und weltlicher Literatur, aber auch Erfahrungen im diakonischen Engagement und in der eigenen Familie vermögen, wenn sie denn nicht abgewehrt werden müssen, Anstöße zur Beschäftigung mit der eigenen Glaubensgestalt zu vermitteln. Wo eine grundsätzliche Zuversicht in das Leben und in die eigene Person wachsen konnten, da entwickelt sich die persönliche Glaubensgestalt im Zusammenspiel des einzelnen Glaubenden und seiner säkularen und religiösen Umwelt. Eine wichtige Voraussetzung dabei ist, dass sie oder er erfährt, dass die Gültigkeit der individuellen biographischen Erfahrungen unbedingt respektiert wird. Denn jenseits aller pastoral wünschenswerten Entwicklungsmöglichkeiten und

Perspektiven gibt es eine Würde des gelebten Glaubenslebens, die zu erkennen und anzuerkennen jeder Seelsorge vorgegeben ist, weil sie auf die Geschichte Gottes mit jedem Menschen vertraut.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. W. Fürst/A. Wittrahm/U. Feeser-Lichterfeld/T. Klaeden: „Selbst die Senioren sind nicht mehr die Alten...“ Praktische Beiträge zu einer Kultur des Alterns. Münster (LIT) 2003.
- ² Vgl. A. Wittrahm: Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Stuttgart (Kohlhammer) 2001.
- ³ A. Wittrahm: Ein Leben lang im Aufbruch. Biblische Einsichten über das Älterwerden. Freiburg (Herder) 1991, 20–41.
- ⁴ A. Freund/P. Baltes: Entwicklungsaufgaben als Organisationsstrukturen von Entwicklung und Entwicklungsoptimierung. In: S. H. Filipp/U. Staudinger (Hg.): Entwicklungspsychologie des mittleren und höheren Erwachsenenalters. [= Enzyklopädie der Psychologie, Serie 5, Tb 6] Göttingen 2005, 37–79.
- ⁵ Kooperationspartner waren das Seminar für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und die Abteilung Erwachsenenpastoral im Bistum Aachen; das Projekt wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Vgl. Fürst u.a., „Selbst die Senioren ...“.
- ⁶ R. Englert: Von der Deskription der Religiosität Erwachsener hin zu Kriterien erwachsener Religiosität. In: Fürst u.a.: Selbst die Senioren, 89–100.
- ⁷ M. Blasberg-Kuhnke/A. Wittrahm: Altern in Freiheit und Würde. Praktisch-theologisches Handbuch des Alterns. München 2007.

„Ihr Licht war leuchtend klar wie Kristall“ (Offb 21,11)

Das neue Südquerhausfenster von Gerhard Richter im Kölner Dom und die Vision vom neuen Jerusalem in Offb 21,1–22,5

Mit dem dritten Beispiel für eine Begegnung zwischen zeitgenössischer Kunst und biblischen Texten betreten wir in gewisser Weise Neuland: Diesmal geht es nämlich um ein Werk, das gerade erst entsteht und eigens für einen Kirchenraum geschaffen wird. Der in Köln lebende und weltweit hochgeschätzte Künstler Gerhard Richter gestaltet das neue Südquerhausfenster für den Kölner Dom; jene gotische Kathedrale, die doch in herausragendem Sinn als „Gesamtkunstwerk“ gelten darf. Die Einbauarbeiten sind mittlerweile in vollem Gange und werden voraussichtlich im Frühjahr 2007 abgeschlossen sein. Wie wird sich das Fenster von Gerhard Richter in dieses Gesamtkunstwerk einfügen?

Wir haben bereits festgestellt, dass es mit dem Dialog zwischen Kirche und Kunst nicht zum Besten steht. Aber zwischen Kirche und zeitgenössischer Kunst hat sich „eine nachbarschaftliche Nähe entwickelt“, die zwar keine Identität vorgäbe, aber bei aller Verschiedenheit dennoch wechselseitig inspirierend wirke – so der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, anlässlich einer Ehrung von Gerhard Richter¹. Lehmann würdigte Richter als hervorragendsten deutschen Gegenwartskünstler, „weil in seinem Œuvre auf existenzielle Weise etwas sichtbar wird, was unsere empirische Wahrnehmung übersteigt“². An vielen Stellen treten immer wieder religiöse und kunstgeschichtliche Bezüge auf, aber

nicht immer werden sie positiv aufgenommen, wie die Reaktion der Kapuziner aus Foggia in Süditalien, der Heimat des Heiligen Padre Pio da Petrelcina, zeigt.³ Der renommierte Architekt Renzo Piano schlug für das ikonografische Programm der neuen Wallfahrtskirche zu Ehren des schon zu Lebzeiten hoch verehrten stigmatisierten Franziskanerpaters den deutschen Maler Richter vor.⁴ Leider nahmen die Kapuziner an seinem abstraktem Entwurf Anstoß und wiesen die sechs Arbeiten zurück.⁵

Eine Entstehungsgeschichte mit Umwegen

Ganz anders gestaltet sich die Zusammenarbeit Gerhard Richters mit der Hohen Domkirche zu Köln, die den Künstler für die Gestaltung der südlichen Querhausfenster gewinnen konnte. Es waren die Dombaumeisterin Barbara Schock-Werner und der seinerzeitige Kölner Weihbischof und heutige Würzburger Diözesanordinarius Friedhelm Hofmann, die Richter 2001 einluden, einen Entwurf für das nach dem Krieg völlig unzulänglich grau verglaste Kathedralenfenster anzufertigen. Begeistert und erschrocken habe er sich dieser Herausforderung gestellt, so der Maler gegenüber den Autoren, allerdings hätte er sie beinahe abgelehnt, da er zunächst keine Form dafür fand.

Die Fenster hätten dem Wunsch des Domkapitels gemäß den Märtyrern des 20. Jahrhunderts gewidmet werden sollen. Richter, der durchaus in der Lage ist, konkrete Szenen realistisch ins Bild zu bringen, lehnte nach ersten Versuchen jeden Realismus in den Fensterentwürfen ab. Es war dann purer Zufall, der ihn auf ein Bild aus dem Jahr 1974 stoßen ließ, und dessen Struktur ihm überaus geeignet erschien, das Fenster für den Dom zu gestalten: „4096 Farben“, so der lapidare Titel des Werks. Richter wollte Ende der sechziger Jahre demonstrieren, wie die Farbe sich von ihren deskriptiven, expressiven und symbolischen Funktionen löst, die man normalerweise der Malerei zuschreibt.⁶

Der Künstler, der seine Malerei unter das Motto stellt „Alles sehen und nichts begreifen“⁷, kapituliert scheinbar vor der erkenntnishaften Unzulänglichkeit der Malerei. Richter geht es nicht um Belehrung, sondern um existenzielle Bereicherung. „Bilder sind fiktive Modelle, weil sie eine Wirklichkeit veranschaulichen, die wir weder sehen, noch beschreiben können, auf deren Existenz wir aber schließen können. (...) Natürlich haben auch gegenständliche Bilder diese transzendente Seite; weil jeder Gegenstand als Teil einer im Letzten, Ersten, Grundsätzlichen unverständlichen Welt diese auch verkörpert, zeigt er im Bilde dargestellt umso eindringlicher alle Rätselhaftigkeit, je weniger ‚Funktion‘ diese Darstellung hat.“⁸ – Das Programm Richters steht aber nur oberflächlich im Widerspruch zu dem ornamentalen, figürlichen und szenischen Reichtum gotischer Glasbilder. Denn auch sie wollten ja nicht primär eine Katechese über die Heilsmysterien vorlegen⁹, sondern sollten vor allem die mystagogische Kraft des Lichtes entfachen, wie weiter unten noch näher zu erklären sein wird.

