

Michael N. Ebertz

„Auge in Auge. Das Christentum als Liebesgeschichte“

Ungekürzte Fassung des Festvortrags am 24.10.2022 in der 40. Pädagogischen Woche des Erzbistums Köln:
Im Angesicht des Anderen. Christsein ins Gespräch bringen in einer säkularen Welt

I.

Leben wir tatsächlich in einer säkularen ‚Welt‘, wie es auf dem Banner zur Pädagogischen Woche geschrieben steht? Im Blick auf Europa und so auch auf Deutschland können wir jedenfalls sagen, dass schon seit Jahrzehnten weite Bereiche des alltäglichen Lebens ohne Religion in einer irgendwie erkennbaren kommunikativen Form auskommen. Es mag ja sein, dass die Käuferin einer Mettwurst das Warten vor der Kult-Wurstbude ‚Meister Bock‘ im Kölner Hauptbahnhof, in dieser „Kathedrale des industriellen Zeitalters“ (Müller 2010, 287) neben dem Dom, als Gelegenheit für ein stilles Gebet für ihr krankes Kind nutzt. Dies interessiert Soziologinnen und Soziologen – und als ein solcher spreche ich hier – freilich nicht. Wir interessieren uns für die Sozialität des Religiösen (Tyrell 2008, 251). „Nur als Kommunikation“, um Niklas Luhmann (1998, 137) zu zitieren, „hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur Religion zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation“.

Religionsfreie Zonen

In diesem Sinn religionsfreie Zonen sind beispielsweise die Strukturen des Wirtschafts-, des Straßenverkehrs- und auch des Wissenschafts- und des Bildungssystems geworden. Auch ohne Religion herrscht *in* diesen strukturell pluralisierten Lebensbereichen kein Chaos,¹ vielmehr sind diese Lebensbereiche auf ihre je eigene Weise geregelt, um auf die Lösung bestimmter sachlicher Aufgaben institutionell spezialisiert zu bleiben: Die Politik auf die Herstellung bindender Entscheidungen und Sicherung von Loyalitäten, die Deutsche Bahn etwa auf den Transport von Gütern und Menschen möglichst schnell, sicher und pünktlich. Für diese Funktion braucht sie keine Religion – ein angehängter Kapellenwagen würde dabei vielleicht sogar stören. Autobahnkirchen² – eine deutsche Spezialität – stören nicht, aber sie sind auch nicht ‚systemrelevant‘, keine Voraussetzung dafür, dass der Schnellverkehr funktioniert. In solchen und anderen religionsfreien Zonen bestimmen eigene – autonome – Regelwerke, wo es lang geht, sie bestimmen das Handeln, die Kommunikationen und das Bewusstsein der Beteiligten. Um in diesen Lebensbereichen tätig zu sein, ist Religion irrelevant, ja sogar unwillkommen und belästigend. Der Schaffner bei der deutschen Bahn

würde seinen Job verlieren, wenn er, zugleich ‚rheinischer Katholik‘, wie er sich einmal auf seiner Todesanzeige titulierte haben will, in seinen zahlreichen Kundenkontakten für den Wiedereintritt in die Kirche werben würde, weil man doch – trotz allem – unter dem Krummstab gut leben könne. Ein ‚Halleluja‘ vor der Ansage des nächsten Zug-Haltepunktes ausgerufen oder ein ‚Jesus liebt Dich‘ im Abspann geflüstert, könnte die Kollegin unseres Schaffners als eine zum Freikirchlichen tendierende Fundamentalistin ausweisen, vielleicht sogar als Integralistin, die alle Lebensbereiche unter ein biblisches Vorzeichen stellen will. Ein hörbares Tischgebet vor dem Dinner im Speisewagen würde dann unsere Schaffnerin wohl gutheißen, andere Gäste freilich irritieren und glauben lassen, versehentlich doch in eine Art Kapellenwagen geraten zu sein.

II.

Ja, es sind viele säkulare – religionsfreie – Zonen entstanden. Allerdings gibt es Religion in unserer Gesellschaft immer noch und dies auch immer mehr im Plural – sichtbar und hörbar auch und gerade hier in Köln. Und wir „werden“, so heißt es in einem Gutachten des Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2016, 17), „in Zukunft unser Zusammenleben in Deutschland gestalten angesichts der religiösen Pluralisierung, die mit Einwanderung verbunden ist, wenn wir zugleich in einer Gesellschaft leben, in der der Anteil nicht gläubiger Menschen wächst“. Doch ähnlich wie die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche ist Religion – institutionell spezialisiert, in diversen Sozialformen – Kirchen, Freikirchen, Sekten, Orden, Synagogen, Moscheegemeinden und Tempeln – organisiert und in ihrer gesamtgesellschaftlichen Reichweite und Wirkung erheblich reduziert.

Abnehmende Religionszugehörigkeit

Wie in allen europäischen Ländern geben zudem auch hierzulande immer mehr Menschen in den letzten Jahren und Jahrzehnten zu verstehen, dass sie keiner Konfession oder Religion in irgendeiner organisierten Form zugehören. Aktuell stellen sie in Gesamtdeutschland 42 Prozent der Bevölkerung, gefolgt von den 26 Prozent Zugehörigen zur römisch-katholischen und den 24 Prozent Zugehörigen zu den evangelischen Kirchen. Auch hier in Köln gibt es inzwischen nur noch gut 40 Prozent Katholische (rd. 30%) und Evangelische (rd. 12%)

zusammen. Der Christ:innen-Anteil wird hierzulande gerade noch durch die Orthodoxen auf dem 52-Prozent-Niveau gehalten. Unverkennbar ist in den letzten Jahrzehnten

- a) ein Rückgang des Bevölkerungsanteils von Mitgliedern der beiden Konfessionskirchen von 72,3 Prozent in 1990 auf 49,7 Prozent in 2021;
- b) ein damit verbundener Anstieg der Zahlen *ehemaliger* Kirchenmitglieder: seit 2000 sind dies hierzulande auf katholischer Seite rd. 3,5 Mio (3.509.568), im Erzbistum Köln rd. 337.000 (336.912);
- c) aber auch ein Anstieg der Zahlen von Menschen, die darüber Auskunft geben, dass sie bereits ohne Religionszugehörigkeit aufgewachsen sind. Dies sind in Ostdeutschland erheblich mehr als in Westdeutschland.

