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

G 3212 E

November 11/2007

Aus dem Inhalt

Johannes G. Gerhartz SJ	321
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz „Bereit, Armen und Notleidenden zu helfen“	323
Bernhard Wunder Die Begegnung des Anderen	331
Richard Mailänder Neue alte Formen	335
Abraham Roelofsen Die Laienpredigt	339
Gunda Werner Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?	343
Erich Garhammer Der Papst... Pilger, Puppe oder verkleideter Mensch?	347
Literaturdienst: Jutta Krauß/Ulrich Kneise: Elisabeth Monika Vogt/Christine Krienke: ...weil wir wie das Schilfrohr im Fluss sind	349
Glenn W. Most: Der Finger in der Wunde	

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

P. Prof. Dr. Johannes G. Gerhartz SJ, Jägerstr. 24,
52066 Aachen | Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Mommsenstr. 13, 01069 Dresden | Dr. Bernhard Wunder,
Im Dahler Oberhof 13, 51674 Wiehl | Richard Mailänder,
Erzb. Generalvikariat, Marzellenstr. 32, 50668 Köln
Dr. Abraham Roelofsen, Klippe 17, 42555 Velbert
Dr. Gunda Werner, Postfach 200953/Abt. Bildung
Missionszentrale der Franziskaner, 53139 Bonn
Prof. Dr. Erich Garhammer, Schönleinstr. 3,
97080 Würzburg

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 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,
Email: 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 Beiträge 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

ISSN 1865-2832

Johannes G. Gerhartz SJ

Herr, du weißt, dass ich dich liebe

Jesus begegnen – nach schwerer Schuld, in schwerer Belastung. Petrus tut das – nach Tod und Auferstehung Jesu und nach seiner Verleugnung des Herrn, dreimal, vor dem Gesinde des Hohenpriesters: *Da fing er an, sich zu verfluchen, und schwor: Ich kenne den Menschen nicht* (Mt 26,74).

Jetzt begegnen sie sich, Jesus und Petrus, sie beide allein in einem klärenden, ganz persönlichen Gespräch. Es war am See von Tiberias, nach dem reichen Fischfang. Johannes schildert es uns: 21,15–19. Lesen wir es und bedenken, was hier zwischen den beiden geschieht, bedenken auch, wie wir selbst Jesus darin begegnen können. Schauen wir uns diese Begegnung an. Sie gehört mit zu den reichsten und schönsten Begegnungen, die uns die Evangelien schenken. Betrachten wir drei Worte näher:

Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?

Zunächst ist es beachtenswert, dass die Initiative zu dieser Begegnung von Jesus ausgeht. Nicht nur dadurch, dass er das Gespräch beginnt, sondern besonders durch seine Frage: *Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?* (16) Das ist eine ganz menschliche, zwischen Menschen immer wieder geäußerte Frage: „Liebst du mich?“ Und doch – wir alle wissen das – ist es viel mehr als eine Frage. Niemand kann im Ernst diese Frage stellen, ohne dass er gleichzeitig sagt: „Ich liebe dich und bitte dich um die Antwort deiner Liebe“. So auch Jesus! Jesus sagt mit seiner Frage: „Simon, Sohn des Johannes, ich liebe dich! Liebst auch du mich?“

Damit aber haben wir die entscheidende Erkenntnis und Aussage über die Liebe zwischen Gott und dem Menschen. Mit Gottes Liebe zum Menschen, mit Jesu Liebe zu mir fängt alles an. Nicht mit meiner, des Menschen Liebe zu Gott! Johannes sagt das so: *Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern darin, dass er uns geliebt und uns seinen Sohn gesandt hat* (1 Joh 4,10). Und Jesus: *Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt ...* (Joh 15,16). Gottes Liebe ist nicht Antwort auf unsere Liebe, nicht Lohn für unsere, des Menschen Liebe. Gottes Liebe ist Ursprung und Antrieb von allem, auch von unserer Liebe.

Des Menschen Liebe zu Gott ist also umfasst und getragen von der Liebe Gottes zum Menschen. So ist Jesu Frage: *Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?* umfasst und getragen von seiner Liebe zu Petrus.

Herr, du weißt alles; du weißt, dass ich dich liebe

Petrus, dieser impulsive, oft vorschnelle Petrus gibt die rechte, die einzige Antwort auf diese Liebe seines Herrn: *Herr, du weißt alles; du weißt, dass ich dich liebe* (17). Petrus hat verstanden, hat wenigstens erahnt, dass die Liebe Jesu, die Liebe Gottes eine verzeihende, barmherzige Liebe ist, ja, dass die Liebe Jesu wuchs und drängender wurde mit seinem Versagen, seinem Verleugnen des Herrn. So wie die Liebe des guten Hirten zu dem Schaf, das verloren ist, wächst, suchender und sorgender wird. Petrus hat gespürt, dass das dreimalige Fragen Jesu nicht so sehr

eine dreifache Anklage oder Anfrage an ihn war als vielmehr eine dreimalig Beteuerung seiner Liebe: „Siehe, Petrus, so sehr liebe ich dich, dass ich für dich in den Tod gehe; so sehr liebe ich dich, obwohl du mich zur selben Zeit dreimal verleugnet hast; siehe, Petrus, ich liebe dich, obwohl ich dich und dein Versagen kenne.“

Und Petrus gab seine Antwort, dreimal, tapfer und traurig über seine Lieblosigkeit gegenüber Jesus; er gab seine Antwort wissend, dass der Herr alles weiß, und dass das eine gute und große Liebe ist, die alles weiß und doch liebt; er gab seine Antwort in dem Vertrauen, dass eine solche Liebe trägt, ein Leben lang: *Herr, du weißt alles; du weißt, dass ich dich liebe.*

Weide meine Schafe!

Wie aber reagiert Jesus auf diese Erklärung der Liebe des Petrus? Jesu Antwort macht erstaunen. In seiner Antwort weist Jesus den Petrus geradezu von sich weg, weist Petrus hin auf die Seinen: *Weide meine Lämmer, weide meine Schafe!* Auch das dreimal! (15–17). Zeige mir deine Liebe, lebe deine Liebe zu mir, indem du dich um die Menschen kümmerst, die mir anvertraut sind, für sie sorgst, sie im Glauben stärkst, ihnen nahe bist. So und nur so liebst du mich. *Weide meine Schafe*, liebe meine Kirche und diene ihr, die Gemeinschaft derer, die an mich glauben, die alles von mir erhoffen, die mir folgen. Ihnen erweise die Liebe, die du zu mir hast. An ihnen wird deine Liebe zu mir konkret, dienstbereit, wirksam.

Meine Liebe zu Jesus besteht nicht zuerst in Gebetsworten, in trostreicher Zweisamkeit mit Jesus, so gut und hilfreich das sein mag. Das mag auf dem ersten Blick enttäuschend erscheinen, und es ist doch der einzige Weg, seine Liebe zu Jesus wirklich zu leben. *Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht*, schreibt Johannes (1 Joh 4,20). Das ist fortan der Weg des Petrus. Das ist auch der Weg des Christen.

Liebe Leserinnen und Leser,

zum achthundertsten Jubiläum der hl. Elisabeth starten wir mit einem sie facettenreich würdigenden und ihre Persönlichkeit ausleuchtenden Beitrag von **Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**, Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TH Dresden. Er sei ihr im Monat ihres Gedenktages als Geburtstagsgeschenk nachgereicht und Ihnen ein gewinnbringender Zugang zum neuen Kennenlernen einer „alten Bekannten“.

Die Strukturen der Pastoral in unseren Bistümern sind in tief greifenden Änderungsprozessen begriffen. Unbemerkt haben sich dabei auch die Kategorien verschoben, in denen man spricht. Von außen auf das Geschehen blickende, ästhetische Größenordnungen wie Zahlen dominieren gegenüber inhaltlich qualifizierenden Redeweisen. **Dr. Bernhard Wunder**, Referent in der HA Seelsorgebereiche des GV Köln, sucht nach einer neuen theologischen Kategorie für eine Pastoral unter neuen Bedingungen.

Richard Mailänder, Erzdiözesankirchenmusikdirektor des Erzbistums Köln, stellt das Modell einer Vigil für die Adventszeit vor, das in seiner Verbindung von Wort Gottes und Kirchen(Chor)musik zur Nachahmung gedacht ist.

Dr. Abraham Roelofsen, Dozent für Homiletik und Ausbilder für haupt- und ehrenamtliche Laien im Bistum Aachen, bietet Argumente, dass auch das Glaubenszeugnis von Laien in der Wortgottesfeier Predigt ist.

Dr. Gunda Werner von der Missionszentrale der Franziskaner plädiert für den Wert des persönlichen Erzählens als Ernstnahmen des Menschen in seiner Geschöpflichkeit.

Dr. Erich Garhammer schließlich, Ordinarius für Pastoraltheologie in Würzburg und Schriftleiter der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“, überrascht mit den unterschiedlichen Papstbildern, die in der modernen Literatur zu finden sind. Ein eher bunter Kehraus für ein Heft in eher trüber Jahreszeit.

Mit herzlichen Gruß

Ihr


Gunther Fleischer

„Bereit, Armen und Notleidenden zu helfen“

Die hl. Elisabeth als Herausforderung zu evangelischer Armut¹

Herkunft als Schicksal: Nähe und Ferne Elisabeths zu ihrer Sippe

„Je mehr eine Frau heilig ist, desto mehr ist sie Frau“, formulierte Léon Bloy. Dieser Satz könnte wie ein Rahmen um die Gestalt der 24jährigen Landgräfin, Braut, Ehefrau, dreifachen Mutter und schließlich selbst armen Armenpflegerin Elisabeth von Thüringen stehen.

Elisabeth (1207–1231) gehört von der Vaterseite dem ungarischen Königshaus Arpád an, von der Mutterseite aber einem kaum minderen Hause, das im 12. und 13. Jahrhundert innerhalb kurzer Zeit zu unerwarteter Blüte aufgestiegen war, freilich ebenso jäh wieder buchstäblich ins Nichts abstürzte. Sie selbst erlebt den höchsten Aufstieg wie den endgültigen Untergang ihrer bayerisch-fränkischen Mutterlinie Andechs-Meran-Plassenburg. In der zeitgenössischen *Chronica Alberici* von 1252 wird ein ungewöhnlicher Ton angeschlagen. Neben den vier Söhnen Bertholds, des Großvaters von Elisabeth, werden seine vier Töchter in viel-sagender Weise eingeführt, ergreifen sie doch von der ganzen „Erde“ Besitz: „Eine von ihnen war eine Äbtissin; die anderen drei teilten sich die Erde so auf: Die eine, Maria, wurde Königin von Frankreich, die zweite, Gertrud, die Gattin des Königs Andreas von Ungarn, die dritte Herzogin in Polen, welche Heinrich, der Herzog von Breslau, besaß (*possidebat*).“² Gertrud wurde die Mutter Elisabeths, die Herzogin in Polen jedoch war Hedwig von Schlesien.

Gemäß diesem stolzen Aufteilen der „Erde“ unter den Andechser Töchtern hatte sich die Sippe am Ende des 12. Jahrhunderts durch solcherlei Heiratspolitik in Ost wie in West festgesetzt. Im übrigen standen die ruhmreichen Verbindungen zum deutschen Kaiserhaus der Staufer hell im Familienbewusstsein. Elisabeths Onkel Otto hatte immerhin die Barbarossa-Enkelin Beatrix geheiratet und als Heiratsgut Burgund erhalten, das damals seiner größten kulturellen Blüte entgegenging. Elisabeths Tante Hedwig, die zu großen Gebärden der Demut fähig war, saß an der Breslauer herzoglichen Tafel grundsätzlich immer erhöht gegenüber ihrer geliebten Schwiegertochter, der böhmischen Prinzessin und zeitweilig regierenden Herzogin Anna. Dies rührte nicht allein von der Hierarchie des Alters her, sondern auch von dem immer wieder anzutreffenden Sippenbewusstsein höchster Adelszugehörigkeit des Hauses Andechs. Allerdings sank der Stern bereits mit Elisabeths Onkeln jäh und endgültig durch den Königsmord von 1208 an dem Staufer Philipp von Schwaben im Bischofshof zu Bamberg. Ihre Onkel Heinrich und Ekbert wurden zwar zu Unrecht der Teilnahme angeklagt; die Ehrenrettung erfolgte jedoch zu spät, um den Glanz des Hauses, ganz abgesehen von der Schleifung der heimatlichen Burg 1246 durch die Wittelsbacher, zu retten. Durch diese Vorkommnisse wurde auch die Heirat von Elisabeths Cousine Gertrud mit Otto von Wittelsbach zunichte.

So trug Elisabeth von der Mutterseite her eine beträchtliche Belastung und Auszeichnung als Erbe in sich. Die Familie hielt tatsächlich in gewissem Sinn die Grenzen des deutschen Reiches in ihrer Hand: Burgund, Aquileja, Krain, Kärnten, Istrien, Dalmatien, Südtirol. Dass dies nicht übertrieben ist, unterstreicht die Geschichte von der anderen Seite her, der Zukunft nämlich: Elisabeths Tante Hedwig von Schlesien lässt sich erstaunlicherweise als Ahnfrau aller heutigen Königshäuser Europas nachweisen – sie ist Trägerin fortdauernden Blutes.

Der Familienakzent auf dieser großräumigen Politik schloss normalerweise keine

individuelle Liebe des von der Sippe verheirateten Paares ein. Elisabeth ist auch hier eine Ausnahme in der ungewöhnlich leidenschaftlichen Liebe zu ihrem Gatten Ludwig IV. von Thüringen und verkörpert bereits im Erotischen eine klare Individualität, während etwa ihre Tante Hedwig durchaus im Sippeninteresse vergeben wurde und ihrem Mann innerlich fernstand. Auch für die junge Witwe selbst wurde ja nach dem frühen Tod Ludwigs eine Heirat mit keinem Geringeren als Kaiser Friedrich II., dem *stupor mundi und puer Apuliae*, durch das ehrgeizige Haus Andechs ins Auge gefasst.

Heiligkeit und Härte in der Sippe Andechs-Meran

Ein weiteres gewichtiges Erbe aus der familiären Mitgift ist ein Grenzgängertum in den Anlagen. Die Sippe Andechs-Meran mit ihren weiten Verzweigungen über zahlreiche Kinder weist eine hohe Dichte von Heiligen und Seligen wie umgekehrt von Gewaltmenschen und aus der Norm fallenden Mitgliedern auf. Im Zeitraum von rund 400 Jahren wurden 27 „Andechser“ entweder kraft der Verehrung des Volkes oder kraft der kirchlichen Bestätigung als heilig angesehen; dazu kamen allein im 12. und 13. Jahrhundert rund 50 Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen.³ Auch zwei Kinder von Elisabeths Bruder, des ungarischen Königs Bela II., werden verehrt: die selige Kinga (Kunigunda) und die heilige Margarete von Ungarn.⁴ Zudem war die mütterliche Familie im Besitz eines außergewöhnlichen Heiliumsschatzes: Die Andechser Kapelle kam als Wallfahrtsziel im 12. Jahrhundert gleich hinter Aachen und Trier. Ein Teil der Dornenkrone Christi – ein anderer Teil wurde durch Ludwig den Heiligen in die wundervolle *Sainte Chapelle* in Paris überbracht – zählt heute noch zu den hervorragenden Schätzen. Nicht wenige Andechser waren nämlich auch als Kreuzfahrer hervorgetreten, und auch Elisabeths Mann starb infolge eines Kreuzzugs.

Dieser gesuchten und gewollten Nähe zu allem Heiligen widerspricht nicht, dass die scheinbar gegenteilige Anlage zur Regelverletzung in der Familie zum Teil in scharfen Formen auftritt. Unter den vier Schwestern der Mutterlinie finden sich beide Möglichkeiten erkennbar ausgeprägt. Elisabeths Tante Agnes ging unter dem Namen Maria als ehebrecherische Gattin des französischen Königs Philipp II. August in die Geschichte ein. Elisabeths Mutter Gertrud, der ebenfalls ein Teil der „Erde“ zukam, wurde nach einer verhassten Herrschaft als ungarische Königin von ihrem Adel 1213 ermordet, weil ihre überdurchschnittliche Grausamkeit und Goldgier hervorstachen; die kleine ferne Tochter Elisabeth war sechs Jahre alt, als sie davon hörte. Die dritte Tante Mechthild wiederum lebte als hochangesehene Äbtissin in Kitzingen am Main. Es mag sein, dass die vierte Tante, Hedwig von Schlesien, diese vielschichtige Anlage fürchtete und aus diesem Grund in beständiger Härte gegen sich selbst vorging, um den Ausbruch solcher Heftigkeit zu verhindern. Übrigens hielt Hedwig den Schleier der 1231 bereits gestorbenen Nichte Elisabeth in ihrer schweren und – wie es heißt – von Dämonen angefochtenen Todesstunde 1243 in Händen. Der Unterschied zwischen den beiden so nah verwandten und in der segensvollen sozialen Tätigkeit auf den ersten Blick fast zu verwechselnden Frauen ist jedoch hochbedeutsam.