Die Bilderwelt der Johannes-Offenbarung

Wie aber steht es mit der Bilderwelt der Offenbarung des Johannes, die doch für die Ausgestaltung des Kirchenraumes bis in die jüngste Zeit eine Quelle vielfältiger Inspiration gewesen ist?¹⁰ Auf den ersten Blick scheint es so, als habe ihre letzte große Vision vom neuen Jerusalem jede Zurückhaltung gegenüber dem Letzten völlig aufgegeben. Doch lebt die Aussagekraft ihrer Bilder gerade von der dynamischen Spannung zwischen plastischem Realismus einerseits und bis zum Äußersten aufgeladener Symbolik andererseits, die sich aus alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen speist.¹¹

In dieser Spannung bildet sich eine zweifache Problematik ab: Zum einen geht es um das Verhältnis zwischen endzeitlichem Gottesvolk und Israel. Bei aller Diskontinuität der neuen Welt zur unheilvollen Gegenwart gilt

auch die Hoffnung des Sehers von Patmos einem Gottesvolk, dessen Geschick nicht abzulösen ist von der Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel. Die an Israel ergangenen Verheißungen werden daher aufgegriffen, wenn auch christologisch neu gedeutet und mit den Erfahrungen der eigenen Gegenwart verwoben.¹² Das führt uns zu einer zweiten Dimension dieser Bildsprache: Denn der Ausblick auf das neue Jerusalem als der „Braut des Lammes“ (Offb 21,2.9) ist konzipiert als Gegenentwurf zu einer allein um sich kreisenden Welt, die sich selbst lieber bewundert als Gott die Ehre zu geben, als Alternative zur Machtanmaßung Roms, wie sie im Gegenbild von der „Hure Babylon“ (Offb 17f) zum Ausdruck kommt. Das, worauf Christen ihre Hoffnung richten dürfen, soll kritisch und widerstandsfähig machen gegen die offenen und verdeckten Totalansprüche der Gegenwart. „Dieser Bibeltext will keine Illusionen wecken oder eine Scheinwelt aufrichten, sondern er will eine Brücke der Hoffnung bauen“.¹³

„Vorweggenommen in ein Haus aus Licht“ (Marie-Luise Kaschnitz)

Das gegenstandslose Bild „4096 Farben“ aus dem Jahr 1974 diente Gerhard Richter nun zur Vorlage, um die 113 qm große Fensterfläche zu gestalten. Für den Dom passte er die Größe der einzelnen Farbquadrate auf das vorhandene Maßwerk an, so dass ein Bild von insgesamt 11500 Farbfeldern mit einer Kantenlänge von 9,4 cm entstand. Sie bilden etwa 80 Farben ab, die sich alle in den Domfenstern des Hochmittelalters und des 19. Jahrhunderts wiederfinden, eine Referenz an die Künstler jener Zeit, aber auch ein Verweis auf die überwältigende Farbwirkung der Glasmalerei der Gotik. Die Komposition folgt dem Zufallsprinzip eines Computers, jedoch greift der Maler im Einzelfall ein, um Spiegelungen und Wiederholungen herzustellen, leichte Abweichungen, die den sorgfältigen Betrachter herauszufordern. Richter wünschte sich, dass in den östlichen und westlichen Fenstern des Südquerhauses wieder die alten neugotischen

Fenster des 19. Jahrhunderts ihren Platz fänden. Sie konnten über den Krieg gerettet werden, fanden aber zur Zeit des Wiederaufbaus keine Gnade vor dem Kunstgeschmack der 50er Jahre.

Um die eigentliche Intention des Malers zu treffen, würde sich ein Blick auf die Bibelfenster im Hochchor des Doms lohnen¹⁴. Im Gegensatz zur Renaissance, welche aus ästhetischem Interesse detaillierte Bildszenen in den Vordergrund stellte, war die Gotik viel mehr einer eher dynamischen Bildkomposition verpflichtet. Die großartigen gotischen Kathedralbauten wurden als reine Lichträume gestaltet, die eben nicht dazu führten, an einer detaillierten Darstellung biblischer Szenen hängen zu bleiben. Vielmehr sollte das gesamte Panorama der Heilsgeschichte durch ein Wechselspiel von Formen und Farben und durch reiche Ornamente in den Kirchenraum einleuchten, alles in ihm ergreifen, dem Dunkel entreißen und mit dem Kraftfeld des göttlichen Lichtes verbinden¹⁵. Die Künstler des hohen Mittelalters wollten also auf diese Weise erreichen, dass der gläubige Mensch den Eindruck gewinnt, das göttliche Licht selbst breche mit diesem faszinierenden Farbspiel in die menschliche Wirklichkeit ein. Das Ewige sollte in die Realität sinnfällig einfallen und aktiv in sie ausstrahlen.¹⁶

Wohnung Gottes unter den Menschen (Offb 21, 3)

Eine Eigentümlichkeit in der Vision vom neuen Jerusalem in der Johannesoffenbarung besteht darin, dass die endzeitliche Gottesstadt von Gott aus dem Himmel *herabkommt* auf die neue Erde (vgl. Offb 21, 2.10). Dabei handelt es sich um ein Motiv, das in apokalyptischen Vergleichstexten gerade nicht begegnet und daher für die Aussageabsicht der Vision von besonderer Bedeutung sein dürfte.¹⁷ Aber welchen Sinn kann das Motiv an dieser Stelle des Endzeitdramas noch haben? Ist denn mit dem Vergehen der alten Welt nicht das Gegenüber von Himmel und Erde