Religion hat kaum mehr Einfluss auf die gesellschaftlichen Ordnungen – nicht einmal mehr auf das Verständnis von Schwangerschaft und Geburt, Sterben und Tod, auf das Ehe- und Familienverständnis und die Geschlechterordnung, zumal auch der Dissens darüber *zwischen den und innerhalb* der konfessionellen Gemeinschaften – selbst im klerikalen Topsegment unserer Kirche – immer deutlicher wahrnehmbar wird. Die katholische Soziallehre, die hier in Köln ein Kraftzentrum hatte (vgl. Müller 2010, 288ff), ist verblasst. Kirchliche Kitas, erst recht konfessionelle Schulen und konfessioneller Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sind – abgesehen von den zaghaften Versuchen der Schulpastoral – die letzten Reste eines langen Prozesses der Säkularisierung auch des organisierten Erziehungs- und Bildungssystems (Erlinghagen 1972).

III.

Auf dem Rückzug ist Religion auch in den heutigen Familien. Dass sie angeblich Hauskirchen, Kirche im Kleinen, seien, ist, gelinde gesagt, ein Euphemismus. Wer heute ohne religiöse Zugehörigkeit ist, hat ein spezielles demographisches Profil – „jung, gut gebildet und im urbanen Raum wohnhaft“ (Tanner 2022, 66). Die meisten von ihnen, so jüngst eine Studie aus der Schweiz, sind katholisch sozialisiert worden, und unter den Religionslosen weisen überraschenderweise überproportional viele einen Migrationshintergrund (der ersten Generation) auf (Tanner 2022, 65, 74, 79).

Religionslose Familien

Religionslose haben auch charakteristische Sozialisationsprofile. Im Blick auf die christliche Religiosität – Kirchengang, Gebet, Gottesglaube – lässt sich zunächst einmal ganz allgemein eine sogen. ‚Kohorten-Säkularisierung‘ erkennen, dass also „jede neue Generation etwas weniger religiös ist als die vorhergehende“ (Stolz/Senn 2022, 8). Jüngere Generationen werden weniger stark religiös sozialisiert als ältere Generationen (vgl. Tanner 2022, 73). Dieser intergenerationelle Prozess abnehmender christlicher Religiosität scheint heutzutage und hierzulande einen Kipppunkt erreicht zu haben. Einige meiner Kollegen und Kolleginnen konstatieren wortwörtlich einen „Zerfall von religiösen Institutionen“ (Tanner 2022, 66). Ich selbst habe jüngst nicht das Ende ‚der‘ Kirche, aber die Erosion einer ganz bestimmten Sozialgestalt von Kirche konstatiert, nämlich der ‚Nachwuchskirche‘ (Ebertz 2021), die ihre Mitglieder quantitativ wie qualitativ in Abstimmung mit den Familien gewinnt.

Ende der Nachwuchskirche

Meine These vom Ende der Nachwuchskirche stützt sich zum einen auf die Beobachtung der Kohorten-Säkularisierung und dabei zum anderen auf die Erkenntnisse über die familialen Sozialisationsprozesse. Fragt man nämlich nach den Gründen der Kohorten-Säkularisierung, wird erkennbar, dass sich Religionslosigkeit „primär in der Familie und über die Eltern-Kind-Beziehung entschieden“ hat (Tanner 2022, 78). Viele von denjenigen, die ohne religiöse Zugehörigkeit sind, sagen, als Kind nie einen Gottesdienst besucht zu haben (rd. 40%) und/oder in keiner Glaubensrichtung erzogen worden zu sein (28%) (Tanner 2022, 73; Wäckerlig/Baumann-Neuhaus/Bünker 2022, 124). Noch wahrscheinlicher ist es, religiös nicht zugehörig zu sein oder zu werden, „wenn ein Elternteil religiös nicht zugehörig ist [...] Demnach kommt es [...] durch fehlende Zugehörigkeit im Elternhaus zu einer markanten Abschwächung der religiösen Sozialisation. Und dies wiederum führt mit großer Wahrscheinlichkeit dazu, dass sich im weiteren Verlauf einer Biografie früher oder später Religionslosigkeit einstellt. Und hat sich Religionslosigkeit erst einmal eingestellt, so wird auch die Sozialisation der nächsten Generation mit großer Wahrscheinlichkeit erneut unter diesen Vorzeichen erfolgen“ (Tanner 2022, 78). Auch die katechetischen, kinder- und jugendpastoralen sowie religionspädagogischen Investitionen von kirchlicher Seite sind in der strukturell säkularisierten Gesellschaft nur von phasenweiser Bedeutung und haben nur eine temporäre Wirkung. Sie werden weniger nachgefragt, und die mit dieser aufwändigen Arbeit