Zwei Konturen weiblichen Führungsstils: Hedwig von Schlesien und Elisabeth von Thüringen

Trotz aller ebenfalls ungewöhnlich reichen karitativen Arbeit verkörpert Hedwig ein „älteres“ Ideal als Elisabeth, zeigt sie doch das scheinbar gegenteilige Gesicht der geborenen Herrin, deren Anordnungen genau bedacht und genau zu befolgen sind: ein Antlitz aus Klasse und Rasse der höfischen *Frouwe* des 12. Jahrhunderts. Solche Größe göttlich aufgetragenen Herrschens hatte die

romanische Kunst herausgearbeitet: Auch der romanische *Crucifixus* ist machtvoll-königlich noch im Tod. Hedwig nimmt bei ihrer Liebe zum gedemütigten menschlichen Herrn durchaus noch dieses ältere Antlitz Christi wahr: seine überpersönliche Hoheit. Und dieselbe göttliche Kraft stellte ihren adeligen Träger unter das Gebot der Heiligkeit, die bis zur Heilgabe reichen konnte. *Per me reges regnant* – „Durch mich regieren die Könige.“ Über den Mitgliedern der alten Häuser liegt die Gnadenwahl, die Auszeichnung zur Größe, die Nähe zum Heiligen – eben wie in der Ammerseer Klosterkirche Dießen der „bayerische Heiligenshimmel“ des Geschlechts Andechs-Meran in der Kuppel leuchtet. Für die alte Zeit bedeutete das Fürstentum eine notwendige Verwandtschaft mit dem göttlichen Souverän, die wirkliche Pflicht zur sorgsamsten Führung der anvertrauten Leben. Hedwigs unvergessene Lebensleistung ist das langjährige zähe Durchsetzen von Recht, von Bildung, von Kultur, von Ordnung in ihrem noch primitiven Land – *iustitia*, „Gerechtigkeit“ steht als glänzender Ruhmestitel auf ihrem barocken Grabmal in Trebnitz nördlich von Breslau. Nie hätte sie daran gedacht, ihr Witwengut herzuschenken; im Gegenteil, es wurde vorzüglich bewirtschaftet, um währenden Ertrag abzuwerfen. Hedwig ist geradezu eine mittelalterliche Vordenkerin des Prinzips Nachhaltigkeit. Nie hätte sie alles auf einmal hergegeben; immer sind ihre Speicher gefüllt, die Truhen voller Kleidung. Während Elisabeth ihre Damen anhielt, die modischen eingeknüpften Schleppenärmel abzunehmen, legte Hedwig deutlichen Wert auf Repräsentation; auf ihrem einzigen erhaltenen Siegel trägt sie diese Prunkärmel. Als Hedwig drei Tage lang nach der Mongolen-Schlacht bei Liegnitz 1241 ihren gefallenen Sohn Heinrich suchte und den geköpften Leichnam an der sechsten Zehe erkannte, schrie sie nicht, klagte nicht, weinte nicht – auch hier großes Vorbild hoheitlicher Fassung, trostvoller „*Masze*“ im Glauben. Man vergleiche dies mit Elisabeths ebenfalls dreitägigem, unstillbarem Schmerzensausbruch bei der Nachricht vom Tode

ihres Gatten (+1227). Hedwig wiederum suchte ihren Gatten in seiner Todesstunde nicht auf, obwohl er sie gerufen hatte; lag er doch im Kirchenbann – wie könnte die Herzogin daher ihre Ehe, gar ihre Person vor aller Augen über das Kirchengebot stellen, jene einzig wirksame Ordnungsmacht dieser ungefügigen, ungezähmten Zeit. Diametral zu Elisabeths prachtvoller Einheitlichkeit in Glauben, Lieben, Leben, Leidenschaft ist auch Hedwigs erschütternder Satz am Lebensende zu lesen, der ihre Müdigkeit im Dienst von Sippe und Herrschaft verrät. Auf die Frage der jüngsten Tochter und Äbtissin von Trebnitz, ob die Mutter nicht im Grab des Vaters bestattet werden möchte, antwortet Hedwig: „Wenigstens im Grabe will ich mit keinem mehr Gemeinschaft haben.“ Erst am Ende also darf „das Eigene“ hervorbrechen, das Innere Raum gewinnen. Erst am Ende darf das Amt abgegeben werden, darf die kluge und getreue Magd das Netz der Pflichten lösen.⁵

Eben hier wird die Besonderheit Elisabeths sichtbar. Ihr rasch lesbares Gesicht ist das unmäßige. Der von ihrem Gatten berufene Beichtvater Magister Konrad von Marburg – nach allen Quellen offenbar kein „Seelenführer“ – weiß sie ab 1225 nur mit Gewalt in den Griff zu bekommen. Elisabeth besitzt das schnell auflodernde Gemüt, das unmittelbar dienstwillige, das in allem Freimut auf den zustehenden Glanz verzichtet, das sich Christus ganz in seiner Armut, in seiner menschlichen Entbehrung hingibt. Er wird im Elend seiner Geschöpfe aufgesucht und getröstet – gespeist, getränkt, gebadet, wie es die Landgräfin selbst auf den Knien an den Armen tut, von denen sie sich sogar beschimpfen und treten lässt. Für Elisabeth ist Christus in seiner menschlichen Schwäche, nicht in seiner Hoheit anschaulich. Es war Franziskus von Assisi, der fünf Jahre vor Elisabeth starb (1226), selbst ein Sohn aus reichem Kaufmannshause und dann ein Bettler, der die europäische Entwicklung, künstlerisch wie geistig, in diese Richtung angestoßen hatte: zum Mitfühlen des göttlichen Leidens, zur Wahrnehmung des hilfsbedürftigen Krüppels als einer

Verkleidung Jesu. Aus innerer Witterung nimmt Elisabeth Beziehung zu Franziskus auf, der ihr seinen Flickermantel schicken lässt; sie widmet sich den Armen unter Verschwendung ihrer beträchtlichen Mitgift, ja unter Entehrung ihrer Landgräfinnenwürde, wie es ihres Mannes Sippe tadelnd auffasst. Die Vierjährige war zu ihrem Brautzug wahrhaft „königlich“ ausgestattet worden. In der *Vita Ludovici* heißt es: Einen so reichen Schatz und Kleinodien, wie die Königin sandte ihrer Tochter, ward im Thüringer Land nie wieder gesehen.“⁶ Dieser ganze blendende Reichtum wird in Spitäler und Almosen umgewandelt.

Zur bisherigen Deutung der Gestalt Elisabeths

Schon in der Folge des 700. Todestages von Elisabeth im Jahre 1931 befassten sich Reinhold Schneider, Alfred Delp und Ida Friederike Görres mit der Frage, was der glühende Kern, das Ergreifende nicht nur, sondern auch das Sachlich-Einmalige an Elisabeth gewesen sei. Für Alfred Delp, den Märtyrer der ungerechten Macht (+23. Januar 1945), ist es der im 13. Jahrhundert tiefer eingübte christliche Umgang mit der Macht. Zum einen sei neu die Bindung der Macht an das Recht – so hatte Elisabeth an der landgräflichen Tafel nichts gegessen oder getrunken, was nicht rechtens erworben worden war. Zum anderen wurde Macht zu Dienst umgeschrieben: zur eigentlichen Sinnfülle von Herrschaft, Dienst an den Dienenden zu sein. Zum dritten wurde Macht als Ohnmacht gelebt – in jener Umdrehung, die letztlich auf die armselige Menschwerdung des Sohnes Gottes zurückgeht und die der Philipperhymnus preist: „Er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an ... Er erniedrigte sich selbst ...“⁷ Immerhin hätte die verwitwete Landgräfin in zweiter Ehe auch Kaiserin des Römischen Reiches Deutscher Nation werden können – und mit welchem glänzenden Mann an der Seite, Kaiser Friedrich II. von Sizilien, eben dem *stupor mundi*, an

einem Hofe internationaler, interreligiöser Kultur!⁸

Ähnlich sieht Reinhold Schneider in Elisabeth eine politische Sendung verwirklicht – den stillen, aber in der Öffentlichkeit laut schallenden Verzicht auf imperiale Herrlichkeit zugunsten der Welt des Heillosen. Um 1197 hatte Walther von der Vogelweide, der nicht selten Gast auf der Wartburg war, in seinem *Ersten Reichs-spruch* über die Not der Zeit geklagt: „Stege und Wege sind genommen, Untreue liegt im Hinterhalt, Gewalt ist auf der Straße; Friede und Recht sind beide wund.“ Elisabeth warf sich persönlich in das Furchtbare, Ehrlose der Zeit hinein und wurde von ihm verschlungen; freilich wurde es dadurch auch endgültig offenbar. Auch an ihr zerschellte die Häresie der Armutsbewegungen – deckte sie doch die Armut des armen Christus in der Mitte der Kirche auf. Auch an ihr zerschellte die Häresie des kaiserlichen Machtanspruchs über den Papst – warf sie doch ihre königliche Abkunft in den Staub des Endlichen.

Eine andere, noch tiefer ins Persönliche führende Sicht trägt Ida Friederike Görres bei. Gemeint ist nicht ihr schmales, aber bedeutendes Elisabeth-Buch von 1931⁹, sondern ihr späterer Aufsatz *Bildnis der Gnade*¹⁰. Hier wird nicht das caritative Gesicht der jungen Gräfin, sondern das darunter schimmernde, die Inspiration solcher verzehrenden *caritas*, gesucht. Was Görres freilegt, ist nachdenkenswert. Kann es sein, dass Elisabeths Liebe zu Ludwig, Ludwigs Liebe zu Elisabeth die Urprägung des späteren Verhaltens abgibt? Tatsache ist, dass die Königstochter zunächst ja dem älteren, dann 1216 früh verstorbenen Bruder Hermann versprochen war. Nach dem Tode des Bräutigams war nicht nur das Verlöbnis erloschen, auch die Braut selbst war durch die politische Unsicherheit im väterlichen Geschlecht und nach der Ermordung der Mutter nicht mehr die notwendige Wahl des zweiten Sohnes. Die Sippenpolitik, unbefragt und rigoros durchgeführt, wie noch bei Hedwig von Schlesien, war auch von den jeweiligen Bräuten, die wieder nach Hause geschickt wurden, nicht bezweifelt. Ludwig

aber nimmt die Schutzlose, plötzlich Freigewordene an sich. Und der Grund ist nicht Berechnung oder immer noch und immer wieder politisches Kalkül, sondern Liebe. Nicht nur in Adelskreisen, auch im Volk sind solche Verbindungen fast unglaublich. Es ist die Zeit, in der vom französischen Süden heraufsteigend der Dienst der Dame beginnt, der Minnedienst, außerhalb von Nutzen und Lohn, es sei denn der kulturelle Lohn einer vertieften, veredelten Beziehung der Geschlechter. In Thüringen spiegelt sich diese anhebende Verehrung der Dame durch die provenzalischen Troubadours im historischen Sängerkrieg auf der Wartburg 1207, dem Geburtsjahr Elisabeths.

Die beiden Jugendlichen Ludwig und Elisabeth stehen so in einer Morgenröte der Kultur, worin die Höherwertung der Frau, eine Anerkennung des geheimnisvollen, nicht animalischen, durch „Zucht“ gesteigerten Eros aufleuchtet. Ida Görres rückt diese Erfahrung der persönlichen Liebe in die Nähe der Gnade – eines alles überragenden Geschenks, das die beiden füreinander waren, durch nichts „verdient“, durch nichts abgeleistet, aus sich selbst heraus beseligend. Und aus der Erfahrung dieser überflutenden Liebe sei Elisabeth selbst Gabe geworden, reine Verschwendung, reines Umsonst. An die Stelle Ludwigs, der sie zuerst erweckte und mit ungewohnter, alles überwölbender Liebe überraschte, sei durch das Tal des Todes hindurch das Antlitz Jesu getreten, das Urbild der Liebe, von dem sie nicht mehr loskam. „Zuerst hat die hohe Frau von der Wartburg, die Dame des Minnedienstes, die erwählende, die krönende Gnade gespiegelt, die sich dem Edelsten, dem Würdigsten gewährt. Doch die selige Bettlerin von Marburg verkörpert geheimnisvoll die geopferte Gnade, die sich ohne Wahl an das Heil der Letzten verschwendet.“¹¹

Herausforderung zu evangelischer Armut und die „reine Gabe“

Mit der Pflege der Armen ergreift Elisabeth selbstverständlich eines der ältesten Merkmale des Christseins.

Johannes Chrysostomus mahnte im 4. Jahrhundert: „Willst du Christi Leib ehren? Geh nicht an ihm vorüber, wenn du ihn nackt siehst. Ehre ihn nicht hier [in der Kirche] mit seidenen Gewändern, während du dich draußen auf der Straße nicht um ihn kümmerst, wo er vor Kälte und Blöße zugrunde geht“.

Von Elisabeths Zeitgenosse Albertus Magnus (†1280) stammt derselbe Gedanke: „Wer seinem Nächsten zu Hilfe kommt in seinem Leid – es sei geistlich oder weltlich –, dieser Mensch hat mehr getan als derjenige, der von Köln bis Rom bei jedem Meilenstein ein Münster errichtet aus reinem Gold, dass darin gebetet und gesungen werde bis zum jüngsten Tag. Denn so spricht der Sohn Gottes: 'Ich habe meinen Tod nicht gelitten eines Münsters wegen und auch nicht um des Singens und Betens willen, sondern um des Menschen willen.'“

So selbstverständlich und überragend sich dies gerade an Elisabeth als Grundhaltung zeigen lässt – „sie saß auf dem hohen Thron des Ruhmes – aber im Kleide der Armut“, sagt ein ungarisches Lied¹² –, so ist doch die Quelle dieses Tuns noch genauer ins Auge zu fassen. Es ist nicht Armut als solche, die Elisabeth anzieht; es ist Christus als Armer. Evangelische Armut ist nicht – im Sinne buddhistischer Weltentsagung – selbst schon Ziel des Verzichts. Sie ruht vielmehr auf einem großen Gewinn auf. „Der Verzicht nimmt nicht, der Verzicht gibt“, sagt Heidegger im *Feldweg*. Wenn Franziskus die Armut als seine Braut preist, so um des großen Reichtums willen, der sich in ihre Bahn bricht. Es ist der Reichtum Christi, wie so häufig nur im Paradox zu greifen: der Reichtum, alles geben zu können, weil man alles empfangen hat. „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“¹³

Aber so lässt sich erfassen, dass Elisabeth Christus nicht einfach als dem Armen schlechthin nachfolgt, sondern diese andere Note in ihrem Tun mitschwingt. Sie folgt Christus auch, ja mehr noch als dem überreichen Geber alles Guten nach.

Greifen wir die These von Ida Görres noch einmal prüfend auf. Für die These von der

Liebesprägung Elisabeths spricht viel, denn in der Tat gibt es in ihrem kurzen verglühenden Leben keinen Bruch des Charakters zwischen Ehe und Witwenschaft. Die unübersehbar innige, ja heftige Liebe des jungen Paares ist vielfach dokumentiert, wohl gerade wegen ihrer Seltenheit: Ludwig schützt seine Frau ohne Ausnahme, auch bei Akten der Verschwendung; Elisabeth, obwohl schon schwanger, begleitet ihren Mann 1227 beim Ausritt zum Kreuzzug weit länger als vorgesehen und kann sich von ihm nur unter stürzenden Tränen trennen; bei der Nachricht seines Todes schreit sie tagelang; auch die Kinder – selbst sie als wichtige Träger des Blutes und erster „Ehezweck“ – sind kein Ersatz. Elisabeth ist nicht so sehr Mutter, sie ist in der Grundgebärde Liebende und Geliebte.

Zu Lebzeiten Ludwigs tut sie bereits, was sie auch nach seinem Tode tut: sich und das Ihre geben. Wohl tut sie es nach seinem Tode freier, ungehemmter von Rücksichten auf die Sippe; aber der einmal abgeschossene Pfeil fliegt mit unverminderter Schnelle weiter. Ist so etwas möglich ohne eine innerste Flamme? Einmal begriffen haben, was „Huld“ bedeutet, Huld für einen selber, Huld einer nie vergessenen, nie versiegenden Liebe – war das auch der Grund, weswegen Elisabeth eine zweite Heirat ablehnte? Nur aus einer solchen Erfahrung heraus lässt sich vermutlich ein solches Leben verbrennen. Viel später, mit Rilke gesprochen: „Es kommt darauf an, daß man einmal im Leben einen heiligen Frühling hat, der einem so viel Licht und Glanz in die Brust senkt, daß es ausreicht, alle ferneren Tage damit zu vergolden.“¹⁴

Allerdings gilt auch, dass Elisabeths Handeln nach Ludwigs Tod sich verdichtet, immer noch selbstverschwendender wird, letztlich sie selbst mit verbrennt. Erschütternd ist zugleich in den Berichten ihrer vier, teils von Kindheit an mit ihr vertrauten Gesellinnen und Dienerinnen zu lesen¹⁵, wie sie unter der harten Zucht von Konrad von Marburg den Gehorsam lernt, gegen ihr eigenes Naturell. Bekanntlich darf sie schließlich im Marburger Spital, ihrer letz-

ten Gründung, nicht einmal mehr selbst Almosen austeilen, nur noch bei der Pflege helfen. Alles naturhaft Freudige wird durch Konrad in Übungen *contre coeur* ausgelöscht, das letzte kleine, nach dem Tode des Gemahls geborene Töchterchen Gertrud¹⁶ weggenommen, die Mutterliebe auf andere verwahrloste Kinder gelenkt, die Gespielinnen von der Wartburg, obwohl selbst willig in die Askese eingetreten, werden zugunsten zänkischer und missmutiger Begleitung entfernt. Aber Elisabeth verliert die Freudigkeit nicht. (Dies ist wohl der letzte und überzeugende Index gelungenen Lebens, wenn Teresa von Avila rechthat: Nichts jage ihr mehr Angst ein, als wenn ihre Schwestern freudlos seien.) Elisabeths Gemüt löst sich von den eigenen Wünschen, seien es auch fromme oder vernünftige Wünsche. Gibt es an der jungen Gräfin überhaupt noch einen Zug des Herzens, der nicht gezähmt, wenn nicht sogar gebrochen wurde?