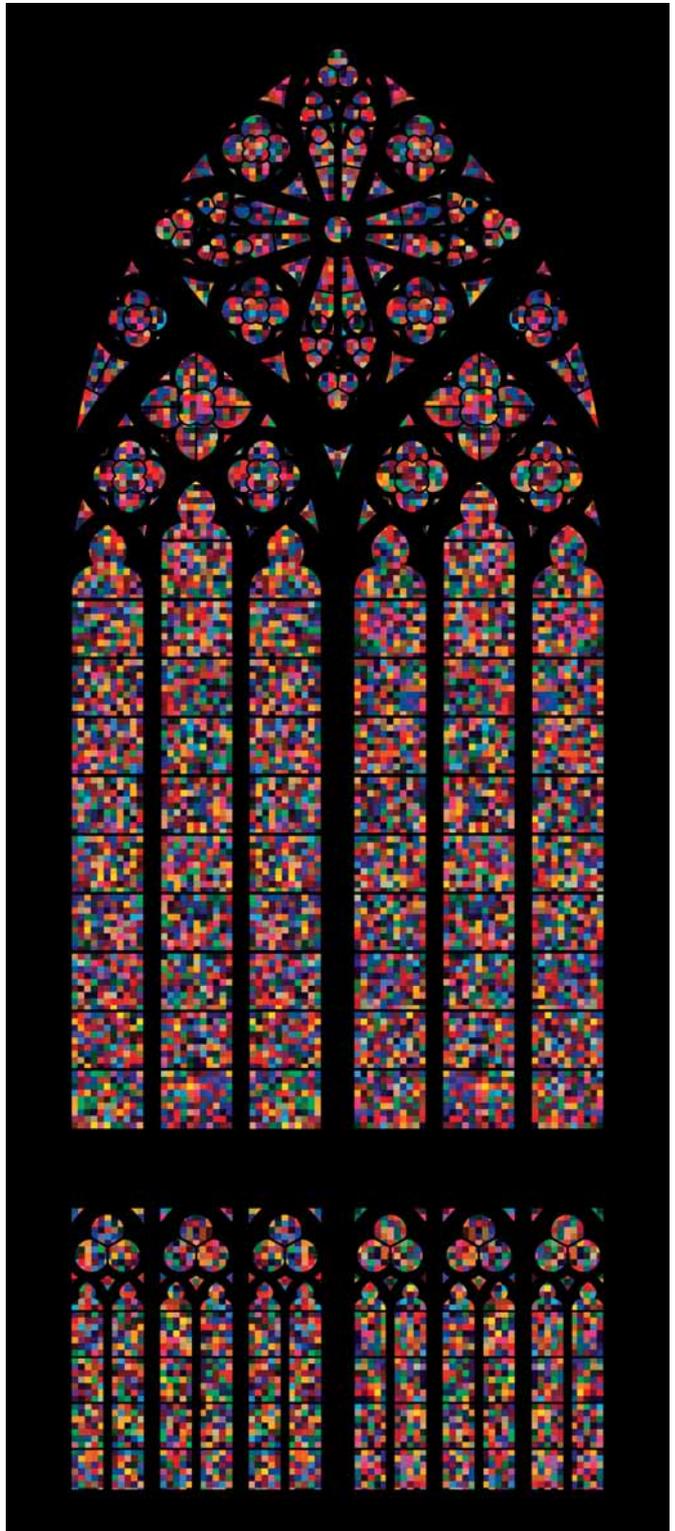
endgültig überwunden? Das Ziel der Darstellung kommt in dem zur Sprache, was eine Himmelstimme verheißt (Offb 21, 3): die Einwohnung Gottes mitten unter den Menschen, durch die die Schöpfung als Schöpfung erlöst wird. Denn der Himmel verschmilzt nicht mit der neuen Erde, sondern hat sich ihr gegenüber bleibend geöffnet. Die vollendete Gemeinschaft von Gott und Mensch hebt also die Differenz von Schöpfer und geschöpflichem Gegenüber nicht auf, sondern bringt sie – als neuen Himmel und neue Erde – endgültig in eine heilsame und dynamische Beziehung.¹⁸ Anders als etwa beim Propheten Ezechiel (vgl. Ez 40,2) „ist die Himmelsstadt nicht mehr auf dem unzugänglichen Gottesberg lokalisiert, sondern offen für die Menschen auf der neuen Erde“.¹⁹

Was das neue Jerusalem dann aber vor allem auszeichnet, ist der sie unablässig erfüllende Lichtglanz Gottes (vgl. Offb 21, 11.23, 22, 5) als Zeichen für seine sichtbare Gegenwart, die mit dem „kristallklaren“ Jaspis verglichen wird.²⁰ Mit diesem Stein sind auch die Mauern der Stadt errichtet bzw. eingefasst (Offb 21, 18), so dass sich sogar in der Stadtmauer die Herrlichkeit Gottes spiegelt. Die endzeitliche Gottesstadt ist so ganz und gar bis an ihren äußersten Rand durchdrungen vom göttlichen Glanz. Mehr noch als jedes leuchtende Mosaik oder mit Edelsteinen besetzte Wandbild konnten die wandfüllenden Glasgemälde dabei den Lichtglanz wiedergeben, der doch in Wahrheit von der sakramentalen Einwohnung des menschengewordenen Gottessohnes ausgeht. „Die Mauern des Kirchengebäudes umgreifen die Monstranz mit dem Leib Christi wie die Mauern der Himmelstadt den Thron Gottes und des Lammes (Offb 21,12–23; 22,3)“.²¹ Im Raum der gotischen Kathedrale spiegeln sich somit das durch die Glaswände einströmende Licht des neuen Jerusalem und die Herrlichkeit, die von der eucharistischen Gegenwart des Lammes ausgeht. In dieser Konzeption will das flutende Licht die Verbindung von irdischer und himmlischer Liturgie für den Glaubenden erlebbar machen.

Licht in vielfältigen Brechungen

Eine ähnliche Faszination will Gerhard Richter im Betrachter auslösen. Er möchte die Besucher des Doms mit der Farbkomposition auf immer neue Weise mit dem „gotischen“ Licht konfrontieren.²² Je nach Wetter und Tageszeit leuchten die Fenster unterschiedlich. Wie die kostbaren Fenster aus der Gotik bringt auch das Richterfenster die Energie des Lichts und seine unzähligen Variationen, die beim Durchscheinen gewonnen und verloren werden, an den Tag. Auf diese Weise hat das Licht nicht nur eine große Bedeutung für das Fenster, es wird selbst zum geformten Material. Richter macht das Licht und die Farbe zum Gegenstand der Betrachtung. Es stellt zwar nicht explizit Religiöses dar, aber es animiert, es beseelt, es schafft einen Raum, der für das Religiöse öffnet.

Am Anfang stand die inhaltliche Vorgabe, das große Fenster im südlichen Querhaus des Kölner Domes den Märtyrern des 20. Jahrhunderts zu widmen. Wenn schon das Kölner Domkapitel inzwischen auf diese Widmung verzichtet, braucht der gläubige Betrachter des neuen Glasbildes diesen Gedanken nicht unbedingt preiszugeben. Die universale Sprache des sich nahezu unerschöpflich brechenden Lichtes mit dem Glauben an die durch Christus eröffnete neue Welt und das Glaubenszeugnis der Märtyrer des 20. Jahrhunderts zusammen ergeben eine äußerst lebendige Perspektive voller Dynamik: Im Zeugnis der



Märtyrer bricht sich Christus, das „Licht der Welt“ (Joh 8,12), in die unterschiedlichsten Schattierungen. Denn sie haben die Schrecken, das finstere Antlitz dieses Jahrhunderts hineingehalten in die Liebe und Güte des Herrn. Christus, das Lamm (vgl. Offb 21,23; Jes 60,19), aber ist jene Leuchte der neuen Gottesstadt, die alle Zweideutigkeiten, alle Entfremdung und Finsternis aus ihr verschwinden lässt.