erzeugte Kirchenbindung ist nur noch von begrenzter Dauer. Jedenfalls zeigt eine neuere Studie des Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen: Die auf die Familienphase mit Kindern und Jugendlichen zentrierten Angebote der Kirche – ich zitiere – „fördern keine nachhaltige, die gesamte Biografie prägende persönliche Identifikation mit kirchlich gefasster Religiosität und führen zu keiner dauerhaften Stabilität der Kirchenbindung“ (Wäckerlig/Baumann-Neuhaus/Bünker 2022, 106, 132). Zwar werden noch die meisten Kinder getauft, aber sie werden nicht mehr im kirchlichen Sinn christlich erzogen. Zugespitzt gesagt: Die ‚Lieferkette‘ von der Familie zur Kirche ist zwar, quantitativ gesehen, noch nicht völlig zerbrochen, aber in qualitativer Hinsicht. Auch mit Blick auf die Zahl der katholischen Trauungen, die ja traditionell den katholisch-kirchlichen Sozialisationsweg abrunden und mit Blick auf die Erwartung von Kindern die Sozialisation der nächsten Generation eröffnen sollen, zeigt sich die Erosion des kirchlichen Sozialisationskonzepts. So heißt es seitens der DBK (2022, 79): „Nach wie vor entscheiden sich viele Paare, ihrer Liebe durch die Ehe einen öffentlichen und verbindlichen Charakter zu geben. Für Christinnen und Christen ist es wichtig zu wissen, dass sie auf ihrem gemeinsamen Lebensweg von Gott begleitet werden. Die katholische Ehe zählt zu den sieben Sakramenten. Dennoch [wieso eigentlich „dennoch“?, MNE] geht die Zahl der katholischen Trauungen seit 1990 stark zurück: Sie sinkt von über 110.000 Ende der 1980er-Jahre auf 20.140 im Jahr 2021. Nach einem relativ konstanten Abwärtstrend in den vergangenen Jahren verstärkt sich durch Corona bedingt in 2020 diese Entwicklung drastisch und erholt sich in 2021 moderat.“

Entkirchlichung der Ehe

Da sich das Schicksal des bisherigen kirchlichen Christentums mit dem familialen Privatleben von Katholikinnen und Katholiken, ja mit ihren Liebesgeschichten verbunden hat, ihr ‚falling in love‘ aber nicht mehr pastoral einhegbar, kontrollierbar und steuerbar ist (etwa durch kirchliche Jugendarbeit, die ehemals ja auch ein informeller ‚Heiratsmarkt‘ war), steht inzwischen die Reproduktion der Kirche auf dem Spiel. Eine repräsentative Studie der EKD (2018, 40) kommt zu dem Ergebnis, von den heute 19-27-Jährigen als der ersten „wirklich postchristlichen Generation“ sprechen zu sollen. In diesen für die Kirchen ja wichtigen, weil reproduktionsfähigen Generationen, deren Eheverständnis inzwischen ohne ein gemeinsames religiöses Band auskommt (s. Ebertz 2017) und sich sogen. ‚freie Trauungen‘ ausbreiten, wird das Wort ‚religiös‘ „als veraltet“ angesehen: oft negativ konnotiert „im

Zusammenhang mit institutionalisierter, strenger, konservativer Tradition“ und dogmatischem Wissen (Becci/Dandarova-Robert 2022, 61). Wenn überhaupt, ziehen sie dem Wort ‚religiös‘ den Ausdruck ‚spirituell‘ vor, was in seiner Semantik nicht nur die Autonomie des Individuellen gegen die Heteronomie des Institutionellen akzentuiert, sondern auch der Erfahrungsgewissheit der dogmatisierten Wissensgewissheit den Vorzug gibt. Wenn, kurz gesagt, ‚Erfahrung‘ ‚Wissen‘ schlägt,³ lässt sich vielleicht fragen, ob es klug ist, an der Präferenz für Erfahrung irgendwie anzuknüpfen, wenn es darum geht, das Christsein wieder ins Gespräch zu bringen. Man sollte dabei allerdings nicht den Kopf verlieren.

IV.

So frage ich tastend, suchend, vielleicht gewagt: Könnte man mit diesen jungen, zur Aufkündigung der religiös-institutionellen Zugehörigkeit, wenn nicht zur ‚Säkularität‘ neigenden Generationen das Christentum nicht als eine ‚Liebesgeschichte‘ entfalten, ist es doch, wie Christinnen und Christen sagen, die Liebe Gottes, die ihn zum Sklaven, d.h. zum Allerletzten der damaligen Gesellschaft werden und sich bis hin zum Füßewaschen herunterbeugen ließ?⁴ Und könnte man im Gespräch mit den jungen Generationen nicht sogar den von ihnen verabscheuten institutionellen Komplex des Religiösen bis zu einem gewissen Grad plausibel machen? Ich versuche es *nicht* mit religiösen, auch nicht mit theologischen, sondern mit soziologischen, d.h. mit säkularen Mitteln, um die jungen Menschen dort ‚abzuholen‘, wo sie nach allem, was wir wissen, mehrheitlich stehen: Am Sprungbrett in die ‚Säkularität‘.

6

Liebes- und Verlustgeschichte

Tatsächlich ist ja die Liebesgeschichte des Christentums eine Verlustgeschichte. Diese Verlusterfahrung macht sich insbesondere daran fest, dass das Christentum seinen Ursprung *nicht* in einer geschriebenen Lehre (keine Buchreligion), sondern in einem Beziehungsgeschehen hat, dessen Fokus eine historische Person bildet. Und es ist ja auch eine interessante, empirisch überprüfbare Tatsache, dass dieser personale Bezugspunkt trotz aller Konflikte und Spaltungen alle Christen und Christinnen bis heute eint (vgl. Savramis 1979, 13). „Wie sah Jesus aus?“, fragt deshalb die Romanautorin Sibylle Knaus zu Recht, muss aber in ihrem neuen Buch „Der Glaube, die Kirche und ich“ (2022, 66) konstatieren: In den Evangelien „kein Wort davon. War er schön? Warum nicht davon künden? Anziehend muss er gewesen

sein. In ungewöhnlichem Maße anziehend“, Frauen seien „verrückt nach ihm“ gewesen, „Männer auch, vielleicht sogar noch mehr“ (Knaus 2022, 60). Nach dem – wirkungsgeschichtlich besonders erfolgreichen – sogen. „Lentulusbrief“ (der auf das 6.Jh. datiert, aber wohl erst aus dem 13./14. Jh. stammt) trug Jesus langes, gewelltes Haar, seine Augen waren dunkelblau, Stirn und Gesicht glatt und wohlgeformt (vgl. Hoeps 2010, 456; Stock 1996, 224ff).