Elisabeth ist – anders als Hedwig – nicht die hoheitliche Vertreterin des königlichen Herrn, sie ist – anders als Franziskus – auch nicht Abbild des Gekreuzigten; sie ist vielmehr Nachahmung seines Erbarmens. Sie ist neue Ausprägung seiner Gnade, alles Unverdienten, Überschwänglichen, Übermäßigen in seinem Tun. Auch sie kniet mit im Abendmahlsaal, um den Jüngern – darunter dem Verräter – die Füße zu waschen; bei ihr war die alte Bettlerin die Verräterin, die die Landgräfin in den Kot stieß, als sie ihr nichts mehr geben konnte. Auch sie speist die Tausende, so dass noch Körbe übrigbleiben: im übertragenen Sinne ihre Spitäler. Auch sie weiß zeitweise nicht, wohin sie das Haupt legen könnte, und baut doch Herbergen für die Mühseligen und Beladenen. In Marburg lässt sie in einer kalten Nacht Feuer anzünden; als Begründung sagt sie wörtlich: „Wir sollen die Menschen frohmachen“. Elisabeth gibt aus Freude; sie gibt im Sinne der „reinen Gabe“, ohne eine Gegengabe zu erwarten; sie gibt aus Freude am Geben.¹⁷ In dieser Sicht ist sie ein Sinnbild der Gnade; sie stammt aus der göttlichen „Logik der Überfülle“ (Paul Ricoeur).

Die übersehene Mystikerin

Was deutet sich als Kern dieses freudigen Wissens von der unerschöpflichen Gabe an? Elisabeth ist unter ihrem uferlos verschwenderischen Tun als Mystikerin zu entdecken.¹⁸ Diese Spur ist in der Forschung noch nicht wirklich verfolgt worden. Die tätige Liebe der königlichen Frau schaut und hört immer wieder Gesicht und Ruf Jesu, er durchdringt unerwartet die hässlichen, bresthaften Gestalten mit seiner Anwesenheit. Nicht nur Ludwig sieht in seinem Ehebett anstelle des Aussätzigen, den seine Frau aus Platzmangel hineinlegte, den Herrn selbst; er muss auch für Elisabeth sichtbar gewesen sein. Die Dienerinnen gaben zu Protokoll, wie Elisabeth mit ihm sprach, ihm mit Gesten, Tränen und Lächeln antwortete. „Ich sah den Himmel offen und ihn, meinen lieben Herrn Jesus, wie er sich mit zuneigte und Trost spendete in den verschiedenen Ängsten und Betrübnissen, die mich bedrückten. Und solange ich ihn sah, was ich froh und lachte; wenn er aber sein Antlitz abwandte, als ob er weggehen wollte, weinte ich. Dann erbarmte er sich meiner, blickte mich wieder überaus milde an und sprach: ‚Wenn du bei mir sein willst, will ich bei dir sein.‘ Ich gab ihm Antwort.“¹⁹ Es wäre eine sachlich weiterführende Frucht dieses Elisabethjahres, wenn die Landgräfin auch unter die Mystikerinnen des 13. Jahrhunderts eingereiht würde – unweit von der Wartburg liegt ja auch Helfta mit den drei Namen Mechthild von Hackeborn, Mechthild von Helfta und Gertrud der Großen, nicht zu vergessen das Erfurt Meister Eckharts. Elisabeth lebt zwei bis drei Menschenalter früher, aber hat sie nicht diese mystische Landschaft Mitteldeutschlands mit vorbereitet, als erste aufgebrochen? Es gibt auch eine Topographie der Mystik. Mechthild von Magdeburg sagte über sie in einer Schauung: „Daß St. Elisabeth so bald heilig wurde und nur so kurze Zeit unter der Erde lag, darüber belehrte mich unser Herr und sprach: Es ist der Boten Recht, schnell zu sein. Elisabeth ist und war ein Bote, den Ich gesandt habe zu den unseligen Frauen, die in den Burgen saßen (...).“²⁰

Sieben Jahrhunderte später fasste Edith Stein 1931 die währende Lebendigkeit von Elisabeths Wirken, mehr noch: *Sein* in die Formulierung: „Und wenn es ein heiliges Feuer war, das einmal hier auf Erden gebrannt und Spuren seines Wirkens hinterlassen hat, dann stehen alle Stätten und Überreste dieses Wirkens in heiliger Hut, vom Urquell alles Feuers und Lichtes wird die verborgene Glut geheimnisvoll genährt und erhalten, um als nie versiegende, befruchtende Segensquelle immer wieder hervorzubrechen.“²¹

Fügen wir zum Schluss nochmals die Stimme Léon Bloys hinzu: „Demütiges und großes Mittelalter! Wie müssen alle dich lieben, denen das Geschrei des Ungehorsams mißfällt, und die zurückgezogen in der Verborgenheit leben!“

Die letzten drei Jahrhunderte haben viel dazu beigetragen, das Mittelalter aus der Geschichte auszutreiben oder in Verruf zu bringen, indem sie die herrlichen, dichterischen Kräfte des alten Abendlandes auf jede Weise vergifteten. Es gibt sogar eine neue Richtung quellenkritischer Historiker, deren dauernde Sorge dieses häßliche Geschäft ist.

Aber ich glaube, solange Menschen leben, werden die tausend Jahre der Tränen, der blutigen Torheiten und der Ekstasen immer den Händen der Federfuchser entgleiten.“²²

Und wir? Von der Grenze der Nachahmung

Ohne Zweifel ist Elisabeth von Thüringen keine Patronin der Volkswirtschaft. Planen, Vorsorgen für die Zukunft, sogar Vorsorgen für die nächste Generation, die eigenen Kinder, liegen ihr auf seltsame Weise fern (im besagten Unterschied zu ihrer Tante Hedwig von Schlesien). Elisabeth verbrennt, was sie besitzt, und sie besitzt viel. Sie handelt aus dem Augenblick, und das meint aus dem Extrem. Ihre Spitäler in Eisenach und Marburg überdauerten sie, aber ihre Freigebigkeit war nicht von Überlegungen zur Nachhaltigkeit gefärbt. Die Bettlerin, die die Gräfin in den Kot stieß, hatte dies wohl als

Verpulvern erfasst, als sie sagte: „Hättest du doch nicht alles auf einmal weggegeben.“

Elisabeths Extrem ist nicht einfach zur Nachahmung vorzustellen; die Rationalität – ebenfalls eine Gottesgabe – weiß von besserer Ausnutzung der Ressourcen, und sie hat durchaus recht damit. Ein apokryphes, aber möglicherweise echtes Wort Jesu lautet: „Laß das Almosen schwitzen in deiner Hand.“ Warum dann doch das Unvergessliche, Heilige an Elisabeth? Weil sie gerade in der Nichtberechnung das Urbild der göttlichen Freigebigkeit abbildet. Statt punktgenauer Rückzahlung eine Haltung freier, uneigennütziger Weiter-Gabe. Zwischenmenschlichkeit ist mit Gerechtigkeit nicht abzugleichen, sie besteht von beiden Seiten nur auf der Ebene des Ungeschuldeten, aus freien Stücken Gegönnten.

Dies als Korrektiv der (notwendigen) Rechenkunst von Haben, Besitzen, Verwalten zu erinnern ist Elisabeths Herausforderung. Sie reinigt den Blick für das *datum* vor allem *factum*. Sie reinigt die Wörter Mitleid, Barmherzigkeit, Demut, die eingangs zitierten, von der neuzeitlichen Blässe. Nachfolge Christi wird Erfahrung von Fülle.

Anmerkungen:

- ¹ Für die Drucklegung bearbeiteter Vortrag am 13. Juni 2007 in Marburg beim Priestertag des Bistums Fulda.
- ² Zit. nach: Josef Gottschalk: St. Hedwig, Herzogin von Schlesien. Verlag Styria, Köln/Graz 1964.
- ³ Was die „Materialeite“ solcher Heiligkeit angeht, so ist die Stiftungsfreude eindrucksvoll: Die Klöster Dießen am Ammersee und Langheim bei Lichtenfels sind Gründungen der Andechser. Bekannt ist auch der Anteil von Elisabeths Onkel Bischof Ekbert am Bau des Bamberger Domes, dessen „Gnadenpforte“ die Huldigung Ekberts und des Andechers Poppo an die Gottesmutter und die Dompatrone Heinrich und Kunigunde zeigt.
- ⁴ Elfride Kiel: Die große Liebende St. Elisabeth. St. Benno Verlag, Leipzig 1969, 71: „Die Legende erzählt, daß diese Jungfrau (Margarete) das heilige Leben der hl. Frau Elisabeth, ihrer Freundin und geliebten Tante, eifrig studierte“.
- ⁵ Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: Im Spannungsfeld von Europa und Christentum: Hedwig

von Schlesien (1174–1243), in: Dies.: Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden.ewel Verlag, München 1994, 51–64.

- ⁶ Kiel, 25. Dass Elisabeth ihre Mitgift nach einer Zeit der „Sperrre“ überhaupt wieder ausgehändigt erhielt, war übrigens einer Intervention ihrer Muttersippe beim Papst zu verdanken; Gregor IX. bestimmte Magister Konrad von Marburg deswegen zum Defensor Elisabeths.
- ⁷ Phil 2, 5–8.
- ⁸ Elisabeths Onkel, Bischof Ekbert von Bamberg, setzte sie kurzerhand auf seiner Burg Pottenstein in Franken kurzzeitig fest, um die Heirat einzufädeln; Elisabeths Tante Mechthild von Kitzingen scheint jedoch dagegen interveniert zu haben.
- ⁹ Ida Coudenhove: Gespräch über die Heiligkeit. Frankfurt 1931.
- ¹⁰ Ida F. Görres: Bildnis der Gnade, in: Dies.: Der göttliche Bettler und andere Versuche. Frankfurt 1959, 161–187.
- ¹¹ Ebd., 187.
- ¹² Elfride Kiel: aaO., 88.
- ¹³ Mt 10,8.
- ¹⁴ Rainer Maria Rilke: Ausgewählte Kostbarkeiten, zusammengestellt v. Gottfried Berron. Lahr 8. Aufl. 1991, 59.
- ¹⁵ Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabeth confectus. Mit Benutzung aller bekannten Handschriften zum erstenmal vollständig mit kritischer Einführung hg. und erläutert von Albert Huyskens. München 1911.
- ¹⁶ Gertrud (1227–1297) wurde Äbtissin im Kloster Altenberg und von der Kirche seliggesprochen; ihr Fest ist am 13. August.
- ¹⁷ In der zeitgenössischen Philosophie, so bei Jacques Derrida und Paul Ricoeur, wird der Gedanke der anökonomischen, der „reinen Gabe“ gedacht. Ursprünglich steht sie im Horizont des einfachhin Göttlichen, den Kierkegaard schon entwickelt hatte. Der „Geschmack der Gnade“ läßt sich aber auch im postmodernen Sinn übersetzen, wie es bei Derrida geschieht, der sie im dekonstruktivistischen Sinn des Unmöglichen, aber Denknötwenigen liest. Damit leitet die Gabe zur Vergebung, von don zu pardon über.
- ¹⁸ Ich verdanke diesen Hinweis Elisabeth Prégardier, Oberhausen.
- ¹⁹ Libellus, aaO.
- ²⁰ Elfride Kiel, aaO., 81.
- ²¹ Edith Stein: Lebensgestaltung im Geist der heiligen Elisabeth, in: Dies.: Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte. Edith Steins Werke Bd. XI. Freiburg/Druten 1987, 27–39; hier: 27. Vortrag vom 24. Januar 1932 in Zürich zum 700. Todesjahr Elisabeths.
- ²² Léon Bloy: Das Heil durch die Juden (1892), in: Ders.: Das Heil und die Armut. Heidelberg 1953, 15.

Die Begegnung des Anderen

Die Begegnung des Anderen wird in den kommenden Jahren eine entscheidende Rolle in der pastoralen Praxis spielen und die Theologie der Gemeinde auf die vergrößerten Seelsorgeeinheiten hin transformieren. Die Begegnung des Anderen eröffnet weitere Zugänge zu Christ- und Kirchesein, als es der Gemeintheologie bisher möglich gewesen ist. Denn in der Theologie ist es möglich, die Begegnung des Anderen mit der Begegnung Christi zu verknüpfen, was den Menschen zunehmend weniger möglich scheint.

Veränderungen in der Pastoral theologisch gelesen

Es ist wohl das erste Mal seit dem 2. Vatikanischen Konzil, dass die territoriale Seelsorge von grundlegenden Fragen heimgesucht wird. Heimgesucht einerseits in dem Sinn, dass über die Ökonomie und die Strukturen der territorialen Seelsorge nachgedacht werden muss, heimgesucht andererseits aber auch in dem Sinn, dass die legitimierenden theologischen Grundlagen kirchlichen Handelns selbst betroffen sind. Die derzeitigen operativen und konzeptionellen Herausforderungen in der territorialen Seelsorge bedeuten auch eine Veränderung der theologischen Grundlagen und Begründungen kirchlichen Handelns, die wiederum die Praxis legitimieren. Mit anderen Worten, Veränderungen in der Praxis markieren auch Veränderungen in der Theologie. Darauf stellt dieser Beitrag ab.

Nicht bloß rhetorische Wechsel

Im kirchenoffiziellen Diskurs der letzten Jahre fällt auf, dass zunehmend von Stand-

orten gesprochen wird, wo bisher von Gemeinden oder Pfarreien die Rede war. Dass solche rhetorischen Veränderungen mehr anzeigen als einen Wechsel im operativen oder konzeptionellen Bereich, lässt sich schon daran ermessen, dass die Rede von Standorten nicht einmal Assoziationen auf Pastoral, Theologie, Kirche, Gemeinde, Schrift oder Tradition aufkommen lässt. Die Rede von Standorten ruft ökonomische und strategische Kontexte auf, anders als die Rede von Gemeinde.

Ganz ähnlich die jüngste Rede von Zukunft an Stellen, wo bisher von Vision die Rede war. Während die Rede von Vision Entwürfe künftiger Pastoral und Gemeinde auf der Grundlage von Schrift und Tradition produzierte, verknüpft sich die Zukunftsrhetorik ausdrücklich mit Zahlen und stellt kirchliches Handeln damit zumindest vorläufig auf ästhetische Grundlagen. Das bedeutet, dass vor allem die Wirkungen bisherigen kirchlichen Handelns nun zum Anlass und zur Begründung der Eingriffe in die Strukturen der territorialen Seelsorge genommen werden.

Man kann diesen Wechsel aber auch im konzeptionellen Bereich registrieren und stößt wiederum auf das Phänomen, dass sich die theologischen Grundlagen mit der Rhetorik verändern. Wenn beispielsweise die Rede von missionarischer Pastoral die Geste des Hingehens zu den Menschen aufruft, diese Geste de facto aber mit einem Rückzug der territorialen Seelsorge aus der Fläche verbunden wird (Stichwort: Vergrößerung der Seelsorgeeinheiten), muss sich etwas Grundlegendes im theologischen Ansatz der missionarischen Pastoral getan haben, um den Widerspruch aufzulösen.

Ganz gleich also, so scheint es auf den ersten Blick, Veränderungen in der Rhetorik, im pastoralen Konzept oder in den pastoralen Bedingungen zeigen Veränderungen der theologischen Legitimationsgrundlagen kirchlichen Handelns und damit auch der pastoralen Praxis an. Das ist insofern von Bedeutung, weil der legitimierende Diskurs kirchlichen Handelns in der Theologie geführt wird und sich von hier aus auch die pastorale Praxis begründet und plausibilisiert.

Gehen wir von dieser Grundannahme einmal aus, dann bedeutet dies für leitende theologische Begriffe kirchlichen Handelns seit dem 2. Vatikanischen Konzil, dass z. B. *communio* oder Volk Gottes, aber auch konzeptionelle Ansätze wie kooperative Pastoral und missionarische Pastoral unter Druck geraten sind und in den gegenwärtigen Veränderungsprozessen keine primäre Begründung(srhetorik) und Plausibilität mehr darstellen, es sei denn unter Veränderungen des theologischen Ansatzes selbst.

1. Gemeindeidentität teilen. Beginn der Ästhetisierung kirchlichen Handelns?

Für die territoriale Seelsorge ist es so gut wie nicht mehr entscheidend, dass zwei oder mehrere Gemeinden einen gemeinsamen Pfarrer oder ein Seelsorgerteam mit anderen Gemeinden teilen, wie dies in der gemeindepastoralen Phase seit etwa den 80er Jahren Praxis wurde. De facto tangierte dies weder die pastorale Praxis einer Gemeinde, noch die Gemeintheologie. Man konnte im Wesentlichen gemeindebezogen weitermachen, und das hieß weitgehend kirchturmsbezogen wie mit einem eigenen Pfarrer vor Ort. Die gemeindepastorale Programmatik konnte daher seit dem 2. Vatikanum relativ ungestört in einem handlungstheoretischen Horizont verlaufen. Dieser bedeutete in aller Kürze, dass der entscheidende Ausgangs- und Bezugspunkt kirchlichen, gemeindlichen und individuell christlichen Handelns Schrift und Tradition sind. Alle Grundlagen kirchlichen Handelns sind grundsätzlich und für alle Zeiten in Schrift und Tradition selbst enthalten. Infolgedessen leitet sich alle pastorale Praxis davon ab. Das bedeutete, dass sich Gemeinden weitgehend unabhängig vom Leben anderer Gemeinden entwickeln konnten und damit auch sehr unterschiedliche Gemeinden entstanden. Vor allem aber entstand ein (Wir-) Bewusstsein bzw. eine Identität, die die Unterscheidung und Abgrenzung anderen (Gemeinden) gegenüber förderte.