Gerhard Richter gab einmal in einem Interview zu, er freue und er wundere sich, dass ganz Fremde ähnlich betroffen seien von seinen Bildern, mehr sähen, als er zu sehen in der Lage sei. „Ich lerne ja auch mit der Zeit besser verstehen, was ich da eigentlich gemacht habe.“²³

In diesem Sinne erlaubt ein Gedanke Romano Guardinis eine explizit religiöse Interpretation des neuen Kathedralenfensters: Christus „ist ‚das Licht‘, einfach und alleinbegreifend zugleich; die Heiligen aber sind wie Prismen, welche seine Unbegreiflichkeit aufbrechen und bald diese, bald jene Farbe daraus erstrahlen lassen“.²⁴ Ihr Leiden, ihr Aushalten von physischer und psychischer Gewalt strahlt hinein in unsere Gegenwart, weil es seine Kraft geschöpft hat aus dem Gegenentwurf des Evangeliums, aus den alles überwältigenden Verheißungen Gottes. Freilich muss die Klarheit des Lichtes Christi durch die Brüche der menschlichen Geschichte hindurch zu uns finden. Vielleicht kann uns das Fenster von Gerhard Richter dazu inspirieren: dass wir in seinem dynamischen Farbspektrum auch auf Entdeckungsreise gehen nach der Abschattierung unserer eigenen Farbe, die unserem Glaubensweg klarere Kontur gibt und Mut macht, ihn entschieden weiterzugehen.

Daher ist das neue Südquerhausfenster von Gerhard Richter in mehrfacher Hinsicht ein „leuchtendes“ Beispiel für den möglichen Dialog zwischen zeitgenössischer Kunst und Kirche. Denn es ist die Sendung von Kunst, „das Eigentliche, das Wesentliche, das Urbildliche zum Aufleuchten zu bringen und sinnhaft transparent zu machen.“²⁵

Anmerkungen:

- ¹ Begrüßungsansprache anlässlich der fünften Verleihung des „Kunst- und Kulturpreises der deutschen Katholiken“ am 20. November 2004 in Bonn.
- ² Ebd.
- ³ Vgl. Friedhelm Menekes: Die 49. Biennale in Venedig 2001. Die Zeit und der Mensch – Die Angst und die Kunst, in: Stimmen der Zeit 219 (2001) 697/8.
- ⁴ Alison de Lima Green, Gerhard Richter, in: Platea dell' Umanità, Kat. 49. Esposizione Internazionale d'Arte. La Biennale di Venezia (2001) 30/1.
- ⁵ Heute befinden sie sich im Museum of Modern Art in Houston/Texas.
- ⁶ Dazu und zu den seither entstandenen und an Farbmusterkarten erinnernden Arbeiten nach dem Prinzip der systematischen Farbgenerierung vgl. Armin Zweite: Sehen, Reflektieren, Erscheinen. Anmerkungen zum Werk von Gerhard Richter, in: Gerhard Richter. Katalog Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen. Düsseldorf 2005, 52/3.
- ⁷ Zitat in: Jürgen Harten: Der romantische Wille zur Abstraktion, in: Gerhard Richter. Bilder 1962–1985, Kat. Städtische Kunsthalle Düsseldorf. Düsseldorf 1986, 33.
- ⁸ Gerhard Richter: Text. Frankfurt/Leipzig 1993, 92/3.
- ⁹ Vgl. Hans Sedlmayr: Die Entstehung der Kathedrale. Herder Spektrum, Freiburg/Basel/Wien 31993, 148f. „In der Kathedrale widerspricht die Annahme von einem vorwiegend didaktischen Bildsinn der Glasbilder zuinnerst ihrem Wesen. Denn hier sind wir ‚im Himmel‘, und nicht so sehr die Belehrung erwartet uns hier als Erleuchtung“.
- ¹⁰ Vgl. den Überblick bei Hans Sedlmayr: Entstehung, 108–110; sowie Friedhelm Hofmann: Zeitgenössische Darstellungen der Apokalypse-Motive im Kirchenbau seit 1945. Regensburg 1982, bes. 9–38; 89–113. Diese Rezeption setzt nicht erst mit der Entstehung der gotischen Kathedrale ein, sondern lässt sich bereits in der Spätantike nachweisen.
- ¹¹ Diese Spannung ist gut herausgearbeitet in der theologisch vorzüglichen Arbeit von Peter Hirschberg: Das eschatologische Israel. Untersuchungen zum Gottesvolkverständnis der Johannesoffenbarung, (WMANT 84). Neukirchen-Vluyn 1999, bes. 203–290. Es sind eigentlich drei Motivkreise, die hier verwoben werden: Neben der dominanten Vorstellung vom „neuen Jerusalem“ noch die astrale Symbolik der „himmlichen Stadt“ (bes. in Offb 21,11–14) und die Erwartung des wiederkehrenden Paradieses (22,1–5); vgl. dazu Ulrich B. Müller: Die Offenbarung

- des Johannes (ÖTK 19). Gütersloh-Würzburg ²1995, 355ff.
- ¹² Diese „Collage-Technik“ ist vielfach beobachtet worden; vgl. zuletzt Knut Backhaus: Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: *EvTh* 64 (2004) 421–437, bes. 429.
- ¹³ Hubert Ritt: Offenbarung des Johannes (NEB 21). Würzburg ⁴1999, 110.
- ¹⁴ Das um 1260 eingesetzte Bibelfenster in der Dreikönigenkapelle (Achskapelle) ist das früheste Fenster des Doms und zugleich das einzige farbige der ersten Verglasung der Chorkapellen. Vgl. Reiner Dieckhoff: Die mittelalterliche Ausstattung des Domes, in: Arnold Wolff (Hg.): *Der gotische Dom in Köln*. Köln 1986, 44–45.
- ¹⁵ So das Verständnis der Gotik als „diaphaner Architektur“ bei Otto von Simson: *Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung*. Darmstadt ²1972, bes. 170–174. 287. – Kritisch dazu z.B. Christoph Marksches: Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“? Nochmals: Suger von Saint-Denis und Sankt Dionys vom Areopag (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse). Heidelberg 1995. Die Rolle einer solchen „Lichtmetaphysik“ für die Ausprägung des gotischen Kathedralbaus zu besprechen, würde allerdings den Rahmen sprengen.
- ¹⁶ Vgl. Hans Seldmayr: *Entstehung 150: Das Charakteristikum der Glasmalerei mache aus, „daß sie ... ,das Transzendente nicht nur in einer besonders adäquaten Weise darstellt, sondern zugleich gleichsam aktiviert‘ (Engels)“*.
- ¹⁷ Das arbeitet Peter Hirschberg: *Israel*, 224–231, überzeugend heraus.
- ¹⁸ Vgl. ebd., 215 mit Anm. 53. – K. Backhaus: *Apokalyptische Bilder* 426, vertritt gar die These: „Das Motiv der Himmelsöffnung strukturiert den ganzen Hauptteil“, also *Offb* 4,1–22,5. Auf jeden Fall handelt es sich um ein zentrales Leitmotiv in der vorwärtsdrängenden Dramaturgie des Buches.
- ¹⁹ Ulrich B. Müller: *Offenbarung*, 357; so auch Hubert Ritt: *Offenbarung*, 108; anders z.B. Heinz Giesen: *Die Offenbarung des Johannes (RNT)*. Regensburg 1997, 464.
- ²⁰ In der Thronsaalvision (*Offb*. 4,3) wird Gott selbst mit dem Jaspis verglichen.
- ²¹ So Otto Böcher: *Das himmlische Jerusalem und seine Wirkungsgeschichte in der Kunst unter besonderer Berücksichtigung des Gebrauchs der Edelstein*. (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 6). Waltrop 2004, 27.
- ²² „Denn das ‚gotische Licht‘ ist kein natürliches Licht, es ist verwandelt durch das farbige Glas der Fenster.“ Reiner Dieckhoff: *Ausstattung*, 44.
- ²³ Beitrag von Achim Podak im *ARD-Kulturwelt-*spiegel vom 24.02.2002: *Selbstbegegnung eines Weltstars: Der Maler Gerhard Richter und seine phantastische Werkschau in New York*.
- ²⁴ Romano Guardini: *Vorschule des Betens*. Mainz 1948, 221.
- ²⁵ So der große katholische Sozialethiker Joseph Kardinal Höffner bei einem Treffen mit Künstlern 1978, zit. in: Heinrich Musinghoff: *Ohne zweckfreies Tun verkümmert der Mensch. Der Beitrag der katholischen Kirche zum kulturellen Leben in Deutschland*, in: *politik und kultur* 05/06 (2006) 4.