Als Soziologe kann ich mich an solchen ja durchaus aufregenden Spekulationen über den Ursprung des Christentums nicht beteiligen. Was sich jenseits solcher Sinnüberschüsse aber sicher sagen lässt: Dieser Ursprung war ein Interaktionsgeschehen, also ein Geschehen zwischen untereinander Anwesenden, das außergewöhnliche, außeralltägliche – wir sagen – charismatische Erfahrungen auslöste. Wer als ‚Fresser und Weinsäufer‘ dazu aufrief, die Toten ihre Toten begraben zu lassen, also die elementaren Pietätsregeln zu verletzen, um ihm hinterherzulaufen, wer forderte, seine Feinde zu lieben, aber Vater und Mutter zu hassen, um mit ihm eine neue Art von Familie, eine neue Liebesgemeinschaft zu gründen, wer mit Zöllnern und Sündern verkehrte, sich von einer umstrittenen Frau Kopf und Füße mit Narde, dem im Altertum meistgeschätzten und kostbarsten Öl, massieren ließ, wer den Sabbat auf den Kopf stellte, die Huren vorausziehen lässt ins Himmelreich und dort dem Eheleben eine Absage erteilte, mischte auf, brachte nicht nur die religiösen Verhältnisse zum Tanzen und ging dabei auf volles Risiko. Dieses charismatische Ursprungsgeschehen mit seinen ökonomischen, politischen, religiösen und kulturellen Kontexten (vgl. Ebertz 1987; 1993; 1999; 2010) gehört *nicht* mehr zu unserem heutigen Erfahrungsraum.

Eine Augenbeziehung

Zur Liebesgeschichte des Christentums gehört ein weiterer Verlust, nämlich auch ein erheblicher Verlust an sinnlicher Wahrnehmung, die den Ursprung charakterisierte. Ich meine die unmittelbaren Sinneseindrücke, die in jenem ursprünglichen Interaktionsgeschehen gegeben sein *müssen* und dabei den Jesusjüngern und -jüngerinnen wie bei den Mit-, Neben und Gegenmenschen der Jesusbewegung Gefühlswerte wie Erkenntniswerte auslöste. Das mag zunächst vielleicht kitschig klingen, ist aber von soziologischer Höchstrelevanz; denn das – zumeist – unentwirrbare Zusammenwirken von Gefühls- und Kenntniswerten aus der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung ist Grundlage vieler unserer Beziehungen und

sicherlich auch der Ursprungsbeziehung der Jesusbewegung. Sie war auch eine Augenbeziehung.⁵

Biblisch gehört das Auge „zum kostbarsten, was der Mensch besitzt“ (Léon-Dufour 1977, 103). Propheten – so Sacharja – werden als Begabte überliefert, welche die unsichtbare Wirklichkeit, die sich ihnen offenbart, „mit den Augen“ schauen (Barasch 1998, 8; vgl. 119ff). Und auf dieses ausgezeichnete Sinnesorgan möchte ich meine verbleibenden Ausführungen konzentrieren, ohne damit die Bedeutung des Ohrs zu leugnen, obwohl es nicht nur das „unbeweglichste aller Organe des Kopfes“, sondern auch „das schlechthin egoistische Organ ist“, weil es „nur nimmt, aber nicht gibt“ (Simmel 1908, 653). Die Jünger werden in den Evangelien als ausgezeichnete Seher gerühmt, haben sich doch „viele Propheten und Gerechte [...] danach geseht zu *sehen*, was ihr *seht*, und haben es nicht *gesehen*“ (Mt 13,17; Hervorhebung MNE). *So ist die Christentumsgeschichte auch eine Geschichte der verlorenen Augenbeziehung bzw. der Versuche zur Wiedergewinnung und des Ausgleichs des Verlusts der Augenbeziehung.* Die der visuellen Erfahrung sich entziehende Jesusbeziehung soll sich biblisch bereits auf dem ‚Tabor‘ bei Petrus, Jakobus und Johannes angekündigt haben: „Und er wurde vor ihren *Augen* verwandelt; sein *Gesicht* leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht“ (Mt 17,2; Hervorhebung MNE). Ich erlaube mir ein längeres Zitat eines Klassikers der Soziologie, aus der „Soziologie der Sinne“ von Georg Simmel (1908, 647f), vorzutragen, um das Gemeinte aus dem Visionskontext und Kitschverdacht herauszulösen:

„Unter den einzelnen Sinnesorganen ist das Auge auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt: auf die Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sich-Anblicken liegt. Vielleicht ist dies die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung, die überhaupt besteht. Wo sich sonst soziologische Fäden spinnen, pflegen sie einen objektiven Inhalt zu besitzen eine objektive Form zu erzeugen. Selbst das gesprochene und gehörte Wort hat doch eine Sachbedeutung, die allenfalls noch auf andere Weise überlieferbar wäre. Die höchst lebendige Wechselwirkung aber, in die der Blick von Auge in Auge die Menschen verwebt, kristallisiert zu keinerlei objektivem Gebilde, die Einheit, die er zwischen ihnen stiftet, bleibt unmittelbar in das Geschehen [...] aufgelöst. Und so stark und fein ist diese Verbindung, dass sie nur durch die kürzeste, die gerade Linie zwischen den Augen getragen wird, und dass sie geringste Abweichung von dieser, das leiseste Zurseitesehen, das Einzigartige dieser Verbindung völlig zerstört. Es bleibt hier zwar keine objektive Spur zurück, wie doch sonst, mittelbar oder unmittelbar, von allen Beziehungsarten zwischen Menschen, selbst von den gewechselten Worten; die Wechselwirkung stirbt in dem Augenblick, in dem die Unmittelbarkeit der Funktion nachlässt; aber der ganze Verkehr der Menschen, ihr Sichverstehen und Sichzurückweisen, ihre Intimität und ihre