Aus Sicht der Gemeinden hat es einen grundlegenden Einschnitt in den gemeindepastoralen Horizont erst gegeben, als es darum ging, Pfarrei übergreifende verbindliche Kooperationsstrukturen einzurichten oder Zusammenlegungen von Pfarreien pastoral zu gestalten. Damit begann eine Entkoppelungsgeschichte von Gemeinde und Pfarrei und von Identität und Struktur. Im Erzbistum Köln setzte dieser Prozess im Jahr 2000 mit der Aufforderung an alle Kirchengemeinden ein, nicht mehr bloß den Pfarrer oder das Seelsorgerteam mit anderen Gemeinden zu teilen, sondern das Gemeindegemeinschaften und damit die eigene Identität selbst. Impuls und Grundlage für diese Veränderung der pastoralen Strukturen waren jedoch nicht Schrift und Tradition, sondern schlicht die Logik von Zahlen. Ästhetische Kriterien wie Wirkungen, Wahrnehmungen und Effekte des kirchlichen Handelns waren nun handlungsleitend. Damit war zugleich offiziell das eingeleitet, was eine Ästhetisierung der Pastoral genannt werden kann.

Für die Gemeinden hingegen ist diese Infragestellung ihrer Identität durch ästhetische Kriterien quasi unlösbar geworden, weil die Ästhetisierung einen Kategorienwechsel bedeutet und aus der (handlungstheoretischen) Frage: Wer sind wir, wo wir doch bisher wir waren, nur auf zuletzt zählbare Wirkungen abstellt, nicht aber mehr im primären Sinn auf Schrift und Tradition? In gemeindepastoraler Rhetorik gesprochen: Wir sind nicht mehr wir, sondern: Wir sind wir, wenn bestimmte Wirkungen, d. h. Kennzahlen stimmen.

2. Die Ambivalenz der lebendigen Gemeinde. Was kommt nach der Ästhetisierung kirchlichen Handelns?

Im handlungstheoretischen Horizont von Gemeinde formierte sich kirchliches Handeln wesentlich über das große Leitbild der lebendigen Gemeinde. Dieses wiederum konnte sich auf die theologischen Grundlagen wie z. B. Volk Gottes und *communio* hin begründen. Selbstverständnis und not-

wendige Eingriffe für die Zukunftsfähigkeit der Kirche waren quasi mit Schrift und Tradition gesichert. Man musste beides nur auf die jeweils aktuellen kulturgeschichtlichen Bedingungen beziehen, um im Wandel der Zeit identisch und zukunftsfähig zu bleiben.

In diesen Kontext fallen nun allerdings die bekannten Meldungen über rückläufige Zahlen an Mitgliedern, Personal und Finanzen, die kirchliches Handeln über ästhetische Kategorien begründet: die Umstrukturierung der territorialen Seelsorge, die Vergrößerung seelsorglicher Zuständigkeiten, die Reduzierung verfasster Strukturen usw. Damit wird jedoch auch ein Zusammenhang zwischen der Programmatik und Theologie der lebendigen Gemeinde und den rückläufigen Zahlen hergestellt, was sich in den verschiedenen Sparprogrammen der Bistümer in Deutschland insgesamt noch einmal zuspitzte. Unter der Hand war ein Zusammenhang von Zukunftsfähigkeit und Schrift und Tradition hergestellt, denn ästhetische Kriterien wie Wirkung und Wahrnehmung des kirchlichen Handelns und deren Niederschlag in den rückläufigen Zahlen wurden nun unvermeidlich auch zu kritischen Kriterien von lebendiger Gemeinde und der sie legitimierenden theologischen Grundlagen: *communio* und Volk Gottes. Dass kirchliches Handeln ästhetische Kriterien aufruft, um nicht zuletzt die Zukunftsfähigkeit der territorialen Seelsorge zu sichern, kann insofern nicht nur als Pragmatik missverstanden werden, um wichtige Zahlen zu korrigieren. Der Wechsel ist wie gesehen fundamentaler, stellen die ästhetischen Kriterien von Wirkung und Wahrnehmung den handlungstheoretischen Ansatz unter Druck, dem eine Trendwende der Zahlen offenbar nicht zugetraut wird, im Gegenteil. Die lebendige Gemeinde und damit die theologischen Legitimationshorizonte wie *communio* und Volk Gottes haben eher noch zum Wechsel in die Ästhetik geführt.

Dieser Wechsel der handlungsleitenden Kriterien wäre jedoch falsch verstanden, wenn er alternativ aufgegriffen würde. Schrift und Tradition spielen nach wie vor eine grundlegende Rolle im kirchlichen

Handeln und stehen auch nicht zur Disposition. Der Wechsel deutet allerdings auf einen (vorübergehenden) Vorrang der Begründungshorizonte hin.

Nun deutet die kirchenoffizielle Rhetorik mit Verweis auf die Sendung an, dass kirchliches Handeln nicht dauerhaft oder primär auf ästhetische Kriterien reduzierbar sein kann. Wir müssten aber aus methodischen Gründen zunächst offen lassen, auf welche Kriteriologie sich kirchliches Handeln denn einstellen wird, und Entscheidungen über den Zugang zu Christ- und Kirchesein, zu Schrift und Tradition, zu Gemeinde und ihrer Programmatik hervorbringt.

Mir scheint ein Aspekt der Ästhetisierung von Bedeutung, der in den Veränderungsprozessen nicht sichtbar angezielt war, sich derzeit aber im Sinne der Neubegründung kirchlichen Handelns aussichtsreich erscheint. Ich meine den Aspekt der Begegnung des Anderen. Wenn nämlich die christliche Botschaft bei den Menschen ankommen oder besser gesagt wirken soll, müsste auch gewusst werden, wie sie ankommen kann. Das heißt zunächst einmal, dass kirchliches Handeln vom Denken in Zielgruppen auf ein Denken in Adressaten wechseln müsste. Genau diese Stelle beschreibt die Sinus-Milieustudie und öffnet eine entscheidende Tür für die Zukunft und die Begründung kirchlichen Handelns. Die Studie tritt mit der These auf, dass kirchliches Handeln die Alltagsästhetik der Menschen kennen und beachten muss, um die Möglichkeiten und Grenzen der Verkündigung der Botschaft bei den Menschen zum Kriterium des Handelns zu erheben. Da aber kirchliches Handeln sich nicht ohne Schrift und Tradition legitimieren kann, besteht jetzt die Gelegenheit, ästhetische und handlungstheoretische Kriterien neu zu verknüpfen. Natürlich hat es das in irgendeiner Weise immer schon gegeben, weil man immer auch um die Vermittlungsaspekte wusste, aber eben nicht unter den Bedingungen, in denen kirchliches Handeln sich augenblicklich befindet. Mit anderen Worten, wenn kirchliches Handeln Schrift und Tradition mit ästhetischen Kriterien heute verknüpfen wollte, dann könnte die

Begegnung des Anderen – was noch einmal etwas anderes ist als die ästhetischen Kriterien beschreiben – zu einem künftigen Legitimationshorizont kirchlichen Handelns werden. Das wäre aber nicht mehr primär ästhetisch, sondern phänomenologisch zu beschreiben. Wenn nämlich Schrift und Tradition im Sinne der Sinus-Milieustudie immer weniger Menschen zugänglich ist, und die Milieukenntnisse nicht als Trickkiste der Vermittlung verstanden werden sollten, wird ein phänomenologischer Zugang relevant. Insofern ginge es um die Begegnung des Anderen, was die Sinus-Milieustudie nicht weiter thematisiert, aber eine solche Thematisierung zulässt. In dieser Verknüpfung wäre zwar noch einmal ein Wechsel der Kriterien kirchlichen Handelns zu sehen, weil in der phänomenologischen Legitimation der Ansatzpunkt wechselt, wir hätten aber handlungstheoretische und ästhetische Kriterien nicht einfach addiert, subtrahiert oder alternieren lassen, sondern einen ‚neuen‘ Zugang zu Christ- und Kirchesein wie auch zu Schrift und Tradition hervorbringen lassen.

3. Die Begegnung des Anderen als Gretchenfrage kirchlichen Handelns?

Noch einmal: Ein wesentlicher Teil der bisherigen gemeindepastoralen Praxis setzte auf Themen rund um das Selbstverständnis einer Gemeinde als eigenständige Größe. Es ging dabei um Formen der Vergemeinschaftung, um Selbstwerdung von Gemeinde, um Identität u.ä.m. Welches pastorale Gremium hat in der Vergangenheit hierzu nicht Klausuren durchgeführt? Welche pastorale Planung diente nicht der Entwicklung und Erfahrung von Gemeindeidentität, die lebendige Gemeinde als ihr großes Leitbild. Dass die lebendige Gemeinde allerdings Mitarbeiter hervorbrachte bzw. ständig suchte, Gemeinde somit wesentlich als Form von Arbeit verstanden wurde, wonach im Wesentlichen ein aufgestelltes Programm abgearbeitet werden musste, blieb allenfalls merkwürdig oder führte bisweilen zur Ratlosigkeit über das

eigene Christ- und Kirchesein. Lebendige Gemeinde operierte weitgehend unbefragt mit einer Art Programmpastoral: ein möglichst gut angenommenes pastorales Angebot bestätigte die Richtigkeit der pastoralen Praxis und insofern die richtig verstandene Botschaft und damit auch das Identitätsanliegen der jeweiligen Gemeinde. Damit bestand jedoch auch die latente Gefahr, dass Gemeindepastoral zu einem Institutionalismus degenerierte, und die die Botschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe um der lebendigen Gemeinde willen auf den zweiten Platz verwies, ohne dies jemals zu beabsichtigen. Es schien aber auch geklärt, dass die eigentliche Botschaft die lebendige Gemeinde selbst sei. In ihr bestünde, spitz gesagt, schon das ganze Christ- und Kirchesein.

Wenn man nun berücksichtigt, dass Identitätsbildungen grundlegend über Ab- und Ausgrenzungen, über Ausschlüsse und Setzungen von Differenz generiert werden, konnte da überhaupt etwas mit den selbst gesetzten Ausschlüssen gegen den Trend von rückläufigen Zahlen ausgerichtet werden? Der ausgeschlossene andere, der außerhalb des Territoriums, der außerhalb meiner Identität, der außerhalb der lebendigen Gemeinde, der Differenten, der Verdrängte ... War dieser andere nicht zugleich die Stütze der eigenen Identität? Gemeinden konnten unter diesen Vorzeichen ihre Identität nicht teilen, es sei denn zum Preis neuerlicher Ausschlüsse. Das große Leitbild der Gemeindepastoral sah eine Produktion des (ausgeschlossenen) anderen vor, nicht aber seine Integration. Und genau deshalb konnte der handlungstheoretischen Grundlage kirchlichen Handelns nicht die Trendwende zugetraut werden oder von ihr eine Wende erwartet werden. Ein Wechsel der Legitimationsgrundlage kirchlichen Handelns war quasi notwendig. Wenn zudem der Verbleib im primär ästhetischen Projekt ebenfalls nicht angezeigt war, dann muss die Begegnung des Anderen zur Gretchenfrage kirchlichen Handelns und damit auch Gretchenfrage theologischer Legitimationen werden.

4. Die Begegnung des Anderen als theologische Kategorie

Die Begegnung des Anderen bedeutet immer Unreduzierbarkeit, Unzugänglichkeit, Originalität, bleibende Neuheit. Man kann auch theologisch sagen: Transzendenz. In der Begegnung des Anderen geht es in erster Linie um Verantwortung für den anderen. In der Begegnung des Anderen geht es gar nicht in erster Linie um irgendein neuerliches ausschließendes Sozialgebilde namens Gemeinde. Es geht in theologischer Terminologie gesprochen um Liebe vor jedem Selbstsein, vor jeder Identität, vor jedem Anspruch auf Ausgleich. In der Begegnung des Anderen wird jede Form von Identität hinter die Verantwortung für den anderen gestellt, wie es in der Aussage von Gott, der den Fremden liebt und von Christus, der sich im anderen zu erkennen gibt, intendiert ist. Die Begegnung des Anderen durchbricht ja gerade jede vorgängige Syntheseleistung des Bewusstseins und damit jede Reduktion auf Identität, in der der andere lediglich zu einem Element der Identität wird. Die Begegnung des Anderen bedeutet konsequenterweise Fragment, bleibende Bereitschaft zur Erfahrung von Transzendenz, bleibende Bereitschaft zur Begegnung des Anderen im angezeigten Sinn und damit bleibende Bereitschaft zur Veränderung, Verwandlung, Neuheit – auch der Strukturen territorialer Seelsorge, in denen sich diese Erfahrung von Transzendenz wieder finden muss und, wie wir sehen, findet.

Deshalb ist die Begegnung des Anderen, nicht aber ein neuerlicher Identitätsprozess, der notwendig synthetisiert und damit ausschließt, die künftig entscheidende Legitimation kirchlichen Handelns. In der Theologie ist es möglich, dass diese Begegnung eine Begegnung Christi wird.

Das ist noch kein Konzept, keine Strategie, kein Modell für die daran orientierte pastorale Praxis. Es ist aber der Versuch, die theologische (nicht bloß pastoralpraktische) Diskussion fortzuführen, von der es nicht selten heißt, dass sie gerade in den gegenwärtigen Veränderungsprozessen so vermisst wird.

Richard Mailänder

Neue alte Formen

Ein Kurzbericht zur Möglichkeit einer Vigil im Advent

Während von manchen für Liturgie Verantwortlichen immer wieder dazu aufgefordert wird, neue Formen für Gottesdienste zu entwickeln, in der Hoffnung, dass dadurch das gottesdienstliche Leben bereichert wird, wünschen andere verstärkt die Beibehaltung oder Wiedergewinnung älterer Formen von Liturgie bis hin zur so genannten tridentinischen Messe.

Beiden gemeinsam ist sicherlich das Bemühen, würdig Gottesdienst zu feiern. Und in jedem Falle geht es dabei auch um die zu realisierende Musik in diesen Gottesdienstformen und damit auch um das Repertoire, das in solchen Gottesdiensten erklingen kann.

Im Nachfolgenden möchte ich eine Kombination aus Beidem vorstellen: eine neue Form in Anlehnung an eine alte.

Eine solche Form, die in England seit über hundert Jahren verwendet wird ist, ist das *Festival of nine lessons and carols*.

Dazu einige Vorbemerkungen im Bezug auf die Adaption dieser Form: Seit Mitte der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts ist in Deutschland evangelisch wie katholisch ein verstärktes Interesse an englischer Kirchenmusik zu beobachten. Es ist einerseits die Klangschönheit ihrer Tonsprache in der Chormusik bis in die neue Musik. Es dürften aber auch ihre liturgischen Formen sein.

Im Gegensatz zu Deutschland hat es in England kaum die Brüche zwischen alter und neuer Musik gegeben. Das mag vor allem daran liegen, dass in es in England nahezu keinen Komponisten gibt, der nicht selber Chorsänger war und um die Probleme – und

Möglichkeiten! – des Chorsingens weiß – im Gegensatz zu vielen heute bzw. bereits gestorn wichtigen Komponisten in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg.

In der anglikanischen Kirche haben sich eigene Formen, vor allem in den Colleges, herausgebildet, die mit dem Tagesablauf in diesen Einrichtungen zusammenhängen, in denen zum Beispiel nicht mehr nur das bis zur Trennung von Rom übliche monastische Stundengebet gepflegt werden konnte. Man verzichtete aber nicht darauf, sondern versuchte, die alten Formen in neuer Gestalt zu erhalten. So kam es zum Beispiel zur Form des Morning prayer oder, wie oben gezeigt, des Evensongs.

Einen besonderen Platz in der Tradition der englischen Kirchenmusik nimmt seit über 100 Jahren das so genannten *Festival of nine lessons and carols* an Heilig Abend ein. Erstmals konzipierte der spätere Erzbischof von Canterbury, E.W. Benson, diesen Gottesdienst für den Ort Truro zu Heilig Abend (Christmas Eve, 1880). Seine weitgehende Bekanntheit erreichte dieser Gottesdienst zunächst durch die Übernahme auch in anderen Orten, so auch 1918 bewusst nach dem 1. Weltkrieg am berühmten King's College in Cambridge. Und hier kam hinzu, dass dieser Gottesdienst ab 1928 (mit Ausnahme des Jahres 1930) jährlich vom BBC übertragen wurde und wird, ab Beginn der 1930er Jahre auch in Übersee. Heute kann man davon ausgehen, dass er einer der meist gehörten und gesehenen Gottesdienste weltweit ist mit mehreren Millionen Zuhörern und Zuschauern. Er hat Kultstatus im besten Sinne des Wortes: Bereits am Tag vor dem Gottesdienst bilden sich am King's College Schlangen von Menschen, die teilnehmen wollen und die zum Teil lange Reisen auf sich nehmen um mitzufeiern.¹

Was ist das für ein Gottesdienst, der so faszinierend ist, das Millionen zuhören und für den Einlass Schlange stehen? Zunächst zum Äußeren: Der Gottesdienst folgt einem Wechsel von Lesungen und Liedern zu Advent und

Weihnachten. Insgesamt werden 9 Lesungen vorgetragen, die die Geschichte von Adams Sündenfall über das Versprechen Gottes, den Messias zu senden, bis zur Geburt Jesu und dem Besuch der Weisen aus dem Morgenland reichen. Jeder Lesung werden Lieder zugeordnet (in England Carols genannt). Jährlich bemühen sich die besten Komponisten Englands, um neue Bearbeitungen von Liedern ihrem bereits großen Repertoire hinzuzufügen. Das besondere daran ist die Einbeziehung der Gemeinde in diese Kompositionen durch die Durchkomposition eines Liedes in mehreren Strophen, eine Tradition, die in ihrer spezifischen Gestaltung für die anglikanische Kirche typisch ist. Daneben werden auch thematisch gebundene Motetten (Anthems) gesungen. Es dürfte kein Land der Erde geben, in dem es so eindrucksvolle Sammlungen von Weihnachtsliedern gibt, wie in England in alten und immer wieder auch in neuen Arrangements.