„Ruhe gibt es nicht, bis zum Schluss“

Ein spiritueller Impuls zum 100. Geburtstag von Klaus Mann

Vor genau 100 Jahren – am 18. November 1906 – wurde Klaus Mann, der älteste Sohn von Thomas und Katja Mann, in München geboren. Schon früh begann er mit der Schriftstellerei, die Familie hatte ihm das Talent scheinbar in die Wiege gelegt. In Gegnerschaft zum Nationalsozialismus begab sich Klaus Mann schon 1933 ins Exil. Rastlos unterwegs in Europa und Amerika ist er ein unermüdlicher Arbeiter. In rascher Folge entstehen Romane, Essays, Aufsätze, Theaterkritiken und Artikel. Sein bekanntestes Buch ist der 1936 erschienene Roman „Mephisto“, der in der Person des Schauspielers Hendrik Höfgen die Anpassung der deutschen Bevölkerung an die Ideologien des Nationalsozialismus beschreibt.

Im Zweiten Weltkrieg kämpft Klaus Mann in der US-Army.

Nach dem Krieg erscheinen seine Bücher in Deutschland zunächst nicht, „Mephisto“ wird 1968 sogar verboten. Die Parallelen der Hauptfigur des Romans zu Manns ehemaligem Schwager Gustaf Gründgens sind zu groß, dessen Adoptivsohn klagt auf Schutzrecht. Erst zu Beginn der achtziger Jahre kann das Buch ohne Einschränkung in Deutschland verlegt werden. Der Durchbruch gelingt mit dem gleichnamigen Film von Regisseur Istvan Szabo und mit Klaus Maria Brandauer in der Hauptrolle.

Schon 1942 erscheinen in New York autobiographische Aufzeichnungen Klaus Manns unter der Überschrift „Turning point“. In deutscher Sprache überarbeitet Mann das Buch, fügt Kapitel und Tagebuchaufzeich-

nungen hinzu, so dass 1949 das Buch „Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht“¹ abgeschlossen wird. Auch dieses Buch wird erst 1981 erscheinen.

In seinem Domizil an der Cote d'Azur nimmt sich Klaus Mann 1949 das Leben. Im Nachwort zum „Wendepunkt“ vermutet sein Neffe, Frido Mann, dass auch die Nichtbeachtung im Nach-Hitler-Deutschland Auswirkungen auf die Psyche von Klaus Mann hatte. „Wir wissen ja aus der Geschichte des Mephisto-Romans, dass der Autor wenige Tage vor seinem Tod von einem westdeutschen Verleger die Nachricht erhielt, dass dieser das Werk nun nicht mehr herausgeben wolle [...]. Dies hat K. M. maßlos deprimiert und angewidert [...]. Er sah dies auch als typisch für die ganze damalige Situation an.“²

Klaus Mann war kein religiöser Schriftsteller. Weder finden sich in seinem Werk derartige Sujets, noch explizite Auseinandersetzungen mit der Religion. Im „Wendepunkt“ bezeichnet er sich u. a. als atheistisch und humanistisch. Allerdings lässt aufhorchen, dass Frido Mann von einer während der Armee-Zeit beabsichtigten Konversion Klaus Manns zum Katholizismus berichtet, die dann aber nicht erfolgt sei.³ Aufhorchen lässt weiterhin eine Passage aus seinen Tagebuchaufzeichnungen aus dem Sommer 1941, die ebenfalls im Wendepunkt veröffentlicht sind. Vielleicht stehen die wenigen Sätze, die die Existenz und das Wesen Gottes reflektieren im Zusammenhang mit der angedachten Konversion?

Georg Langenhorst weist in seinem Handbuch „Theologie und Literatur“⁴ darauf hin, dass es keinen expliziten Dialog zwischen beidem geben kann, höchstens eine vorsichtige Anfrage, eine Berührung ohne Vereinnahmung. In dieser Perspektive sind die Sätze zur Gottesfrage von Klaus Mann zu lesen. Sie geben Einblick in das Denken eines brillanten Schriftstellers, eines Menschen auf der Suche und eines unbedingten Kämpfers für die Gerechtigkeit. Die Passage soll deswegen hier nur wiedergegeben und nicht kom-

mentiert werden – als literarisches Exerzitium in unserer Zeit und in Erinnerung an Klaus Mann zu dessen 100. Geburtstag. Die Worte Klaus Manns sind ein Zeugnis christlich motivierter Orthopraxie. Sie sind sehr anthropomorph formuliert, eben keine dezidiert theologischen Texte. Sicher können bei der Lektüre aus theologischer Warte Beziehungen hergestellt werden, z. B. zu Martin Buber und dem Chassidismus (Gott als Dialogpartner des Menschen) oder zu den Theorien eines Anselm von Canterbury (Gott als das höchste zu denkende Wesen).

Die Frage, die sich der zeitgenössischen Theologie aus dieser literarischen Perspektive stellt, ist die nach Möglichkeit dialektische Auseinandersetzung mit dem Glauben in Krisen, nach dem Wert des Zweifels und der Relevanz individueller Gottesbeziehung:

„[...] Wenn es Gott nicht gäbe, wir müssten Ihn erfinden. Könnte es dem Schöpfer zugemutet werden, im Nicht-Sein zu verharren, während seine Schöpfung sich in tausendfacher Wandlung unersättlich selbst genießt? Welch unfassbares, unerträgliches Leid für Ihn wäre, nicht mit uns leiden zu dürfen. Wäre Er nicht – aus Erbarmen müsste die Kreatur ihn kreieren.

[...] Aber ER IST!

Da wir uns Seine Existenz vorzustellen vermögen, wird Seine Nicht-Existenz unvorstellbar. Die Konzeption des Göttlichen muß göttlichen Ursprungs sein. Die Frage nach Gott, das Suchen nach Gott wird zum Gottesbeweis.

Woher käme unser schöpferischer Impuls, wenn nicht vom Schöpfer?