Kühle, wäre in unausrechenbarer Weise geändert, wenn der Blick von Auge in Auge nicht bestünde – der, im Unterschiede gegen das einfache Sehen oder Beobachten des Andern eine völlig neue und unvergleichliche Beziehung zwischen ihnen bedeutet.“

Obwohl das, was wir an einem Menschen „sehen, das Dauernde an ihm“ ist, ist doch in seinem Gesicht „wie in einem Querschnitt durch geologische Schichten [...] die Geschichte seines Lebens [...] gezeichnet“ (Simmel 1908, 652): Es konnte beim wechselseitigen Sinneseindruck des Auges *nach* den Anfängen der Liebesgeschichte des Christentums nicht bleiben. Der Tod dessen, der seine Anhänger:innen zunächst buchstäblich erlöste, indem er stellvertretend für sie ans römische Kreuz geschlagen wurde, setzte dem gegenseitigen Sich-Anblicken, dem ‚Auge-in-Auge‘ in Kopräsenz, wie dem *damit* gegebenen Einzigartigen dieser Verbindung ein Ende. Sie wurde nicht unterbrochen, sondern abgebrochen. Die individuelle wie kollektive Erinnerung daran hat eine andere soziale Qualität und drohte von Generation zu Generation zu verblassen, wenn nicht entsprechende Vorkehrungsmaßnahmen ergriffen werden. Aber auch die spezifische „Einheit“, die *allein* der „Blick von Auge in Auge“ stiftet, wurde zerstört. Zerstört ist, wie Simmel (1908, 648) sagt, die „vollkommenste Gegenseitigkeit“ des Gebens und Nehmen. Denn „man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben“. Es ist wohl diese destruktive Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger, ihr Verlust der vollkommensten Gegenseitigkeit und der darin verankerten Gewissheit – ein Verlust, den wir alle erleben, wenn einmal der Blick eines signifikanten Anderen für immer erlischt und damit eine „unvergleichliche Beziehung“ zerstört wird. Dieser Erfahrungsverlust des Blicks des geliebten und liebenden Anderen kann niemals ersetzt werden. Niemals. Und dieser Erfahrungsverlust ist erst recht dann dramatisch, wenn Christinnen und Christen daran glauben, dass in diesem Jesus „Gott [...] sich sichtbar gemacht [hat]“, wie Benedikt XVI. (2005, 10) in ‚Deus caritas est‘ mit Verweis auf Jh 14,9 betont: „In Jesus können wir den Vater *anschauen*“.⁶ Doch dieser unmittelbare Erfahrungsverlust kann ausgeglichen werden durch Medien, welche die Fähigkeit haben, die erinnerte Person zu vergegenwärtigen, wenn diese selbst nicht mehr anwesend sein kann – freilich nur mit Leistungsverlusten. Und die Erinnerung daran muss gegen das Vergessen ebenso wachgehalten wie das Bedürfnis gezügelt werden, „ihn unmittelbar vor sich zu sehen“ (Barasch 1998, 15). Die Christentumsgeschichte ist insofern auch eine Balance zwischen Vergessen und Überspanntheit, zwischen Sinnesverlusten und Sinnüberschüssen, etwa in Form von visionären Privatoffenbarungen.

Sinnes-Wandel

Folgt man auf der Spur der Soziologie der Sinne weiter, wird man sagen können, dass schon in der Generation der zurückgebliebenen Anhänger:innen ein Beziehungswechsel (von der primär charismatischen zu einer sekundär charismatischen Beziehung) sowie ein Wechsel der Sinne - wenn Sie so wollen: ein ‚Sinnes-Wandel‘ – erfolgen *musste*. „Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör?“, fragt Paulus (1 Kor 12,17) in seiner biometaphorischen Gemeindeftheologie. Der Wechsel vom Augen-Blick zum Hören und Sprechen, vom Fühlen zur Erkenntnis *musste* einsetzen und konnte nicht revidiert werden. Auch die Generation der sogen. Augen-Zeugen segnete das Zeitliche, und das Ohr ging zusammen mit dem Mund in Führung, folglich dann auch eine unerbittliche Versachlichung (Oralität, Literalität, Kanon- bzw. Kodexbildung, freilich auch die musikalische – und damit auch emotionalisierende – Vertonung der ‚Botschaft‘). Das Sehen gerät nun in Spannung zum Hören, auch zum ‚Gehorsam‘ (s. etwa Röm 10, 16ff). Aus dem verkündigenden Jesus wurde ein Verkündigter, sagen die Neutestamentler. Die frühen Christinnen und Christen habe eine Menge an Spuren dieses *erzwungenen* Wechsels hinterlassen, wenn wir etwa an die Emmausjünger denken, die zwischen Sehen und Hören, aber auch Fühlen und Erkennen schwanken: Erst in dem – geographisch – umstrittenen Ort Emmaus angekommen, sollen sie den geheimnisvollen Fremden, der ihnen dann am Abendtisch Brot brach, als ihren verstorbenen charismatischen Meister identifiziert haben (Lk 24, 31f) : „Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken“. Und da das wechselseitige Auge-in-Auge auch da nicht mehr möglich war, sagten die Zurückgebliebenen *hörbar* zueinander, zwischen Gefühl und Erkenntnis schwankend: „Brannte nicht unser Herz in uns, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schriften eröffnete?“. Auch Paulus (1 Kor 13, 12f) weiß ein ‚Hohes Lied‘ von diesem schmerzlichen Verlust der Auge-in-Auge-Interaktion zu singen: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ Und weiter: „Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin“. Das Auge-in-Auge des Anfangs wird in ein Auge-in-Auge des Endes gebracht. Und in der Mitte? Für diese Zwischenzeit bleibt das Christentum zum einen eine ‚Rätselreligion‘, denn sie gibt nicht auf alle Fragen eine Antwort (vgl. Bachl 1997; dazu Ebertz 2023).⁷ Und zum anderen sind die Christinnen und Christen aufgefordert, ihren Augen-Blick

zu wenden; denn es „bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe“ (1 Kor 13,13), d.h. die caritas.