Besonders eindrucksvoll ist der Beginn dieses Gottesdienstes: In der halbdunklen Kirche zieht der (Knaben-) Chor ein. An der Spitze geht der Leiter, hinter ihm drei Knaben nebeneinander. Alle drei haben das erste Lied (meist *Once In Royal David's City*) einstudiert. Erst wenige Sekunden vor dem Einsatz bestimmt der Leiter einen der drei Knaben, die erste Strophe dieses Carols alleine zu singen – und die ganze Welt hört dieser einzelnen Knabenstimme zu. Die zweite Strophe singt der ganze Chor, etwas später tritt die Orgel zunächst leise dazu und am Ende wirkt die ganze Gemeinde mit. Ein riesiges, tief bewegendes Crescendo. Inhaltlich spiegelt der Gottesdienst die Geschichte von der Vertreibung im Paradies bis zur Geburt Jesu wieder. Spätestens hier sehen wir, dass es dazu eine Parallele (oder vielmehr ein Vorbild) in der katholischen Liturgie gibt: Die 7 Lesungen aus dem 1. Bund in der Osternacht. Insgesamt hat die Osternacht mit der neutestamentlichen Lesung und dem Evangelium übrigens auch 9 Lesungen.

Ist diese Form also gar nicht typisch englisch? In ihrer Gestaltung ist sie es sicherlich. In der Form aber nicht, denn die Osternacht

ist nicht die einzige Parallele. Das eigentliche Vorbild sind die bis heute in kontemplativen Klöstern gefeierten Vigilien, wie z.B. die Matutin (worauf formal auch unsere Christ-Mette zurückgeht). Es handelt sich also um eine ganz alte Form der Liturgie in einer Kombination von 9 (mancherorts auch 12) Lesungen und einer entsprechenden Zahl von Antwortgesängen. Leider ist sie in den meisten Gemeinden vergessen, zumal sie sicherlich auch nie für die normale Ortsgemeinde gedacht war. Gleichwohl zeigt gerade die Rezeption in der anglikanischen Kirche, dass nicht nur der Chor diese Form schätzt, sondern die ganze Gemeinde. Warum also soll sie dann nicht auch für unsere Gemeinden relevant werden können.

Diese Form wollten wir mit einem Gottesdienst versuchen zu verlebendigen mit Stilmitteln aus der anglikanischen Kirche, aber vor allem auch „mit unseren Liedern“, um auch unsere Gemeinden zu beteiligen. Wie im englischen Original fließen auch hier Kompositionen aus anderen Ländern mit ein. Nachdem wir anfangs überlegten, den englischen Begriff bei zu behalten, haben wir uns hier schließlich für den viel älteren Begriff der *Vigil im Advent* entschieden, und während in der anglikanischen Kirche der gesamte Weihnachtsfestkreis umspannt wird, was auch logisch ist, denn der Gottesdienst findet dort an Heilig Abend statt, also genau an der Wende vom Advent zum Fest der Geburt des Herrn, beschränken wir uns in unserer Form auf den Advent. Die neun Lesungen haben wir in drei Themengruppen mit entsprechender Musik eingeteilt:

- Jesaja
- Johannes der Täufer
- Maria

Jeder Block wird durch ein Gebet abgeschlossen.

Intention ist dabei, wirklich eine „Vigil im Advent“⁴² zu gestalten. Der Advent ist eine Zeit des Wartens. Leider sehen wir häufig auf unseren Weihnachtsmärkten vor lauter Licht nicht mehr das Licht.

Dem wollen wir mit dieser Form entgegenwirken und Zeit zum Hören und Sehen lernen gestalten und gewinnen

Auch diese Form ist letztlich eine Mischung aus einfacher Gemeindebeteiligung und anspruchsvoller Chormusik, die hier jedoch stärker im Vordergrund steht.

Im Nachfolgenden wird ein Gottesdienst aufgezeigt, wie er im Advent 2007 vom Figuralchor koeln aufgeführt wird:

Stille

Veni, veni Emmanuel (zum Einzug)
Let there be light (Alan Wilson)

Jesaja

Jes, 2, 1–5

Macht hoch die Tür (unter Einbeziehung der Gemeinde mit neuem Satz von Reiner Schuhenn)

Virga Jesse (Bruckner)

Jes 10,33–11,1–10

O Heiland, rei (Johannes Brahms)

Wachet auf (Choralsatz unter Gemeindebeteiligung von Johann Sebastian Bach)

Jes 40, 1–11

Gebet³

Gütiger Gott,

voll Sehnsucht erwarten wir Jahr für Jahr mit deinem auserwählten Volk Israel die Erfüllung der Verheißung,
die du uns durch den Propheten Jesaja gegeben hast.

Wende deine Augen nicht von uns ab, sondern komm und befreie uns aus der Dunkelheit und den Schatten des Todes durch die Ankunft deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.

Löse alle Fesseln und heile alle Wunden.

Lass deine Herrlichkeit in unseren Herzen aufstrahlen und

schenke unserer friedlosen Welt Versöhnung und Frieden.

Darum bitten wir durch ihn, Jesus Christus, deinen Sohn, unsern Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebst und herrscht in alle Ewigkeit.

Johannes

Tauet Himmel (Carl Orff in der Bearbeitung von Wolfgang Bretschneider)

Lk 1, 5–24

Birjina gazzettabat
Creator alme siderum (Malcom Archer)

Lk 1, 57–80

Benedictus (Charles Villiers Stanford)

Mk 1, 1–8

On Jordan's Bank (Malcom Archer)

Gebet
Herr, unser Gott,
du hast den heiligen Johannes berufen,
die Stimme eines Rufers in der Wüste zu sein.
Hilf auch uns, damit wir wie der Täufer Johannes
voll Glauben und Vertrauen
das Kommen unseres Herrn Jesus Christus
bezeugen.
Lass uns in den Wüsten unserer Zeit und
unseres Lebens
ihm frei und mutig den Weg bereiten,
damit wir ihm auch voll Zuversicht
entgegengehen können,
wenn er wiederkommt in Herrlichkeit.
Er der in der Einheit des Heiligen Geistes
mit dir lebst und herrscht in alle Ewigkeit.

Maria

Ave Maria (Heitor Villa-Lobos)

Jes 7,14

Angelus ad Virginem (David Willcocks)

Lk 1, 26+27, 30, 32+35. 37+38

Es flog ein Täublein weiße (Johannes Brahms)

Übers Gebirge Maria geht (Johann Eccard)

Lk 1, 39–46

Magnificat (Alan Wilson)

Gebet

Allmächtiger Gott,
gieße deine Gnade in unsere Herzen ein.
Durch die Botschaft des Engels
haben wir die Menschwerdung Christi,
deines Sohnes, erkannt.
Führe uns durch sein Leiden und Kreuz
zur Herrlichkeit der Auferstehung.
Darum bitten wir durch Jesus Christus,
deinen Sohn, unsern Herrn und Gott,
der in der Einheit des Heiligen Geistes
mit dir lebst und herrscht in alle Ewigkeit.

Maria durch ein Dornwald (mit Gemeindebeteiligung)

Anmerkungen:

¹ Vgl. dazu William P. Edwards (Hrsg.): Festival of nine lessons and carols. New York 2004.

² (also eine Wache – vigilare = wachen).

³ Die Gebete wurden von Sr. Emmanuela Kohlhaas ausgewählt.

Die Laienpredigt

Seit einigen Jahren ist es in einigen Diözesen, so im Bistum Aachen, verstärkt notwendig, an Werktagen aber auch schon an Sonntagen, Wortgottesfeiern durchzuführen. So nimmt die Gemeinde die Möglichkeit wahr, sich auch außerhalb der Eucharistiefeier zu Gebet und Schriftlesung zu versammeln. Hierbei zeigt sich, dass Nichtpriester, so genannte Laien, der Wortgottesfeier vorstehen und dort auch die Schrift auslegen. Diese Schriftauslegung wird von einigen Ansprache genannt, oder Glaubenszeugnis, oder „einige Worte zum Evangelium“. Nur wenige trauen sich, dieses Predigt zu nennen. So höre ich oft in Predigtkursen für ehrenamtliche Laien die Frage: „Dürfen wir das überhaupt, predigen?“

Im Folgenden versuche ich auf diese Frage einige Antworten zu geben.

In einem kurzen historischen Überblick zeige ich, dass das Problem der Laienpredigt nicht neu ist. In einem zweiten Schritt stelle ich die offiziellen Verlautbarungen zur Laienpredigt vor. Als Drittes setze ich in einem kleinen „Intermezzo“ Ansprache, Glaubenszeugnis und Predigt zueinander in Beziehung. In einem vierten Abschnitt schließlich fasse ich die Ergebnisse für die Praxis zusammen.

1. Ein kurzer historischer Rückblick

Die Auseinandersetzung um das Recht – und auch die Pflicht zur Predigt – geht bis in die Zeit vor Karl dem Großen zurück. An erster Stelle steht die Verkündigungspflicht der Bischöfe. „Sie werden in der *Admonitio generalis* von 789 als die eigentlichen Verantwortlichen angesprochen, aber ebenso

ernst wird nun erstmals die Predigtspflicht der Priester eingeschränkt...“¹. In Folge der bald darauf einsetzenden Laienbruderschaften (Waldenser) entsteht eine heftige Auseinandersetzung um das Predigtrecht dieser Nichtkleriker und der nicht in kirchliche Strukturen eingebundenen Bruderschaften. Im Jahr 1228 weist Gregor IX. den Erzbischof von Mailand an: Er solle allen Laien, gleich welcher religiösen Gemeinschaft sie angehören mögen, das Predigtamt untersagen.² Das Konzil von Trient untersagt jedes öffentliche Glaubenszeugnis (Sessio VI), aber erst im Codex Iuris Canonici von 1917 wird es rechtlich verankert (Can 1342). Hier fällt auf, dass Predigt und Glaubenszeugnis in gleicher Weise untersagt werden. Hintergrund ist dabei immer der liturgische Raum und Rahmen. Das bedeutet, dass auch die Predigt in Andachten nur den Klerikern vorbehalten bleibt.

In Folge der liturgischen und kirchlichen Entwicklung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts haben einige Bischofskonferenzen Ausnahmeregelungen erlassen, die vom Hl. Stuhl versuchsweise genehmigt wurden. Damit war es Nichtklerikern sogar möglich, in der Eucharistiefeier nach dem Evangelium zu predigen. In der Bundesrepublik geschah das durch den Synodenbeschluss „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“. Diese wurden mit Einschränkungen durch die „Richtlinien“ von 1974 in Kraft gesetzt.³

In der „Ordnung des Predigtdienstes von Laien“ beschließt die Deutsche Bischofskonferenz am 24. Februar 1988: „Katholische Laien (Männer und Frauen) können mit dem Predigtdienst beauftragt werden.“⁴ Nun gibt es die Möglichkeit, dass Laien – damit sind Nichtkleriker gemeint – eine bischöfliche Beauftragung zum Predigtdienst erhalten können. (Es ist schon bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit in der Kirche von Laien gesprochen wird, selbst dann, wenn es sich um ausgebildete Theologinnen und Theologen handelt.) Zuvor hatte bereits das neue Kirchenrecht

von 1983 die bisher geltenden Ausnahmeregelungen verschiedener Bischofskonferenzen aufgehoben und für die Laienpredigt eine in der ganzen Kirche geltende allgemeine Neuregelung getroffen, die das generelle Verbot der Laienpredigt durch das Tridentinische Konzil und den Canon Iuris Canonici von 1917 aufhebt. Nach dem Can. 766 können Laien nun zur Predigt in einer Kirche oder Kapelle zugelassen werden.⁵ Auch wenn dies nur für die Predigtsituation außerhalb der Eucharistiefeier gilt – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – ist dies ein erheblicher Fortschritt gegenüber dem Schweigegebot der vorhergehenden Jahrhunderte.

2. Die Laien und die Ordnung des Predigtdienstes

Es versteht sich von selbst, dass die Männer und Frauen, die sich auf diesen Dienst des Predigens einlassen, entsprechend für ihren Dienst vorbereitet werden müssen. Dazu schreibt die Ordnung vor: § 2 (1) „Laien, die mit dem Predigtdienst beauftragt werden, müssen folgende Voraussetzungen erfüllen: a) Übereinstimmung ihres Glaubens- und Lebens mit Lehre und Normen der Kirche, b) Gediogene Kenntnisse der Heiligen Schrift, der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und Vertrautheit mit dem kirchlichen Leben, c) Befähigung in Sprache, Ausdruck und Stimme, eine wirksame Verkündigung des Wortes Gottes im öffentlichen Rahmen zu gewährleisten.“⁶ Im folgenden Abschnitt § 2 (2), heißt es dann: „Für häufigeren Predigtdienst sind Laien mit entsprechender theologischer Ausbildung zu bevorzugen.“

Diese Voraussetzungen haben in der Praxis dazu geführt, dass für die Beauftragung in der Regel ein theologisches Studium vorausgesetzt wird wie es Lehrkräfte mit sich bringen oder dass mindestens der Abschluss des Grundkurses „Theologie im Fernkurs“ gefordert wird.

Solange diese formale Qualifikation als Grundvoraussetzung für die Zulassung von Laien zum Predigtdienst angesehen wird, ist die Predigt der ehrenamtlichen Laien in den Gemeinden nicht zu realisieren. Denn in den Gemeinden sind es neben den Religionslehrer(inne)n und anderen theologisch Interessierten besonders ganz „normale“ Gemeindemitglieder, die sich im liturgischen Dienst engagieren. Dass es in der Hauptsache jetzt und in Zukunft um diese ehrenamtlich tätigen Frauen und Männer geht und nicht um die hauptamtlichen Laien im pastoralen Dienst, hat gerade die Entwicklung der letzten drei Jahre gezeigt. Entweder werden keine hauptamtlichen Laien mehr eingestellt (Aachen, Essen, Bamberg u.a.) oder ihre Zahl wird drastisch reduziert (Köln von 10 auf 3 jährlich).

Zum Glück für die ehrenamtlichen Frauen und Männer gibt es in der „Ordnung des Predigtdienstes für Laien“ die Nr. 3 im § 2. Dort heißt es: „Der Ortsbischof entscheidet darüber, ob die Voraussetzungen für die Übertragung des Predigtdienstes gegeben sind.“⁷ Mit dieser Bestimmung ist der Bischof frei, eigene Aus- und Weiterbildungsangebote für seine Laien zu initiieren. So können gerade die Frauen und Männer, die die Gemeinde aussucht und für wert hält, für den Dienst vorbereitet werden, auch wenn sie kein theologisches Studium vorweisen können.

Eine auf diese Zielgruppe ausgerichtete Ausbildung zum Predigtdienst und Begleitung im Predigtdienst, kann von jedem Ortsbischof konzipiert und eingerichtet werden. Nochmals: die „Ordnung des Predigtdienstes von Laien“ lässt dem Ortsbischof hier freie Hand und macht ein theologisches Studium nicht zur Voraussetzung.

3. Intermezzo: Predigt, Ansprache oder Glaubenszeugnis

Obwohl die Texte des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 und die Bestimmungen der

deutschen Bischofskonferenz von 1988 eindeutig und ausnahmslos von der „Predigt der Laien“ sprechen, zeigt sich in den letzten Jahren die Tendenz, den Predigtbegriff auf die Laien nicht mehr anwenden zu wollen. Da ist von Glaubenszeugnis, Ansprache, Lesepredigt und Meditation die Rede. So heißt es in den *Richtlinien zur Feier von Gemeindegottesdiensten an Sonn- und Feiertagen im Bistum Aachen*: „Nach den Texten aus der Hl. Schrift wird eine Auslegung (Gedankenimpuls, Ansprache, persönliches Glaubenszeugnis, Lesepredigt...) empfohlen, die in ihrer Art die bestehenden Möglichkeiten berücksichtigt.“⁸ Auch in der Veröffentlichung der deutschsprachigen Diözesen mit dem Titel „Wort-Gottes-Feier – Werkbuch für die Sonn- und Feiertage“ werden neben der Predigt – immerhin kommt sie hier noch vor – Lesepredigt, Dialogpredigt, Glaubenszeugnis und Geistlicher Impuls angeboten.⁹ Diese „Vorsicht“ gegenüber der Laienpredigt trifft auf der Gegenseite bei den beteiligten Männern und Frauen auf eine ähnliche Zurückhaltung. Oft scheuen sie davor zurück, ihre Auslegung der Hl. Schrift als Predigt zu bezeichnen.