Und doch verhält es sich so, daß Gott des Menschen bedarf, vom Menschen abhängt. In unserem Gedanken wird Er sich Seiner selbst bewußt; in unserer Sehnsucht erkennt Er das eigene Gefühl. Vielleicht – sehr wahrscheinlicherweise – hat Er auch noch andere Instrumente der Selbst-Erkenntnis, der Selbst-Identifizierung; wir sind nicht Sein einziger Spiegel. Aber sogar wenn unser Gottesbegriff nur einer unter unendlich vielen wäre, Er könnte ihn nicht entbehren. Sein unendliches

Wesen will unendlich oft geahnt, gedacht, gedeutet sein.

Er braucht uns...

Diese Einsicht involviert Verantwortungen ungeheurer Art. Gott will, daß wir ihm gefällig seien, hier und jetzt, auf unserem irdischen Plan. Andere Welten gehen uns nicht an. Ich glaube, daß es andere Welten gibt; aber sie haben keinen Bezug auf unsere hiesige jetzige Pflicht, unser jetziges, hiesiges Drama. Der Gedanke an diese anderen Welten ist eher geeignet, unsern Geist zu verwirren und von seiner jetzig-hiesigen, einzig-relevanten Aufgabe abzulenken.

Da wir das Unendliche nur im Gleichnis des Endlichen erfassen können, wird das Endliche von unendlicher Bedeutung; denn nur über die erfüllte Endlichkeit führt unser Weg zum Unendlichen.

Er braucht uns. Wenn wir uns im Endlichen nicht erfüllen, bleibt auch Seine Unendlichkeit unerfüllt. Unsere Niederlage wäre auch die seine; unsere Lüge beeinträchtigt Seine Wahrheit; unsere vergängliche Schande entstellt; versehrt Sein unvergängliches Bild.⁴⁵

Anmerkungen:

¹ Reinbek 1984 [München 1981].

² Frido Mann: „Der Wendepunkt“ gestern und heute, in: ebd.: 513–527, 516f.

³ Ebd. 524.

⁴ Darmstadt 2005.

⁵ Der Wendepunkt, 427.

Literaturdienst

Herbert Fendrich: Glauben. Und Sehen. Von der Fragwürdigkeit der Bilder. Aschendorff Verlag, Münster 2004, 144 S.; 14,90 EUR.

Dieses vornehmlich für die Aus- und Fortbildung von Lehrer(inne)n, Gemeinde- und Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen wie auch von Priestern geschriebene Buch, erwachsen aus Vorträgen, Vorlesungen und Seminaren in rund zwanzig Jahren, zu lesen ist ein Genuss und daher mehr als empfehlenswert, sowohl im Ganzen der Thematik als auch im Einzelnen der ausgewählten Bilder. Die Einführung „Die Christen und die Bilder“ ist trotz ihrer Kürze mit noch 61 Anmerkungen inhaltsreich und vermittelt zugleich ein höchst ansprechendes Sprachvermögen. Bilder sprechen und lehren zu sprechen nicht zuletzt mit den hier notwendigen theologischen Akzenten, wie es der in Germanistik, Theologie und Kunstgeschichte ausgewiesene Verfasser formuliert: „... dass Bilder gerade als ‚Sprache des Glaubens‘ einen zwar nicht vom ‚Wort‘ zu trennen, aber die Möglichkeiten des ‚Wortes‘ und der ‚Wörter‘ entscheidend bereichernden Sinn haben“ (21).

Beim ersten Blättern begegnet der Leser vielen allgemein bekannten Bildern, die aus Bibelillustrationen und Kunstmuseen für den Lauf eines Kirchenjahres hier dargeboten werden. Die Passionsgeschichte wie der Verlauf von Ostern bis Pfingsten sind erörtert in den Bildern und den übersetzten Schrifttexten des Codex aureus von Echternach in gedankenreicher Anlehnung an die neutestamentlichen Stellen der Heiligen Schrift. Für die Weihnachtszeit werden die Bilder „Anbetung im Wald“ von Fra Filippo Lippi und „Anbetung der Könige“ von Rogier van der Weyden vorgestellt, deren mittelalterlichen Gestaltungen solche aus dem 20. Jahrhundert wie die von Paul Gauguin und von Paul Liebermann folgen, jeweils interpretiert in ihren vielfältigen Fragwürdigkeiten historischer wie theologischer Betrachtungsweise. So ist auch in einzelnen Kreuzesbildern mehr zu sehen als eine Historisierung von Golgotha. „Dem Maler geht es nicht um das Wie, sondern um das Was, also um die Bedeutung und Deutung des Kreuzes Christi, insbesondere um das, was ich das Problem genannt habe: im Gekreuzigten Gottes Sohn sichtbar werden zu lassen, nicht bloß seine Erniedrigung, seine Niederlage, sondern auch seine Erhöhung, die Überwindung des Kreuzes, den Sieg über den Tod“ (78).

Im Themenkreis „Gottes Bilder“ setzt sich der Verfasser mit neuzeitlichen Theorien über die Veran-

schaulichung bzw. Nicht-Veranschaulichung Gottes auseinander, um doch zu seiner Entscheidung zu kommen: „... wenn ‚die Bildgeschichte Gottes abgelaufen ist‘, dann bedeutet das weder den ‚Tod Gottes‘ noch das Ende des Glaubens. Wir wissen: So hat es doch auch angefangen. Ohne Gottes Bilder“ (39). In dieser Betrachtungsweise verweist der Verfasser dann auf abstrakte Bilder der Moderne, auf denen der Betrachter zunächst nichts erkennt als nur einen Schnitt und eine Wölbung auf der Leinwand – von Lucio Fontana – oder vibrierendes Schwarz und Ockertönung – von Mark Rothko –, dass im Nicht-Sichtbaren des Realen ein geheimnisvolles Da und Dass sich öffnen kann. Hier darf gelten, was der Verfasser letztendlich zu van Gogh's „Trauernder Mann“ schreibt: Was hier an bildersprachlicher Eindeutigkeit fehlt, „...muss nicht heißen, dass damit keine Hinweise auf Gott, auf ewiges Leben und Transzendenz mehr möglich sind, aber sie sind vielschichtiger, rätselhafter, verborgen wie die Ewigkeit hinter ihren verschlossenen Türen“ (130).

Und so weiß der Verfasser im Schlusskapitel „Geht da noch was?“ (136ff) mit kritischem Blick dem „Fotoprojekt I.N.R.I.“ von Bettina Rheims und Serge Bramly noch etwas abzugewinnen. An drei Beispielen der „Hirtenanbetung“, der „neuen Eva I–III“ und der „Kreuzigung I–III“ wird dem Leser verdeutlicht, wie die biblische Erzählung modernisiert, d.h. jenseits einer anderthalb tausendjährigen Bildgeschichte wiedergegeben wird und bei allen verständnisvollen Einwänden noch religiös betroffen machen und im theologischen Denken anregend sein kann.

Allen Freunden von Besuchen der Museen und Kunstausstellungen sei das Buch nachdrücklich zur Lektüre empfohlen, um zu lernen: Über allem bloßen Schauen das Nachdenken nicht zu vergessen und damit auch in einer sog. zeitgemäßen Kunst das Mehr des Glaubens aufzuspüren.