Verschiebung der Augen-Blicke

Die Liebe, die ‚caritas‘, wird nicht zuletzt deshalb für die Christen und Christinnen zu einer Tugend der – ja bis heute andauernden – Zwischenzeit, weil sie dazu dienen kann, im Angesicht der Anderen – im jeweils ‚Nächsten‘ jenseits der Familie – einen Ausgleich zu finden für das ursprünglich erfahrene Auge-in-Auge der Jüngerinnen und Jünger einerseits und das noch ausstehende Auge-in-Auge, das Paulus in Aussicht stellt, andererseits. Die Hungrigen sind anzublicken, die Durstigen sind zu sehen, die Kranken zu fokussieren, die der Liebe bedürfen und gleichsam zum Jesus-Ersatz, zu seinen Stellvertreter:innen, werden. Diese Verschiebung des Augen-Blicks auf die Nächsten musste gelernt werden und wurde mit positiven Anreizen versehen, wie man der Weltgerichtsszene in Mt 25, 37ff entnehmen kann: „Herr, wann haben wir dich hungrig *gesehen* und dir zu essen gegeben [...], und wann haben wir dich fremd und obdachlos *gesehen*? [...] Ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“. Hier liegt die Quelle auch der christlichen „Mystik der offenen Augen“ (Metz 2011).

Kampf um den Verlustausgleich

Weite Strecken der Christentumsgeschichte bezeugen den Kampf um den Ausgleich für den Verlust des ursprünglichen Augen-Blicks-Geschehens und die Sicherung des kollektiven Erinnerungsvermögens, des kollektiven Gedächtnisses. Auf diese Weise entstanden ganz unterschiedliche Medien und darum sich ankristallisierende christliche Gemeinschaften, den Augen-Blicks-Verlust des Ursprungs zu kompensieren. Insofern lässt sich die Christentumsgeschichte auch als eine Mediengeschichte verstehen. In soziologischer Terminologie mag man sagen, es sind funktional äquivalente Medien, die jeweils ihre Stärken und Schwächen, Chancen und Risiken haben, das ursprüngliche Augen-Blicks-Geschehen auszugleichen und die Ursprungsnähe zu steigern. Eine Analyse der einzelnen Medien würde weit über den beschränkten Rahmen dieses Vortrags hinausgehen, so dass ich sie nur antippen kann. Antippen kann ich auch nur: Diese *funktional* äquivalenten Medien gelten allerdings hinsichtlich ihres Status nicht als äquivalent, sondern eröffnen ein christliches Feld

der Auseinandersetzung um die Legitimität der medialen Möglichkeiten, dem Ursprung nahezu kommen und das Zwischen in legitimer Weise zu gestalten.

Augennahe Medien

Neben dem bereits genannten **Medium der ‚caritas‘**, das in der Verschiebung des Augenblicks auf die Nächsten das Christentum nachdrücklich als Liebesreligion exponiert, worin es auch heute noch allerhöchste Akzeptanz genießt, stoßen wir auf das **Medium der ‚imitatio‘**. Die ‚imitatio‘ bewegt sich ebenfalls noch nahe am Augen-Sinn, sucht sie sich doch am ‚Vorbild‘ zu orientieren, und zwar am leidenden. Schon in 1 Petr 2,21 heißt es: „Dazu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben, damit ihr seinen Spuren folgt“. Der Überstieg von den direkten in die indirekte Nachfolge Jesu, der Wandel von der Nachfolge zu Nachahmung, vom Augen-Blick des Urbilds in die Anschauung des Vorbilds, lässt sich auch in der Vita Antonii 2⁸ oder in der Epistula 3 des Pachomius, der die Anachoreten koinobitisch in einem Kloster zusammenfasste, erkennen: „Wie kann man also Jesus nachfolgen im Kreuztragen, jetzt, da man nicht mehr wirklich hinter Jesus hergehen und das Kreuz tragen kann? [...] Neben Armut, Keuschheit und Gehorsam [...] können noch eine ganze Reihe anderer mortifikatorischer Tugenden treten: Fasten, Nachtwachen, Übungen der Demut und Selbstverleugnung, Schweigen. Aus all dem wächst die Grundgestalt des Mönchs“ und der Mönche: „Sie haben das Kreuz als Zeichen der Schmach wachgehalten“, schreibt Ernst Dassmann (1991, 47f), und damit „ihr kostbarstes Vermächtnis dem Körper“ anvertraut, „der wie ein Gedächtnis behandelt wird“ und dazu beiträgt, dass Menschen einer Gruppe „umso stärker anhängen, je strenger und schmerzhafter die Initiationsriten waren, die ihnen [...] auferlegt wurden“ (Bourdieu 1990, 89f). Auch im weiteren Verlauf der Christentumsgeschichte war das Medium der ‚imitatio‘ immer wieder wirksam⁹, hat viele ‚Helden und Heilige‘ der Vergangenheit und Basisgemeinden wie Friedenskirchen von heute inspiriert (vgl. Neuner 2000, 26f) und auch in der Malerei seinen Ausdruck gefunden (vgl. Barasch 1998, 20ff, 31ff). Eine Nebenform der imitatio sollte dann **das Medium der compassio** werden: Als „Verähnlichung des Betrachters“ bewegt sie „sich in inneren Imaginationen, für die äußere, materielle Bilder den Anlass geben“ (Hoeps 2010, 461ff) können.¹⁰