Dazu gibt es einiges zu sagen: Eine Predigt, die kein Glaubenszeugnis ist, hat ihr Ziel verfehlt. Eine Ansprache zeichnet sich vom Wortverständnis dadurch aus, dass sie die Menschen anspricht. Eine Predigt, der dies nicht gelingt, hat ihre Hörer und ihr Ziel nicht erreicht. Eine Meditation ist keine Predigt. Sie kann aber dazu dienen, dem einzelnen die Möglichkeit zu geben, das Evangelium noch mal in Ruhe zu durchdenken.

Grundsätzlich gilt: „Die Predigt ist eine religiöse Rede, die sich an eine bestimmte Hörerschaft, die versammelte Gemeinde, richtet und einen traditionellen Sinngehalt in die eigene konkrete Situation hinein vermittelt. Ihr Ziel ist die Kommunikation des Evangeliums in diese konkrete Lebenswelt hinein.“¹⁰

Der Brauch, eine Lesepredigt vorzutragen hat in der Kirche eine Tradition, die bis ins 5. Jh. zurückreicht. Als im Zuge der Christianisierung des Abendlandes mehr Prediger gebraucht wurden als geeignete vorhanden waren, wurde zunehmend auf die Väterpredigten zurückgegriffen. Diese waren in sogenannten Homilarien gesammelt und wurden zum Verlesen in den Gottesdiensten empfohlen.¹¹ Hierbei spielt zu Beginn allerdings auch das Predigtrecht eine entscheidende Rolle. Dieses lag zunächst einzig und alleine beim Bischof (s.o.) Aufgrund der Ausbreitung des Christentums in immer ländlichere Gebiete rät die Synode von Vaison 529: „... die Bischöfe möchten, um eine umfassende und allseitige Seelsorge des Bistumsvolkes zu ermöglichen, den Priestern die *potestas faciendi verbum* erteilen. Es handelt sich dabei zunächst nur um das Recht, Homilien des Ortsbischofs bzw. der Väter im Gottesdienst vorzulesen.“¹²

Der Blick in die Historie zeigt, dass die „Notwendigkeit“ Predigten von anderen Autoren vorzutragen zum einen eine juristische Begründung hatte: Wer darf was? Und zum anderen eine praktische: Wer kann was? Für unsere Situation heute sind beide Fragen geklärt: Die Laien dürfen predigen! Und: Die Laien können predigen!, weil sie dafür ausgebildet werden.

Selbst die „Instruktion *Redemptionis sacramentum* über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind“¹³ spricht in Nr. 158,2 nicht von Ansprache oder Glaubenszeugnis, sondern von „anderen Formen der Predigt“. Wie schon gesagt, ist die Homilie innerhalb der Messe wegen ihrer Bedeutung und Eigenart dem Priester oder Diakon vorbehalten. Was andere Formen der Predigt betrifft, können christgläubige Laien, wenn es auf Grund einer Notlage in bestimmten Umständen notwendig ist, nach Maßgabe des Rechts zur Predigt in einer Kirche oder in einem Oratorium außerhalb der Messe zugelassen werden. Diese „anderen“ Formen sind zu verstehen in Abgrenzung zur Homilie,

die hier exklusiv für die Predigt in der Eucharistiefeier gebraucht wird. Damit ist die Homilie in erster Linie formal bestimmt und nicht inhaltlich. Eine Homilie als Auslegung eines Schrifttextes kann es demnach auch in der Wortgottesfeier durch Laien geben.

4. Die Predigt der Laien

Ja, es ist Predigt. Zunächst einmal ist die Predigt ja nichts anderes, als etwas laut Vorgesagtes. Öffentlich ausrufen, verkünden, bekannt machen, das ist die Bedeutung des Wortes *praedicare*, von dem sich predigen ableitet. Das bedeutet, ich stehe in der Öffentlichkeit und mache etwas bekannt. Ich verkündige etwas von dem, was mir aufgetragen ist. Von der Wortbedeutung her mache ich es genauso, wie der Ausrufer in den Dörfern. So wie der nicht Eigenes sagt, sondern nur das, was ihm aufgetragen ist, so ist es zunächst auch in der Kirche, da das Verständnis von Predigt darauf beruht, dass die Prediger und Predigerinnen den Glauben der Kirche weitersagen.

Aber, stimmt das denn? Ist es nicht vielmehr so, dass jeder und jede nicht die „Lehre“ der Kirche verkündet, sondern seine eigenen Gedanken zum Schrifttext vorträgt? Das ist sicherlich richtig, aber kein Widerspruch zu dem vorher Gesagten. Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Auslegung und Deutung der Heiligen Schrift. Diese kanonische Schrift ist der Garant dafür, dass ich mit meiner Verkündigung innerhalb der Grenzen der kirchlichen Lehre bleibe. Auf diese Eingrenzung der Interpretationsmöglichkeiten macht Umberto Eco aufmerksam wenn er sagt, dass *intentio operis* und *intentio lectoris* in einem Zusammenhang stehen. Dass es dabei auch zu neuen Einsichten und Sichtweisen kommt, muss uns nicht schrecken. Das war schon immer so und ist auch in den Schriften selbst bezeugt. Da, wo die bisherige Deutung den Lebenshorizont nicht mehr erreichte, wurde der Text erweitert, um so

auch in der neuen, veränderten Wirklichkeit das Wort Gottes zur Geltung zu bringen.

Der Versuch, den Frauen und Männern in der Wortgottesfeier die Predigt streitig zu machen, ist nach den offiziellen Richtlinien – dazu zähle ich auch die Instruktion – nicht gerechtfertigt. Allerdings gilt auch, dass diese Frauen und Männer gut ausgebildet werden müssen. Zu wünschen wäre auch eine regelmäßige Begleitung, in der sie in kleinen Gruppen über ihre Predigterfahrung und ihre Predigten sprechen und sich gegenseitig beraten. Wenn diese Treffen von einem kompetenten Theologen oder einer Theologin geleitet werden, besteht außerdem die Möglichkeit, dass immer wieder neue Sichtweisen und Erkenntnisse aus der theologischen Forschung eingebracht werden können. So bekommen diese Zusammenkünfte nicht nur einen supervisorischen Aspekt, sondern werden zusätzlich zu Qualitätszirkeln zum Vorteil des eigenen Tuns und zum Wohl der hörenden Gemeinde.

Anmerkungen:

- ¹ Rolf Zerfaß: Die Laienpredigt. 1974, 92.
- ² Rolf Zerfaß: AaO., 255.
- ³ Vgl. Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Aachen (KA) 4, 1988. In der Ordnung für den Predigtdienst wird auf diese Ausnahmeregelung Bezug genommen und sie zurückgenommen.
- ⁴ KA, 4, 1988, Nr. 62.
- ⁵ KA, 4, 1988 Nr. 61.
- ⁶ KA, 4, 1988, Nr. 62.
- ⁷ KA, 4, 1988, Nr. 61.
- ⁸ Richtlinien zur Feier von Gemeindegottesdiensten an Sonn- und Feiertagen im Bistum Aachen, 2001, Nr. 7.
- ⁹ Die Wort-Gottes-Feier. Trier 2004.
- ¹⁰ Vgl. Ernst Lange: Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. In: ders.: Predigen als Beruf, Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, 1982, 9–51, hier 13f.
- ¹¹ Vgl. Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tübingen 2005, Bd 7, Sp.54.
- ¹² Rolf Zerfaß: AaO., 91.
- ¹³ Redemptionis sacramentum, 2004.
- ¹⁴ Vgl. Umberto Eco: Die Grenzen der Interpretation. München 20043, 54.

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?

Ein Plädoyer für das Erzählen in „unweihnachtlichen“ Zeiten

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Der Psalm 8 stellt diese Frage nicht nur einmal, und sie wird in anderen Psalmen wiederholt und aufgenommen. Die Frage des Menschen nach sich selbst ist in der Tradition Israels ebenso verankert wie die Frage an Gott, was denn der Mensch sei: im positiven Sinne ebenso wie im negativen Sinne. Gott werden sowohl die großartigen Seiten seiner Schöpfung ebenso wie die Niederungen in aller Breite beschrieben und in Dank und Klage vor ihn gebracht. Gott, der doch seinen Menschen kennen müsste, bekommt sozusagen eine regelmäßig aktualisierte Zustandsbeschreibung gemeldet, die mit konkreten Aktionswünschen an ihn verbunden ist. Der Glaube, dass der Mensch als Gottes Geschöpf von ihm nicht verlassen wird, dass er in der Not eingreift, ist ungebrochen. Und ungebrochen auch durch die vielen Enttäuschungen des Volkes Israel mit seinem Gott, die die Theologie des Einen Gottes, der von der Welt und Mensch verschieden und frei ist, überhaupt erst hervorgebracht haben. Konstitutiv für diesen Glauben ist die Erzählgemeinschaft Israels und, diese übernehmend, der frühen Kirche. Glaube wird erfahren im Erzählen und Deuten, und darin wird die Gewissheit der eigenen gläubigen Identität erlebt.

Die Erzählgemeinschaft als identitätsstiftender Ort

Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Der Psalm 8 behauptet, dass der

Mensch nur wenig geringer gemacht ist als Gott. Er wird in die Nähe der Könige gebracht, die in der religiösen Tradition, in der Israel sich einen Platz suchen muss, die Repräsentanten Gottes sind. Würde heute eine Zustandsbeschreibung mit dem ernsthaften Glauben an das Heilshandeln Gottes in der Geschichte vor diesen Gott gebracht, dessen Liebe sich im Index der Treue zeigt, so wäre die anthropologische Behauptung aus Psalm 8 etwas, das den Atem anhalten lässt. Der Mensch wird heute anders beschrieben. Wie schmerzhaft das ist, können wohl vor allem jene erzählen, die davon betroffen sind. Die Erzählgemeinschaft Israels, die sich und ihren Gott daran erinnert, als was er sie geschaffen hat, ist in der Postmoderne unterbrochen worden. Menschen, die auf ihre Bildung, ihre Herkunft, ihr Vermögen, ihre Gesundheit, ihre Sprache, ihr Aussehen, ihr Risikopotential für die Gesellschaft, ihre Steuerabgaben reduziert werden, ihnen ist zugleich der Ort genommen, an dem sie gemeinsam sich und ihre Welt daran erinnern können, wer sie sind: nicht geringer als Könige. Dieser Verlust ist subtil und vielschichtig. Er geht einher mit dem Aufgeben von dem Menschen Gegebenem: Die Erzählgemeinschaft war und ist der Ort, an dem es möglich ist, sich in Klage und Freude seiner selbst zu vergewissern. Jede Lebensform und fast jeder beruflicher Kontext ist davon geprägt, zu erzählen, „wie es war“ und was geschehen ist, wer was mit wem erlebt hat. Besonders eindrücklich ist diese Erfahrung in den Orten des Leids und Abschieds: Wer immer in einem Hospiz zu tun hatte, kennt die Macht des Erzählens. Leidbewältigung ist zutiefst ein Erzählen.

Dr. Breuer, der berühmte Arzt zu Lebzeiten von Sigmund Freud, dem er selbst viele Impulse verdankt, hat in der Arbeit mit seiner Patientin Anna O. die „Redekur“ entdeckt.¹ Jene Kur, in der alles erzählt wird und so für einen Moment die Symptome der Erkrankung in ihrem Bann gebrochen sind. Er hatte gehofft, dass dadurch eine Heilung möglich ist. Erst der in vielem verfeinerten und durch viele Beobachtungen begründeten Form der

Psychoanalyse ist ein Durchbruch gelungen. Diese ist nicht mehr wegzudenken aus dem modernen Leben. Nicht nur als Therapieform selbst ist sie tagtäglich praktiziert, sie ist auch eingegangen in viele Formen der Gruppenarbeit und anderer Therapieformen.² Ihnen allen liegt die Weisheit zugrunde, dass im Erzählen heilende, entlastende Kraft liegt, das Sich-gewiss-Werden seiner selbst einhergeht mit dem Angeschaut-Werden durch ein Gegenüber, das diese Gewissheit aufnimmt. Diese Erfahrungen geben Aufschluss über die Art und Weise, wie sich Identität ausbildet. Gerade weil sich Leben im Erzählen deutet, entwickelt sich das Verstehen seiner selbst erst im Kontext eines anderen Lebens. „Der geschichtliche Bildungsprozess der Identität, der immer unabgeschlossen bleibt, ist der Ort, an dem das Subjekt sich seiner Identität vergewissert.“³ Dabei ist Identität eine stets wandelnde. Immer steht das Subjekt vor der Aufgabe, im Erzählen sich seiner selbst zu vergewissern und sich oder anderen zu erklären, wie sich Veränderungen in das eigene oder fremde Bild einpassen. Dies geschieht im Modus der „Identitätspräsentation“⁴, denn das Subjekt ist „in dem Bemühen, sich seiner Identität zu vergewissern, auf die Erinnerung verwiesen als die der Kontingenz des Geschichtlichen entsprechenden Weise, sich auf Vergangenes beziehen zu können.“⁵ Die Wichtigkeit eines Gegenübers ist dabei konstitutiv. Denn erst das Gefühl, dass das eigene Erzählen einen Resonanzboden bekommt, stellt es in einen Sinnzusammenhang und damit in die Gemeinschaft der Erzählenden.

Der „fiktive Andere“ – die religiöse Implikation biographischen Erzählens

Henning Luther hat eindrucksvoll die Bedeutung der gelebten und geschriebenen Biographie untersucht. Er geht davon aus, dass der Struktur nach „gelebte“ und „geschriebene“ Biographien einander ähnlich sind.⁶ Denn auch die gelebte Biographie, die „die ‚man hat‘, ist als ‚-graphie“ im weitesten Sinne immer ein in Textform

gefasstes Leben.“⁷ Von diesem Standpunkt aus möchte er „nach der religiösen Dimension biographischer Selbstreflexion“ fragen.⁸ Dabei stellt er fest, dass die spezifische Form der Selbstreflexion Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ verknüpft und darin eine „Gleichanwesenheit von Schmerz und Sehnsucht“ herstellt.⁹ Darin sieht er den entscheidenden Unterschied zwischen der gelebten und der geschriebenen Biographie. „Literarische Biographie konstruiert vom (meist guten) Ende her, autobiographische Selbstreflexion entwirft sich auf ein mögliches Ende hin.“¹⁰ Faszinierend bei dieser Analyse ist, dass selbst jedes einsame Schreiben bereits ein Gegenüber denkt. „Die dem Tagebuch anvertrauten (!) Gedanken dienen der eigenen Selbstvergewisserung, sie erwachsen aus der bedrängend-beunruhigenden Frage ‚Wer bin ich?‘“¹¹ So ist selbst das Tagebuch als eine der intimsten Kommunikationsformen eine Kommunikation mit jemandem.¹² „Der Tagebuchschreiber hat gerade keinen anderen zum Gesprächspartner als sich selbst gewählt, weil er meint, dass keiner ihn so gut verstehe wie dieser (also er selber).“¹³ Luther arbeitet präzise heraus, dass gerade das Schreiben des Tagesbuchs ein Gespräch nicht nur mit sich selbst ist, sondern ein Schreiben für einen „fiktiven Anderen“.¹⁴ Ihm werden durch den Akt des Schreibens Eigenschaften zugeschrieben. Denn dieser Andere sei „mindestens so verständnisvoll wie das schreibende Ich sich selbst gegenüber“ und dem Anderen wird durch die Offenheit der Tagebuchaufzeichnungen eine „kritische Kraft, die helfen könnte, das aufzuhellen, was dem Tagebuchschreiber an sich selbst problematisch erscheint“, zugeschrieben.¹⁵ „Der ‚fiktive Andere‘ ist also liebend und kritisch zugleich, und zwar eins im anderen.“¹⁶ Luther geht davon aus, dass auch der für die Öffentlichkeit schreibende Biograph im Schreiben einen fiktiven Anderen vor Augen hat. Im christlichen Glauben sieht Luther in diesem fiktiven Anderen Gott. So bekommen in religiösen Biographien Tagebücher auch den Charakter von Bekenntnissen. „Lob und Klage des konfessorischen Subjekts korrespondieren Gericht und Gnade auf Seiten

Gottes, so wie Schmerz und Sehnsucht des autobiographischen Ichs der Kritik und Liebe des ‚fiktiven Anderen‘ entsprechen.“¹⁷ Luther beendet seine Ausführungen mit der These, dass „die religiöse Dimension sich vor allem in der *formalen* Struktur autobiographischer Reflexion ausmachen lässt“¹⁸ und sich in der spezifischen Weise ausdrückt, wie das Subjekt sich zu sich und der Welt in ein Verhältnis setzt.