Erich Johannes Heck

Walter Kardinal Kasper: Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene. Verlag Herder, Freiburg 2005. 256 S.; 19,90 EUR.

Der Vorsitzende des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht mit diesem Buch seine Sicht der Aufgaben und der Situation der Ökumene. Ausgangspunkt ist das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils und seine bleibende theologische Verbindlichkeit. Die gegenwärtige Situation der ökumenischen Theologie wird in ihrer Zweispaltigkeit beleuchtet, sowohl was die Beziehung zu den

orientalischen als auch zu den reformatorischen Kirchen betrifft. Schon hier wird das Wirken des Heiligen Geistes und dessen Bewertung in den verschiedenen Kirchen als wichtige Dimension der Ökumene aufgezeigt. Der Autor kommt immer wieder darauf zu sprechen, weil hier auch eine Schwäche der katholischen Theologie und Praxis lag. Ökumene darf nicht nur verstanden werden als Klärungsprozess theologischer Begriffe, sondern ist eine gesamtkirchliche Bewegung, die die menschliche Begegnung ebenso betrifft wie das Gebetsleben. Zentral ist der Begriff der *communio*, der alle Dimensionen umfasst. Dazu gehört z. B. das Verständnis von „Schwesternkirchen“. Schon Erreichtes wie die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre wird behandelt, wobei das mangelnde Interesse heutiger Christen, was deren existentielle Bedeutung betrifft, nicht übersehen werden kann. Die Diskussion um den Petrusdienst, zu der Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* 1995 aufgefördert hat, ist immer noch die schwierigste Aufgabe der Ökumene, wobei der antirömische Affekt (Titel eines Buches von Hans Urs von Balthasar) immer noch eine große Rolle spielt. Das letzte Kapitel des Buches behandelt die Kirche im Pluralismus der Gegenwart. Die Analyse der heutigen gesellschaftlichen Situation mit ihren zersetzenden Strömungen wie ihren positiven Chancen ist sehr einfühlsam und scharfsichtig, wobei es nicht nur um die Ökumene, sondern um die Gesamtsituation von Religion und Christentum geht.

Im Folgenden möchte ich nur auf ein paar Punkte eingehen, die in den bisherigen ökumenischen Gesprächen noch keine große Rolle gespielt haben. Der Autor bemerkt auf S. 41f, „dass neuerdings unglücklicherweise neue Probleme auf dem Gebiet der Ethik aufgebrochen (sind), auf dem bisher allgemeiner Konsens herrschte. Das betrifft nicht nur die Priesterweihe von Frauen, die Luther strikt ablehnte, vielmehr sind die anglikanische und die protestantische Welt heute über die in unserer westlichen Kultur diskutierten ethischen Probleme tief gespalten, darunter diejenigen der Abtreibung, Homosexualität und Euthanasie. Das errichtet neue Schranken, die das gemeinsame Zeugnis, dessen unsere Welt so sehr bedarf, schwieriger und zuweilen sogar unmöglich machen.“

Gilt das nicht auch schon für die Frage der Geburtenregelung, das absolute Verbot „künstlicher Empfängnisverhütung“ in der katholischen Kirche, das von keiner anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft geteilt wird? Auf S. 70 erwähnt Kasper, dass der Begriff der „Rezeption“ einer vom Lehramt verkündeten Lehre mehr Beachtung finden muss. „Insbesondere Yves Congar hat mit neuer Klarheit dargelegt, dass Rezeption nicht nur ein passiver und gehorsamer Akt der Annahme einer vorgegebenen Lehre ist, also kein

einbahniger Prozess im Sinn eines mechanischen Übernehmens. Es ist ein dynamischer, kreativer Prozess, zu dem auch Interpretation, Kritik und Anreicherung dank neuer Aspekte gehört.“ Dabei kann es aber auch zur Nichtrezeption kommen, wie das im Falle von „*Humanae vitae*“ zu sein scheint.

Noch ein paar weitere, bisher wenig beachtete Aspekte. Was die Frauenordination betrifft, so ist deren Rücknahme durch die protestantischen Kirchen nicht zu denken. Kaum vorstellbar ist aber auch, dass die katholische Kirche hierbei eine Konzession im Sinne von „Einheit in Vielfalt“ oder „versöhnter Verschiedenheit“ machen wird. Eher denkbar ist, dass die „definitive“ Ablehnung der Frauenordination durch Johannes Paul II., die in dieser Qualifizierung von führenden Theologen wie H. J. Pottmeyer, W. Beinert, Th. Schneider und G. Greshake kritisiert wird, eine Revision erfährt.

Ein heißes Eisen ist auch das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen, das von der katholischen Kirche streng im Sinne eines Gesetzes gehandhabt wird im Unterschied zur Barmherzigkeitspastoral (Oikonomia) der orthodoxen Kirchen und der Schrankenlosigkeit der protestantischen. Wie der orthodoxe Patriarch Athenagoras, der mit Paul VI. den ökumenischen Bruderkuß getauscht hat, wissen ließ, sei eine endgültige Aussöhnung zwischen den beiden Kirchen nicht denkbar, wenn Rom nicht überzeugend eine Billigung der Oikonomia auch in Fragen der Geschiedenen zum Ausdruck bringe.

Hermann-Josef Lauter OFM

Klaus Wengst: Das Johannesevangelium. 1. Teilband; Kapitel 1–10; (ThKNT Band 4,1). Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2004. 424 S.; 34,00 EUR.

Die neue wissenschaftliche Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“ (ThKNT) verfolgt nach Aussage der Herausgeber drei Ziele: Sie will die im christlich-jüdisch Gespräch behandelten Themen, den feministisch-theologischen Diskurs und sozialgeschichtliche Fragestellungen aufnehmen. Diese Reihe wurde eröffnet durch den vorliegenden Band von Klaus Wengst (Bochum), der nun in zweiter Auflage vorliegt. Der Kommentar verfolgt vor allem das zuerst genannte Ziel: Es geht ihm um eine „Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses in Gestalt der Art und Weise der historisch-theologischen Auslegung des Neuen Testaments und damit einer unpolemischen, verstehenden und theologisch vertieften Wahrnehmung des jüdischen Volkes“ (7).

Der Kommentar folgt dem üblichen Aufbau des Joh in Prolog (1,1–18), ersten Hauptteil (1,19–12,20), zweiten Hauptteil (13,1–20,29), und Schlusskapitel (21,1–25). Der erste Teilband umfasst die Kommentierung bis Kapitel 10. Die knappe Einleitung (23–36) behandelt bewusst nur die für die Auslegung relevanten Einleitungsfragen. Wengst verzichtet auf literarkritische Hypothesen und geht vom kanonischen Endtext aus. Er legt den Text in sechs geographisch gegliederten Abschnitten aus: Die erste Woche (1,19–2,12: 85–114); erste Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa (2,13–3,36; 115–159); Durchreise durch Samarien und Wirken in Galiläa (4,1–54: 160–191); zweites Wirken in Jerusalem (5,1–47: 192–226); letztes Wirken am galiläischen Meer (6,1–71: 227–276); drittes Wirken in Jerusalem (7,1–10,42: 277–412).