So sollte etwa in den Portrait-Bildnissen Christi nicht nur die Distanz zwischen dem Menschlichen und Göttlichen medial überwunden oder doch erheblich verringert werden, sondern auch die Distanz hin zum christlichen Ursprung und seinem personalen Augen-Blick. Als Medien, als Mittel, sollen sie *Unmittelbarkeit* simulieren und stimulieren, bleiben aber nur Stellvertreter der ursprünglichen Unmittelbarkeit. Dieses **Medium des Ikonischen** wurde im frühen Christentum zunächst blockiert¹¹ und sollte im Verlauf der Christentumsgeschichte Anlass zahlreicher Bildkonflikte werden – am bekanntesten ist wohl der byzantinische Bilderstreit, der mit einem Sieg der Ikonophilen endete und einer „Frömmigkeit des Blicks“¹² zur Legitimität und Entfaltung verhalf. Der fortwirkende „Wunsch nach der sichtbaren Realpräsenz des Unsichtbaren“ und das „Begehren nach dem Bildnis Christi“ (Stock 1996, 108), wie er sich schon in den Veronika-Legenden zeigt,¹³ setzte sich durch. An die Stelle des unerreichbaren sinnlichen Augen-Blicks tritt der Blick *auf* das materielle Bild und *aus* dem Bild – genauer gesagt: *auf* die Bilder und *aus* den Bildern. Sie alle erheben den Anspruch auf Authentizität,¹⁴ ob wir an die sogenannten Mandylien mit dem Antlitz Jesu Christi¹⁵ denken, die „partielle Identität“ mit ihm postulieren (Hoeps 2010, 454), oder an das Porträt im Schweiß Tuch der Veronika aus dem 13. Jh. (vgl. Hoeps 2010, 451ff)¹⁶, das – wie das Turiner Grabtuch aus dem 14. Jh. (vgl. Stock 1996, 113ff) – „Ähnlichkeit beansprucht“ (Hoeps 2010, 455). Einige gemalte Christusporträts – so etwa das Jan van Eycks von 1438, das prägend für die Vorstellung der meisten Menschen vom realen Jesus Christus geworden ist – zeigen ein menschliches Gesicht, dessen Augen-Blick auf die Betrachter:innen gerichtet ist. Sie versuchen damit, Ähnlichkeit mit dem Urbild zu suggerieren, das es ja gar nicht gibt und sich – auch in den Beschreibungen des eingangs genannten Lentulus-Briefs – als Fiktion erweist (vgl. Hoeps 2010, 457ff). Um solche Bilder herum entsteht eine regelrechte Theologie des Antlitzes, ja eine Blicktheologie, wie sie – auch angeregt durch die zeitgenössische Porträtmalerei – wohl am eindrucksvollsten in einem der Lehrstücke von Nikolaus von Kues – entfaltet wird. Mit seinem Werk über die Gottes-Schau (*De visione Dei*) von 1453 lädt er die Mönche vom Tegernsee ein, ein mitgeschicktes Christusbild mit einer illusionistischen Blickbeweglichkeit, das einen sogenannten „Alles-Sehenden“ darstellt, an unterschiedlichen Stellen aufzustellen, damit sie erfahren, „dass es alle und jeden einzelnen zugleich ansieht“, ganz egal, wohin sie sich allein oder gemeinsam bewegen (von Kues 1989, 97). Auch wenn der einzelne Mönch „seinen Blick fest auf das Bild heftet und von Osten nach Westen geht, wird er erfahren (*comperiet*), dass der Blick des Bildes ununterbrochen mit ihm geht (*continue secum pergere*)

und, kehrt er von Westen nach Osten zurück, ihn auch dann nicht verlässt“ (von Kues 1989, 97). Er fordert jeden seiner Adressaten auf, zum „Bild Gottes“ heranzutreten und sich in die „Betrachtung“ (von Kues 1989, 103) hineinziehen zu lassen. Dabei wird diese Szene aus der Sicht des Kusaners zu einer imaginierten Auge-in-Auge-Beziehung. Der Betrachter fühle sich nämlich „aufgerufen“ und werde „sprechen: Herr, ich schaue nun in Deinem Bild Deine Vorsehung in sinnlicher Erfahrung. Denn wenn Du mich, der ich der niedrigste von allen bin, nicht verlässt, dann wirst Du niemals irgendeinen verlassen. In gleicher Weise bist Du mit allen und jedem Einzelnen, so wie das Sein mit ihnen ist, ohne dass sie nicht zu sein vermögen“ (von Kues 1989, 103). Das Gemälde wird zu einem Medium, mit dessen Hilfe der Verlust der ursprünglichen Liebesbeziehung überwunden werden kann: „Ja, Dein Sehen, Herr, ist Lieben, und wie dein Blick mich so aufmerksam betrachtet, dass er sich nie von mir abwendet, so auch Deine Liebe. Und weil Deine Liebe immer mit mir und sie nichts anderes ist als Du selbst, der mich liebt, darum bist Du immer mit mir, Herr, Du verlässt mich nicht“ (von Kues 1989, 105).¹⁷ Rational gleichsam ernüchternd, klärt der Kusaner freilich darüber auf, dass der Mensch „nicht anders als nur menschlich urteilen“ (von Kues 1989, 115) könne: „Wenn er Dir ein Antlitz zuspricht, so sucht er es nicht außerhalb der menschlichen Eigengestalt, da sein Urteil innerhalb der menschlichen Natur verschränkt ist“ (von Kues 1989, 115). Anders gesagt: „Wer ausgeht, Dein Antlitz zu schauen, ist solange noch weit von ihm entfernt, solange er irgendeinen Begriff hat. Denn jede Begriffsvorstellung eines Gesichtes ist geringer als Dein Gesicht und alle Schönheit, die vorgestellt werden kann, geringer als die Schönheit Deines Angesichtes“ (von Kues 1989, 115). Auch wenn das Bild Christi, das zunehmend verehrt wird, „untrennbar verbunden ist mit einem Gesicht, das man zu sehen begehrt“ (Stock 1996, 105): Es ist und bleibt auch untrennbar zeitlich, sachlich und sozial gebunden an seine anthropologische Bedingtheit, die es nicht transzendieren könne. So stellt der Kusaner, wie er schreibt, „Mut-Maßungen an über Deinen wunderbaren und überwältigenden Blick, hochgepriesener Jesus. Als Du [...] in dieser sinnlich-sichtbaren Welt wandeltest, gebrauchtest Du körperliche Augen, die den unseren gleich sind. Mit ihnen sahst Du nicht anders als wir Menschen, eines nach den anderen“ (von Kues 1989, 195). Christinnen und Christen müssen sich somit *vor* der angesagten Auge-in-Auge-Beziehung bei Wiederkunft ihres Meisters mit rätselhaften Projektionen zufriedenstellen, weil sie wissen, wie der Kusaner weiter schreibt: dass „ein Abbild nicht vollendet, sondern dazu aufruft, nach der Wahrheit des Bildes zu fragen;

genauso wie ein Abbild des Kreuzes nicht Andacht vermittelt, sondern die Erinnerung wachruft, auf dass die Andacht einströme“ (von Kues 1989, 211).