Erzähltes Leben als Gottes Ort

Theologisch kann die Biographie als Ort der Erfahrung Gottes gedacht werden. Heribert Wahl postuliert, dass Menschen als „living human documents [...] mit demselben Verstehensschlüssel zu erschließen sind wie die großen Dokumente der biblischen Glaubenserfahrung und Überlieferung.“¹⁹ Damit wird biographischen Erzählungen ein Stellenwert eingeräumt, der im hermeneutischen Zugang den biblischen Erzählungen nahe kommt. Denn auch die biblische Tradition ist ein erzähltes Leben, dass vor Gott gedeutet ist. So ist sie aus den Erzählungen der Menschen, die ihr Leben als ein Leben mit dem Einen Gott glaubend reflektiert haben, entstanden. Wolfgang Drechsel sieht dies als eine Grundstruktur der Seelsorge an. So ist die „lebensgeschichtliche Konkretion und die Bestimmtheit Gottes in Jesus Christus [...] somit nicht denkbar ohne den Bezug zu konkreter menschlicher Lebensgeschichte.“²⁰ Sowohl Religion als auch Lebensgeschichte gestaltet sich im konkreten Bezug zurzeit und vor dem „Angesicht“ des extra-nos Gottes. So wie die biblischen Geschichte in eine Beziehung gesetzt werden kann zu den konkreten Lebensgeschichten der Menschen, die sie erlebt haben, so können auch die christlichen Glaubenssätze in einer Relation zur erfahrenen und dann theologisch reflektierten Lebensgeschichte der Menschen dieser Zeit verstanden werden. Dies liegt darin begründet, dass „*Lebensgeschichte als [...] genuines Thema der christlichen Religion* angesehen werden muss.“²¹ Das entscheidend theologische Thema ist daran, das eigene Leben im

Angesicht Gottes zu erzählen und so die Erzählgemeinschaft zu erweitern. Im Kontext der „Kommunikativen Theologie“ wird in diesem Zusammenhang das Subjekt mit seinen Erfahrungen und Deutungen als Ort der impliziten Theologie verstanden.²² „Dies beinhaltet auch, dass die Lebensgeschichte Gottes nicht nur zu finden ist in den großartigen oder erschütternden Begegnungen mit dem Heiligen, in Gesprächen, die die Tiefen der Seele ausloten, die ganze Lebensgeschichte in den Raum der Gottesgewissheit als Lebensgewissheit stellen [...]“, sondern auch „dass die Lebensgeschichte Gottes ihre gegenwartsbezogene Vertextung in banalen, alltäglichen, kleinen und kleinsten Geschichten aus dem Leben finden kann.“²³

Erzählen in „unweihnachtlichen“ Zeiten – eine Anregung

„Das muss ich dir unbedingt erzählen“ und „Ich sitze im Zug“ sind die beiden Sätze, die ich als Zugfahrerin am häufigsten höre und inzwischen auch am häufigsten selbst ins Handy sage. Inmitten der vielen Worte, der bedrängenden Fragen und der eigenen Verpflichtungen ist vorweihnachtliche Besinnlichkeit zu suchen eine ebenso große Aufgabe wie sich der Menschwerdung zu besinnen. „Süßer die Glocken nie klingen“ ist heute keine Realität mehr, weniger als sie es, wenn sie es denn überhaupt einmal gewesen ist, je war. Meines Erachtens ist das auch nicht die Aufgabe der vorweihnachtlichen, geschweige denn der weihnachtlichen Zeit. Weder der Psalm 8 noch die mit ihm verbundene und sich bis heute erstreckende göttliche Freiheitsgeschichte mit den Menschen spricht von einer Welt in den rosigen Tönen. Sie sprechen von der Würde des Menschen und seiner Eingebundenheit in die jeweilige Zeit. Diese Kontingenz ist die Bedingung, unter der sich Heilsgeschichte ereignet. Gerade deswegen geschieht Heilsgeschichte auch in genau den Drängungen und Bedrängungen des Alltags. Auch wenn sie ohne jede Bedingung geschenkt ist, bedeutet das Leben in der Verheißung eben ein Leben mit der

Verheißung und dies schließt die Verantwortung ein. Wie kann das in der vorweihnachtlichen Zeit aussehen? Die theoretischen Bestimmungen zur Identitätsentwicklung und biographischen Reflexion als Erzählgemeinschaft können dabei den Weg weisen:

- Gespräche als Erzählen zu werten

Gespräche sind aus der postmodernen Gesellschaft auch unabhängig von den Handy-Welten nicht wegzudenken. Die gesprochenen und geschriebenen Gespräche als Erzählungen zu verstehen bedeutet, eigenes Tun neu zu bewerten.

- Gespräche als Erzählen zu inszenieren

Auch zu Gesprächen sei es am Telefon oder am Computer kann es Verabredungen geben. Diese nicht beiläufig zu tun, sondern als einen Wesensbestandteil der Identität zu sehen, wird durch eine bewusste Inszenierung gefördert.

- Gespräche als Erzählen zu würdigen

In kurzen und langen, gesprochenen oder geschriebenen Gesprächen drückt sich das Subjekt in der je aktuellen Verfassung aus. In ihnen wird persönliche Geschichte geschrieben und im religiösen Verständnis als Teil der umfassenden Heilsgeschichte geglaubt. Die Würdigung der religiösen Dimension der noch kürzesten oder anstrengendsten Gespräche vermag die Blickrichtung zu verändern.

- Für Gespräche als Erzählen Geschwätz zu beenden oder zu entfliehen

Gespräche sowie gesprächige Menschen können ein Leiden sein. In dem Anerkennen der hohen Bedeutung von Gesprächen dürfen Menschen und Gespräche unterbrochen, beendet oder verschoben werden! Das ist vielleicht sogar die adventliche Aufgabe schlechthin.

- Den Advent als Erzählzeit verstehen und in Kirchen gestalten

Gerade der Advent und mit ihm die Weihnachtszeit lädt zu einem Rückbesinnen auf das Erzählen ein. Gegen die Lautstärke der Werbung haben Kirchen die Möglichkeit, ihre Räume für einen stillen Raum zu öffnen und fürs Erzählen zu gestalten. Gerade für die Innenstadtkirchen wäre es ein Experiment wert, die Kirche für Menschen zu öffnen, die sich etwas erzählen wollen, ohne dass sie

direkt mit jemandem anderen sprechen müssen. Warum nicht Gesprächsecken für Paare, Freund(inn)en und Peers einrichten, in denen sie sich inmitten des Adventstrubels als Unterbrechung der Einkäufe gemütlich hinsetzen können und erzählen können?

Anmerkungen:

¹ Dies ist wunderbar beschrieben in dem Roman von Irvin D. Yalom: *Und Nietzsche weinte*. München 1994. Dort wird die Handlung auf eine Begegnung Dr. Breuers mit Friedrich Nietzsche ausgeweitet.

² So z.B. in die Gestalttherapie, in die Themenzentrierte Interaktion und die Gruppendynamik.

³ Gunda Werner: *Macht Glaube glücklich? Freiheit und Bezogenheit als Erfahrung persönlicher Heilzusage*. Regensburg 2005, 177.

⁴ Georg Essen: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Philosophiegeschichte*. Regensburg 2001, 187.

⁵ Ebd., 189.

⁶ Henning Luther: *Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie*, in: ders.: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992, 111–122, hier: 112.

⁷ Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte und Lebens-Geschichten. Zugänge zur Seelsorge aus biographischer Perspektive. Praktische Theologie und Kultur. Bd. 7. Gütersloh 2002, 136.*

⁸ Henning Luther: *Der fiktive Andere*. 112.

⁹ Ebd., 114 (kursiv im Original).

¹⁰ Ebd., (kursiv im Original).

¹¹ Ebd., 117 (kursiv im Original).

¹² Vgl. dazu auch Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte, 153ff*, der dem Beitrag des Anderen zur eigenen Biographie einen konstitutiven Platz in der Hermeneutik der Lebensgeschichte einräumt.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 118.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., (kursiv im Original).

¹⁷ Ebd., 120.

¹⁸ Ebd., 121 (kursiv im Original).

¹⁹ Heribert Wahl: *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension praktischer Theologie*, in: Isidor Baumgartner: *Handbuch der Pastoralpsychologie*. Regensburg 1990, 41–61, hier: 47.

²⁰ Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte*. 247.

²¹ Ebd., 248 (kursiv im Original).

²² Vgl. Matthias Scharer/ Bernd Jochen Hilberath: *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*. Mainz 2003. 2. überarb. Auflage.

²³ Wolfgang Drechsel: *Lebensgeschichte*. 366.

Der Papst ... Pilger, Puppe oder verkleideter Mensch?

Das Papstbild von Literaten

Der Papst spielt in der Literatur keine dominante, aber auch keine unerhebliche Rolle. Man denke etwa an die Gedichte von Walthar von der Vogelweide, der sich angesichts des Thronfolgestreits im Deutschen Reich 1198 recht kritisch mit dem Papsttum auseinandersetzt. Ganz anders dagegen 600 Jahre später Novalis, der gleichzeitig mit der Schrift eines Camaldulensermönches „Il trionfo della Santa Sede“ – des späteren Papstes Gregor XVI. – in seiner Abhandlung „Die Christenheit oder Europa“ (1799) das mittelalterliche Papsttum angesichts der Demütigung durch die Französische Revolution wieder herstellen wollte. Er malte es sich so aus: „Rom selbst war Jerusalem, die heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden geworden. Fürsten legten ihre Streitigkeiten dem Vater der Christenheit vor, willig ihm ihre Kronen und ihre Herrlichkeit zu Füßen, ja sie achteten es sich zum Ruhme, als Mitglieder dieser hohen Zunft den Abend ihres Lebens in göttlichen Betrachtungen zwischen einsamen Klostermauern zu beschließen.“ Das Papstbild der katholischen Romantiker schimmert hier durch; Rom wird zum neuen Jerusalem, der Papst zum weisen „Oberhaupt der Kirche“ gegen alle „frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinns.“ Zwischen „Antichrist“ und „weisem Oberhaupt“ wechseln die Papstbilder: Beispiele dafür sind Bertolt Brechts „Leben des Galilei“, Rolf Hochhuths „Stellvertreter“ oder die Schilderungen des Rück-

tritts von Papst Coelestin V. durch Reinhold Schneider und Ignazio Silone.

Johannes XXIII. und Paul VI.

In jüngster Zeit haben viele Literaten vor allem den Kontrast zwischen dem Pontifikat Johannes XXIII. und Paul VI. zur Sprache gebracht. So trägt M.L. Kaschnitz unter dem 18. Dezember in ihre Aufzeichnungen Folgendes ein: „Einmal fuhr der Papst durch die vornehm ungeschmückte Via Condotti, erste Ausfahrt nach längerer Krankheit, gab einen Segen der Statue Immaculata, gab ihn auch den Römern, die hinter Holzbarrieren auf dem Trottoir standen, ragte mit halbem Leib aus dem zurückgeschobenen Wagendach, wirkte wie eine große Puppe, die leise schwankend durch die Straßen gefahren wurde, und die in rotem Mantel und rotem Hut, den Fischerring über den Handschuh gestreift, sanfte und mechanische Bewegungen ausführte. Das die Menschenreihe entlanglaufende Klatschen tönte träge, nichts von Begeisterungsschreien, wie sie Johannes XXIII. noch entgegengeklungen waren. In dem hatte man freilich kein Götzenbild, sondern einen als Papst verkleideten Menschen verehrt.“ Kaschnitz stellt in ihren Aufzeichnungen zwei Papst-Bilder gegenüber: das von Papst Paul VI. und Johannes XXIII. Ersterer erscheint fast unwirklich, letzterer dagegen lässt den Menschen in der Papstgestalt aufblitzen.

Die Literaten interessiert nicht so sehr der Amtsträger, sondern der Mensch in diesem Amt: so kann auch Hannah Arendt in ihrer Rezension über die geistlichen Tagebücher von Johannes XXIII. schreiben: „Diese völlige Freiheit von Ängsten und Sorgen war seine Form der Demut; was ihn frei machte, war, dass er ohne gedanklichen oder gefühlsmäßigen Vorbehalt sagen konnte: ‚Dein Wille geschehe‘... Was anderes aber als Demut predigte er, wenn er seinen Freunden erzählte, wie die neuen, ehrfurchtsgebietenden Verantwortungen des Pontifikats ihn anfangs geängstigt und sogar nachts nicht

hatten schlafen lassen, bis er eines Morgens zu sich sagte: ‚Giovanni, nimm dich nicht so wichtig!‘ und von da an immer gut schlief.“

Am eindrucklichsten aber ist der von Hannah Arendt berichtete Ausruf eines römischen Zimmermädchens, das den Tod von Johannes XXIII. so kommentierte: „Gnädige Frau, dieser Papst war wirklich ein Christ. Wie ist das möglich und wie konnte ein wirklicher Christ auf dem Heiligen Stuhl zu sitzen kommen? Musste der denn nicht zuerst zum Bischof und zum Erzbischof und Kardinal ernannt werden, bevor er schließlich zum Papst gewählt wurde? Hatte denn keiner eine Ahnung, wer er war?“ Dieses einfache Zimmermädchen geht davon aus, dass der kirchliche Karriereweg mit der Verleugnung des Christseins beginnt!

Pius XII in den Augen von Thomas Mann

Eine ganz überraschende Erfahrung mit dem Papstbesuch berichtet Thomas Mann in seinen Tagebüchern (1953–1955) unter dem 1. Mai 1953: „Am Mittwoch, den 29. April Spezial-Audienz bei Pius XII., rührendstes und stärkstes Erlebnis, das seltsam tief in mir fortwirkt... Die weiße Gestalt des Papstes vor mich tretend. Bewegte Kniebewegung und Dank für die Gnade. Hielt lange meine Hand. Über den Anlass meines römischen Besuches und meinen Eindruck von der Stadt, wo man in Jahrhunderten wandelt. Über Deutschland, offenbar seine glücklichste Zeit, und die auf die Dauer zu erwartende Wiedervereinigung... Kniete nicht vor einem Menschen und Politiker, sondern vor einem weißen geistlichen milden Idol, das zwei abendländische Jahrtausende vergegenwärtigt.“

Über den Besuch von Thomas Mann hatte es vorher heftige interne Auseinandersetzungen gegeben: die für Empfänge beim Papst zuständige kuriale Stelle hatte den Besuch wegen des angeblichen Philokom-

munismus von Thomas Mann nicht genehmigt, worauf sich dieser an den Papst persönlich wandte, welcher den Besuch gestattete.

Hanns-Josef Ortheil über Benedikt XVI.

Eine ganz frische und aktuelle Schilderung des Papstes hat der Kölner Literat Hanns-Josef Ortheil nach dem Weltjugendtag geliefert. Er überschrieb seinen Artikel in der FAZ „Das Wunder von Köln“. Das Wunder von Köln war für ihn, dass eine von der Nachkriegsmoderne und von dem üblichen architektonischen Face-lifting der Ökonomie geprägte Stadt noch einmal ihren geistlichen Charakter zeigen konnte. Die Geste der Pilger und die Choreographie ihrer Bewegung vollzogen ein geistliches Schauspiel. Sie ignorierten die von Geschäftssinn und Kaufanreizen gekennzeichneten merkantilen Räume genauso wie die vorgegebenen Geschäftszeiten. Es gab vielmehr eine von der Stundenliturgie – Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet – geprägte Zeit.

Genau das habe der Papst mit seinem Besuch in Köln unterstrichen. Er reihte sich ein „in die spirituelle Verwandlung, die die heutige Stadt anders liest und zu Lesarten zurückfindet, die ihre historischen Tiefenschichten und Gründungsmythen berührt. Aus der Ferne kommend und doch mit Köln heimatlich verbunden, kam Benedikt XVI. inmitten der Pilgerscharen dabei die Funktion einer Leitgestalt zu: Sein Erscheinen verteilte die Scharen am Rhein, zog sie in die Länge, ließ sie auf Plätzen und Straßen zusammenrücken und führte sie am Ende hinaus in die Weite des Marienfeldes, wo sich ihr endgültiges Zusammenfinden zwischen den Lichtern der nächtlichen Vigil dann vollzog.“ Für Ortheil war es ein gelungenes Schauspiel des gemeinsamen Pilgerseins der Christen heute.

Der Papst zwischen Pilger, Puppe und Übermensch – die Literaten sagen eigentlich mehr über sich selber und ihre Einstellung

zum Papsttum als über den jeweiligen Papst. Auf alle Fälle wird bei ihnen Interesse für eine Gestalt spürbar, die jenseits von antirömischem Affekt und spiritueller Ideologisierung doch auch Sehnsüchte des Menschen anspricht. Nicht der Papst in Rom ist für sie das Ärgernis, sondern die vielen selbsternannten Päpste, die es allerorten gibt. Kritisch zu diesen Päpsten äußerte sich einmal der Schweizer Pfarrer und Literat Kurt Marti: „Die Zahl ignoranter Schnösel, die in Kulturredaktionen Einsitz nehmen und als Rezensenten-Päpstelein flott zu dekretieren beginnen, nimmt, so scheint mir, zu. Im Unterschied zum richtigen Papst haben sie von Tradition... oft wenig Kenntnis. Man könnte sie nennen: Ignorantius I., Ignorantius II. und sofort.“

Literaturdienst

Jutta Krauß/Ulrich Kneise: Elisabeth. Leben und Legende einer europäischen Heiligen. Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2007. ISBN 978-3-7954-1995-0. 200 S.; 12,90 Euro.

Monika Vogt/Christine Krienke: ...weil wir wie das Schilfrohr im Flusse sind. Begegnungen mit der heiligen Elisabeth in Hessen und Thüringen, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2007. ISBN 978-3-7954-1780-2. 196 S.; 9,90 Euro.

Eine Flut von Neuveröffentlichungen feiert den 800. Geburtstag der heiligen Elisabeth von Ungarn und Thüringen in diesem Jahr auch auf dem Buchmarkt. Sie versuchen, dem Geheimnis dieser ungewöhnlichen unfassbaren und beweglichen Frau auf die Spur zu kommen. War sie das wirklich, was die Legenden und die Kunst von ihr erzählen? Elisabeth fiel nicht als Heilige vom Himmel, sondern lebte und wirkte ortsgebunden. Sie hatte ihre Zeit gehabt. In dieser Zeit hörte sie wie Franziskus und Klara den Ruf Gottes in die fremde und beinahe vergessene, in die buchstäbliche Jesusnachfolge.