Wengst weiß sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet. D.h. er versucht, so gut als möglich die bei der Abfassung herrschenden Verhältnisse zu rekonstruieren, um „den möglichen Gesprächshintergrund der Texte des Johannesevangeliums wieder sichtbar zu machen“ (31). Er sieht hinter dem Joh eine griechischsprachige, überwiegend judenchristliche Gemeinde, die als Minderheit in einer von Juden beherrschten Umwelt lebte, sich bisher noch nicht von der Synagoge gelöst hatte und nun unter dem in Jabne beschlossenen und in Joh 9,22; 12,42; 16,2 bezeugten Synagogausschluss litt (25–30). Die Herkunft der joh Gemeinde aus dem Judentum und das Trauma des Synagogausschlusses bestimmen zu einem erheblichen Teil die Theologie des vierten Evangelisten. Wengst zeigt in diesem Zusammenhang, dass die auffallende Schärfe gegenüber „den Juden“ im Joh, die ja eine fatale und verhängnisvolle Wirkungsgeschichte gehabt hatte, zeitgeschichtlich bedingt ist. Er weiß aber auch, dass das Wissen um die zeitgeschichtlichen Verhältnisse nicht alle antijüdischen Tendenzen des Joh erklären kann. Stellen wie Joh 8,44 („Ihr habt den Teufel zum Vater ...“) machen es dem Verfasser nach wie vor schwer, ihnen „irgend einen positiven Sinn abgewinnen zu wollen“ (352).

Wengst widmet der Frage nach der Einordnung des Evangeliums in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang sein besonderes Interesse. Er beschränkt sich bei den Vergleichstexten aufgrund seines hermeneutischen Ausgangspunktes bewusst auf „jüdische – und das heißt vor allem jüdischrabbinische – Quellen“ (27). Diese Entscheidung zur hermeneutischen und methodischen Reduktion ist angesichts mancher Ausuferungen anderer Kommentarreihen sicherlich sinnvoll und nachvollziehbar. Sie führt aber gerade im Bereich der religionsgeschichtlichen Einordnung auch in die Enge. Viele Exegeten betonen zu Recht, dass die religionsgeschichtliche Stellung des Joh sich nicht monokausal aus dem AT und dem Judentum erklären lässt. Wengst selbst

macht das durch seine Auslegung des Prologs deutlich. Er führt zwar nur weisheitliche bzw. jüdischrabbinische Texte als Vergleichsmaterial an, spricht aber konsequent von der Hypostatisierung z.B. des Logos (vgl.50), also von einem Begriff, den man auch in den Sprach- und Denkstrukturen der griechischen Welt findet. Der hermeneutische Ansatz von Wengst führt auch im Blick auf die Christologie in Aporien: Denn wenn es „kein eigenständiges Vertrauen auf den Sohn“ (159) gibt und es das Vertrauen auf den Vater auch unabhängig vom Sohn gab und gibt, stellt sich die Frage, warum es des Sohnes und eines Evangeliums, das nicht müde wird, die Sonderstellung des Sohnes zu betonen, überhaupt bedurfte.

Wengst leistet mit dem vorliegenden Kommentar einen sehr wichtigen Beitrag für die Johannes-Exegese. Er arbeitet die engen Berührungen des Joh mit dem Judentum heraus, indem er die zahlreichen jüdischen Sprachmöglichkeiten und Denkmuster als Verstehenshintergrund für das Joh entfaltet. Er bleibt allerdings seinen Lesern auch viele interessante Aspekte schuldig, die der Reichtum der gegenwärtigen Johannes-Exegese ans Licht gebracht hat.

Peter Seul

Unter uns

Auf ein Wort

Das meint Wandlung: alles in uns darf sein, aber alles in uns wird Gott hingehalten, damit er es durchdringe mit seinem Geist und seiner Liebe, damit er es verwandle in Brot und Wein für uns und für andere. Erst wenn alles in uns transparent wird für Gott, für sein Leben und seine Herrlichkeit, für seine Kraft und seine Zärtlichkeit, erst wenn unser Leib zur Monstranz geworden ist, die Christus durchscheinen läßt, erst dann haben wir wirklich Wandlung gefeiert, erst dann ist Eucharistie an ihr Ziel gekommen.

*Aus: Anselm Grün,
Eucharistie und Selbstwerdung,
2002, 70–71*

Krankensalbung

Wilhelm, einer von drei Skatbrüdern, war mit 90 Jahren noch im Kirchenvorstand. Sein ehemaliger Kollege und Skatbruder August, der einige Jahre jünger war, lag schon seit einigen Jahren krank zu Bett. Wilhelm besuchte ihn häufig. Wiederholt äußerte sich Wilhelm: „Wenn ich gehe, nehme ich den August mit.“ Und tatsächlich starben beide am selben Tag, der eine morgens, der andere abends gegen 19 Uhr.

Noch am selben Abend wurde der Pastor zu dem Dritten aus der Skatrunde gerufen. Er, der ebenfalls schon betagt und bereits die Goldhochzeit gefeiert hatte, lag schwerkrank zu Bett. In der Küche trifft der Pastor auf den Arzt des Dorfes. Den fragt er: „Wie sieht es aus?“ – „Exitus, exitus“, antwortet dieser. Mit dieser Information betritt der Pastor das Krankenzimmer. Er findet die Diagnose bestätigt. Der Mann röchelt und ist nicht ansprechbar. Da kommt nur noch die Krankensalbung in Betracht. Der Pastor überlegt: Soll ich eine kurze Form nehmen? Doch dann entscheidet

er: Ich habe nicht das Recht, den Mann tot zu beten. Ich nehme alle Gebete, auch das Gebet, in dem es heißt: „Schenke ihm gnädig die volle innere und äußere Gesundheit wieder, auf dass er, durch das Walten deiner Barmherzigkeit genesen, von neuem seinen Pflichten nachkommen könne und gib ihn mit allem ersehnten Heil deiner heiligen Kirche zurück.“

Am Ende der Gebete schlägt der Mann die Augen auf, erkennt den Pastor und lässt sich die hl. Kommunion bringen. Die hat er noch mehrmals empfangen, zunächst im Bett, später in der Küche und schließlich wieder in der Kirche. Ein halbes Jahr nach seinem „Exitus“ ist er dann verstorben.

Die Krankensalbung hat vereitelt, dass dieser Mann zusammen mit seinen beiden Skatbrüdern am gleichen Tag starb.

Erneuerung in der Kirche

In der Regel besucht der Bischof oder ein Weihbischof alle fünf Jahre die einzelnen Pfarreien des Bistums. Zur Vorbereitung dieser bischöflichen Visitation müssen die Pfarrer einen Fragebogen ausfüllen und dem Bischof zuschicken.

Auf die Frage: „Welche besonderen Ereignisse sind seit der letzten Visitation zu bemerken?“, schrieb vor ein paar Jahren ein Pfarrer in der Eifel: „Wir haben einen neuen Bischof, einen neuen Dekan, einen neuen Dechanten, einen neuen Innenanstrich von Pfarrkirche und Kapelle. Zur Runderneuerung fehlt nur noch ein neuer Pastor und ein neuer Papst.“

Beide sind inzwischen auch neu. Nur wohnt der neue Pastor nicht mehr im Dorf.

Ein emeritierter Pastor

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E