Der Verlag Schnell & Steiner hat zwei preiswerte Bücher herausgegeben, die sich der Heiligen auf ungewöhnliche Weise annähern. Sie laden ein zu einer Bilderreise. Wir gehen dem *Elisabethpfad* nach. Wie prägt die Landschaft einen Menschen, der sich in bestimmten geographischen und zeitlichen Grenzen bewegt hat? Wie lassen sich Künstler von diesem facettenreichen Leben inspirieren, das dem des hl. Franziskus von Assisi so wahlverwandt war? Mit Bildern können Zeit und Raum überbrückt werden.

„*Elisabeth von Thüringen. Leben und Legende einer europäischen Heiligen*“. so heißt eine Publikation, die über 120 Fotografien des Eisenacher Fotografen Ulrich Kneise zu Kunstwerken, Wirkungs- und Verehrungsstätten in ganz Europa zeigen. Jutta Kreiß, Leiterin der wissenschaftlichen Abteilung der Wartburg-Stiftung Eisenach, ergänzt die Spurensuche einer Wirkungsgeschichte mit knappen, treffenden Texten zur Lebensgeschichte und Nachwirkung dieser Frau. Die Bilder wecken schon aus sich heraus Assoziationen und laden ein zur Annäherung an eine faszinierende Heilige; wir gehen ihren Wegen nach, folgen ihr an die Wiege ihrer franziskanischen Vorbilder in Assisi, betrachten die Orte, die sie während ihres kurzen Lebens durch ihr widerständiges und radikal-christliches Leben geprägt hat.

Der zweite Bildband „*Weil wir wie das Schilfrohr im Flusse sind*“, von der (Kunst)Historikerin *Monika Vogt*

und der Fotografin *Christine Krienke* verdankt sich der Initiative des Hessischen und Thüringischen Denkmalamtes. Elisabeth ist buchstäblich ein *offenes Denkmal*, ein Person gewordener Erinnerungsort nicht nur der Deutschen. Sie ist zugleich geheimnisvoll und bedarf der Zugangshilfen. Sie ist mehr als Kultur-Denkmal, das man besucht und bewundert; sie ist eine von Heiligem Geist zu einem befremdlichen Leben inspirierte Heilige, die unserem Leben Glaubwürdigkeit und Konsequenz verleihen will. Heilige hinterlassen auch Stein gewordene Spuren am Wege, gebaute und gemalte Zeugnisse der Vergangenheit. Der zweite, hier angezeigte Bildband hat einen reichen Textteil mit klugen Beobachtungen zur Ikonographie der Heiligen, zu (teilweise entlegenen und überraschenden) Spuren ihres Lebens und ihrer Verehrung in Psalterien, Wandgemälden, Residenzen, Klöstern, Pfarrkirchen, Brunnen in Thüringen und Hessen. Er dokumentiert den Erhaltungszustand dieser Stätten und erzählt vom spätmittelalterlichen Hospitalwesen. Auch die Lebensgefährten der Heiligen (ihr Mann Ludwig, ihr Beichtvater und *Zuchtmeister* Konrad, ihre Tochter Sophie von Brabant) hinterlassen noch heute auffindbare Erinnerungsstätten. So werden Gebäude und Kunstwerke zu Zeichenträgern, Selbstbildern einer uns fern gerückten Zeit, zu Zeitzeugen eines sich in der Liebe zum Nächsten verschwenderisch aufzehrenden Frauenlebens. „*Nicht das Geschehen, das Gesehene prägt uns*“. Unter dieses Motto könnten wir beide schöne Veröffentlichungen stellen. Sie laden ein zu meditativem Verweilen und zur Entdeckungsreise. Es sind Bilder-Bücher, Mosaiksteine und Impressionen des facettenreichen Lebens einer unvorstellbar geistesgegenwärtigen Frau, die nicht mit Wort und Texten, sondern in Taten der Liebe Spuren hinterlassen hat in Deutschland und in ganz Europa. *Kurt Josef Wecker*

Günther Lange (Hg.) u.a.: Geistliche Augen-Blicke. 20 Bildimpulse für Lehrerkonferenz und Pfarrgemeinderat, für Morgen- und Abendlob, für den Pfarrbrief und zur persönlichen Betrachtung. Deutscher Katecheten-Verein e.V., München 2007. ISBN 978-3-88207-367-6. 48 S.; 8,80 Euro.

Wahrlich ein anspruchsvolles Unterfangen geistlicher Impulse für so vieles, wer soll das können? Herausgegeben von Günther Lange und dem DKV, dem deutschen Katechetenverein. Eigentlich können beide etwas, sodass die Neugier zunahm, die rund 50-seitige Broschüre in die Hand zu nehmen und anzublättern.

Und ich blieb sofort hängen.

Der erste „Augenblick“ mit einer lustigen Zeichnung von Dusko Tatic und dem dazugehörigen Text mit dem Titel „Liebe gegen die Schwerkraft“ faszinierte mich. Das Bild überraschend einfach und tiefgründig, der Text klar und einfühlsam. Es tat gut, das Bild zu betrachten und den Text zu verkosten.

Und so ist das ganze Heft aufgebaut: Schwarz-weiß Bilder von alten Grabinschriften über mittelalterliche Stiche und Buchmalerei, Holzschnitte aus dem 18. Jahrhundert, Karikaturen und Radierungen aus der Neuzeit auf der einen Seite und einem begleitenden Text auf der anderen Seite. Die meisten Texte sind von Günther Lange verfasst, einige von unterschiedlichen Co-Autoren. Die Texte erschließen die Bilder, regen zum Weiterdenken an, wecken neue Fragen. Sie sind so geschrieben, dass man weiter lesen oder weiter zuhören mag.

Und so ist das Ganze methodisch gedacht: Die Teilnehmer einer Runde oder Konferenz erhalten eine Kopie des Bildes. Sie sollten Zeit haben dies zu betrachten, um dann ins Gespräch zu kommen. Die daneben stehenden Texte können der Vorbereitung des Leiters dienen, sie können auch genauso zur Bildbetrachtung vorgetragen werden, sogar danach in Kopie mitgegeben werden. Vor Allem für PGR-Mitglieder ist die Möglichkeit, Bild und Text einzusetzen, eine wichtige Entlastung, wenn sie nach geistlichen Impulsen suchen.

Die 20 Bildimpulse und die Texte von Günther Lange, „in der Reihenfolge zufällig“ ausgewählt, beziehen sich auf das Kirchenjahr wie Ostern und Weihnachten, auf Grundthemen des Christseins, wie „Arbeiten und Beten“, wie „Neues Leben wahrnehmen“ und sie eröffnen Zugänge zu Jesus Christus. Eine differenzierte, brauchbare Auswahl. Für die farbgewohnten Augen heutiger Menschen muss man den schwarz-weiß Bildern etwas Zeit und Geduld entgegenbringen, um die Tiefe und Aussagekraft zu entdecken und schätzen zu lernen. Doch der Vorteil liegt in der problemlosen Vielfältigkeit der Vorlagen.

Alles in Allem kann ich die Broschüre nur empfehlen. Der Vorstand des PGR sollte sich ein Exemplar gönnen und alle die, die mit Gruppen und Gremien und Konferenzen arbeiten.

Ich selber habe sie schon mit Erfolg im PGR eingesetzt und habe bei der persönlichen Betrachtung Trost und Zuversicht aus den Bildern und Texten bezogen. *Fridolin Löffler*

Glenn W. Most: Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas. C.H. Beck Verlag, München 2007. 315 S.; 26,90 Euro.

Als Sinnbild des bis in letzte Abgründe hinein bohrenden Zweifels hat sich der „ungläubige Thomas“ in das kollektive Gedächtnis unserer Kultur eingebrannt. Doch die Nachfrage, worauf eigentlich dieses Bild zurückgeht, führt zu einer

überraschenden Entdeckung: Nicht selten nämlich erzielt ein Text seine größte Wirkung gerade durch das, was er uns *nicht* sagt. Die kurze Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas (Joh 20,24–29) dürfte geradezu als Musterbeispiel für diese Gesetzmäßigkeit gelten. Denn was tat Thomas wirklich nach Jesu Aufforderung, die Hand in seine verwundete Seite zu legen, und noch bevor er zu dem wichtig-knapen Glaubensbekenntnis findet: „Mein Herr und mein Gott“? Hat Thomas tatsächlich das Angebot seines Herrn angenommen und so mittels eindringlicher Prüfung seine Skepsis überwinden können? Der Text des Johannesevangeliums jedenfalls schweigt sich über diesen entscheidenden Moment konsequent aus.

Auf den ersten Blick scheint die Berührungsfrage ziemlich am Rande dessen zu liegen, was der Evangelist mit seiner Darstellung im Sinn hatte. Auf höchst eindrucksvolle Weise gelingt es aber dem Altphilologen Glenn W. Most im vorliegenden Buch, die johanneische Thomasperikope in jene Strategie einzuordnen, die er schon in den Osterberichten der Synoptiker am Werke sieht. Die Forderung nach einem handgreiflichen Beweis wäre demnach die äußerste Zuspitzung ihrer Versuche, auf immer drastischere Weise den Zweifel in den Dienst des Glaubens zu nehmen. Weil sich aber das, was die Evangelien zu verkündigen haben, der beschreibbaren Erfahrungswelt notorisch entzieht, werfen all ihre Versuche neue Fragen auf, geben sie dem Zweifel unfreiwillig weitere Nahrung.

Auch das Johannesevangelium bringt diesen Prozess nicht zum Stillstand. Im Gegenteil: Es dürfte durch die Sonderrolle, die es dem Thomas im Kreis der Apostel zuschreibt (vgl. Joh 11,16; 14,5), entscheidende Grundlagen für die steile Karriere gelegt haben, die Thomas dann vor allem in den neutestamentlichen Apokryphen gnostischer Prägung genommen hat. Als exklusiver Träger heilsnotwendiger Weisheit, die Christus allein ihm offenbarte, steigt er auf zum Missionar Indiens. Und in solchen Texten hat Thomas den Auferstandenen eben nicht berührt! Ob sie zumindest in diesem Punkt das Johannesevangelium besser verstanden haben als die kirchliche Auslegungstradition bis hin zur Gegenreformation?

Der Autor bietet immerhin eine stattliche Reihe von Argumenten dafür auf, warum sich das uns durch zahllose Beispiele der Kunst so vertraute Bild von dieser Szene einem grandiosen Missverständnis verdankt. Doch scheint mir hier Vorsicht geboten: Der Thomas des Johannesevangeliums ist durch eine Ambivalenz gekennzeichnet, die seine Wirkungsgeschichte immer wieder versucht hat, einseitig aufzulösen. Und durch die vielen Missverständnisse, denen Jesu Gesprächspartner in diesem Evangelium erliegen, gibt Johannes seinen Lesern zu verstehen, dass ein existentieller Standort-

wechsel vonnöten ist, um seine eigentliche Botschaft zu vernehmen. Eine Leerstelle im Text hat ja gerade nicht zum Ziel, definitiv und für jedermann verbindlich geschlossen zu werden. Johannes erweist sich einmal mehr als höchst anspruchsvoller Erzähler, der uns nicht auf direktem Weg zum Licht des Glaubens finden lässt.

Daher braucht es auch niemanden zu verwundern, wenn die Berührungsfrage die Gemüter der Theologen zu erhitzen vermag, sobald sie in die Kontroverse um die Leiblichkeit der Auferstehung hineingezogen wird. Mag es für den theologisch geschulten Blick auch ein wenig vordergründig wirken, wie Most seine Leser in diese Problematik einführt, so schärft er damit doch das Bewusstsein für die intellektuelle Zumutung, die der Glaube an die Auferstehung des Fleisches zu denken gibt.

Alle bis dahin untersuchten Stränge der Wirkungsgeschichte verdichten sich schließlich in Glenn W. Mosts faszinierender Interpretation von Caravaggios Meisterwerk „Der ungläubige Thomas“ aus dem Jahre 1601, das in Potsdam bestaunt werden kann. Im Rahmen dieser Besprechung muss ein kleiner Auszug daraus genügen: „Die Welt, in der die Jünger – und wir mit ihnen – leben, ist die Alltagswelt, wo der Zweifel und die kritische Nachprüfung ein Stück Normalität sind. In diese Welt ist für sie die Begegnung zwischen Jesus und Thomas eingebrochen – und für uns Caravaggios Gemälde dieser Begegnung ... es bezieht ohne Frage eine paradoxe Mittelstellung zwischen Gottseligkeit und Profanität ... Das Gemälde kann nach alledem als eine Dramatisierung des Konflikts zwischen Glaube und Skepsis gedeutet werden“ (247f).

Mit seiner „Geschichte des ungläubigen Thomas“ ist Glenn W. Most ein wirklich großer Wurf gelungen. Er zeichnet ein nicht nur für Christen bedeutsames kulturelles Phänomen von atemberaubender Wandlungsfähigkeit nach. Zugleich liefert er uns ein Lehrstück für die Macht der Tradition. Ernüchternd kann Mosts Bilanz allein für den ausfallen, der einen recht engen Begriff von (historischer) Wahrheit hat. In einem weit gespannten Bogen integriert der Autor souverän die zentralen Einsichten und Perspektiven von Philosophie, Theologie, Philologie, Literatur- und Kunstgeschichte zu einer spannenden Synthese. In einer Reihe von „Bibliographischen Essays“ (273–299) nimmt Most Stellung zu den wichtigsten Positionen in der Sekundärliteratur und gibt weiterführende Hinweise zur vertieften Beschäftigung. Zugleich wird der Haupttext so von einem kompakten Anmerkungsapparat leserfreundlich entlastet. – Diesem meisterhaften Buch sind möglichst zahlreiche aufmerksame Leser zu wünschen. Sie werden nebenbei auch eine Menge über sich selbst erfahren können.

Axel Hammes

Unter uns

Auf ein Wort

1. November 1938

Hauptkenntnisse und Anregungen der Exerziten für mein konkretes Leben: Gott mehr ernst nehmen. Er muß in meinem Leben eine größere Rolle spielen als bisher.

Ich muß persönlich mit meinem Gott leben. Ich zu Du. *Familiaritas*. Und Freude an ihm haben, ihm mit dem Herzen begegnen.

Trinitarisch leben und beten. Vom Vater her im Sohn durch den Geist zum Vater heim.

Persönlich neben Christus stehen. Herz Jesu, Tor der Trinität. Der Herz-Jesu-Weg des Opfers, der Treue, des Eifers, der Liebe führt mich zum Vater.

Nur der Liebende ist der wirkliche Mensch. Alles andere ist Schein und Betrug.

Alfred Delph SJ

Tagebuch der großen Exerziten

In: Vom Herrgott zu seinem Wort gestellt
München 2007, 43

Kindliches Verständnis

Meine beiden Enkelkinder Nina und Tim waren übers Wochenende bei uns zu Besuch.

Sonntagmorgens beim Frühstück mahnte ich die beiden zu Eile: „Macht voran, wir möchten doch noch zur Sonntagsmesse.“ Darauf meinte die sechsjährige Nina: „Oh, Oma, dann muss ich mich ja noch einsingen.“ Und sie sang voller Inbrunst und Andacht das „Halleluja“ – melodisch einwandfrei, doch textlich hörte es sich so an: „Hallo Julia, hallo Julia“.

Ingeborg Lenz, Bad Münstereifel

In Gottes Namen

Eine junge Frau klagt in der Beichte über ihre Eheschwierigkeiten. „Und wenn es gar nicht mehr anders geht“, sagt sie, „dann lasse ich mich scheiden.“ „Was?“ meint der Pfarrer da empört: „Scheiden wollen Sie sich lassen, weil Ihr Mann Sie verprügelt? Prügeln Sie ihn in Gottes Namen wieder, aber kommen Sie mir nicht mit so sündhaften Gedanken!“

Johannes Kraemer, Bergheim

Geschiedener Kaplan

Bei der Zusammenstellung des letzten Pfarrbriefes war ein Artikel dem Kaplan gewidmet, der versetzt worden war. Dort hieß es zunächst: „Dieser Beitrag ist unserem scheidenden Kaplan gewidmet“. Da aber das Weggehen des Kaplans bei Erscheinen des Pfarrbriefes schon zurücklag, monierte ein Redaktionsmitglied: Man könne nicht mehr schreiben „unserem scheidenden Kaplan“ weil er dann ja schon „geschieden“ sei. Dies übernahm ich gedankenlos und schrieb bei dem Artikel (nicht ganz im Vollbesitz meiner grammatikalischen und sonstigen Sinne): „Dieser Artikel ist unserem geschiedenen Kaplan gewidmet!“ Gott sei Dank ist dieses einem Korrektur Lesenden aufgefallen und so konnte ich die Situation richtig stellen. Um es nicht zu komplizieren, blieb ich bei dem „scheidenden“. Damit war geklärt, dass es bei Kaplänen keine Scheidung gibt. Überkritische könnten jetzt allerdings fragen, ob die Bezeichnung „scheidender“ Kaplan nicht zu der Annahme führe, dieser würde Scheidungen durchführen? Dann würde ich wiederum eine Richtigstellung schreiben.

Wilfried Koch, Diakon

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