Freilich führen die Auswirkungen jenes innerchristlichen iconic turn seit dem 8. Jh. zu dialektischen Folgeproblemen – etwa im Kontext der Reformation (vgl. Blickle u.a. 2002, Koerner 2017; Stock 1996, 137ff) und des Konzils von Trient (vgl. Zitzlsperger 2016, bes. 338), was hier nicht weiters Gegenstand sein kann. Darüber hinaus ist auch das **Medium des kollektiven Schweigens** zu nennen, wenn sich die in einem Gottesdienst Versammelten „zwar sehen, aber nicht sprechen können“ (Simmel 1908, 655). Der unkommentierte, also den Mund und das Ohr passiv gehaltene Ritus – das **Medium des Ritualen** – versucht ebenso, dem Zuschauen Raum zu geben und das Auge ins Recht zu setzen. Dem dient auch das **Medium des Vestimentären**, wie es sich in der liturgischen Kleidung auf römisch-katholischer wie auf orthodoxer Seite zeigt.

Alternative Medien

Dagegen sucht die protestantische Tradition mit dem nüchternen Gewand des Pfarrers – und freilich auch mit der Predigt und dem Gemeindegesang – das **mediale Zusammenspiel von Mund und Ohr** ins Recht zu setzen und darüber die Dominanz des Mediums des Auges zurückzudrängen (vgl. Tyrell 2008, 299ff). Das Christentum nutzt noch andere Sinne und dementsprechend andere Medien, die sich weiter weg vom Auge entfernen, den Augen-Blicks-Verlust ausgleichen sollen und dabei das Hören und Sprechen, ja sogar das **Riechen und das Essen** zur Entfaltung bringen. So geschieht die Verteilung der Kommunion in der orthodoxen Kirche aus einem *gemeinsamen* Kelch mit einem – wohlgernekt *demselben* – ‚Heiligen Löffel‘. Brot und Wein werden vom Priester in einem Kelch gemischt „zu einer Art Brei, der mit einem für alle benutzten Löffel den Gläubigen direkt in den Mund gegeben wird“ (Heller 2020, 111), was in Corona-Zeiten zu heftigen Konflikten innerhalb der Orthodoxie geführt hat (s. Ebertz 2023a). „Blut Christi, berausche mich“, soll Ignatius von Loyola gebetet haben. Ja, Christinnen und Christen suchen nicht nur eine „Vereinigung des Schauens“, wie Romano Guardini (1966, 43f) sagt, sondern darüber hinaus auch eine „Vereinigung des lebendigen Seins“: „Nicht nur erkennen möchten wir Ihn“, schreibt Guardini weiter, „nicht nur lieben, sondern Ihn greifen, halten, haben – ja, sagen wir es getrost, essen, trinken, in uns hinein, bis wir von Ihm gesättigt wären, gestillt Seiner voll“. Ist Gott in der Hostie als „medialer Superkörper“ zu fabrizieren, der, wie der Historiker Valentin Groebner (2019, 26) mit Blick auf die Einführung

von Fronleichnam im späten Mittelalter (1271) einmal meinte, im Unterschied zu den – in Köln freilich beinahe unbegrenzten (vgl. Müller 2010, 283f) – Reliquien „von geschultem Personal, dem Klerus, jederzeit nach Bedarf in unbegrenzter Stückzahl hergestellt werden konnte“?

Angesichts der prallen Sinnlichkeit, die Guardini im Blick auf das Christentum entfaltet, wirkt das **Medium des Enthusiasmus**, das in den Freikirchen und charismatischen Gruppierungen entfacht wird, schon wieder ziemlich eindimensional. Dieses Medium der kollektiven Erregung zielt auf eine Jesusunmittelbarkeit, die in den christlichen Großkirchen auch durch entsprechende Ämter institutionell mediatisiert und durch eine reflexive Theologie, wie wir sie ‚voraufklärerisch‘ etwa bei Nikolaus von Kues kennengelernt haben, zivilisiert erscheint. Die kirchlichen Ämter biegen die potentiell vitalisierend-enthusiastischen Sinnüberschüsse, die manche Menschen glauben machen, trotz allen Verlusts der unmittelbaren Auge-in-Auge-Beziehung mit Jesus direkt in einer „leidenschaftlichen Liebesbeziehung“ leben zu können (Harter 2016), in ein Erinnerungsgeschehen um. Sie exponieren dabei das Christentums als eine Erinnerungsreligion und bringen damit nüchtern zu Bewusstsein, dass, neutestamentlich gesehen, zwar „das Angesicht Gottes durch Jesus gegenwärtig“ wurde, aber in der Immanenz des irdischen Lebens „verhöhnt, verhüllt, entstellt“ bleibt (Léon-Dufour 1977, 194). Christinnen und Christen trauern um den Verlust der ursprünglichen Auge-in-Auge-Beziehung, ja, sie pflegen die Erfahrung der Trauer und insofern auch eine Trauerreligion. Und wer einmal die Erfahrung des Verlusts eines geliebten Menschen gemacht hat und die Erinnerung an ihn mit Hilfe zahlreicher Medien pflegt, kann dies verstehen und beginnen, das Christsein zu verstehen.

Erlösungserfahrungen vertagen

Mit Hilfe kirchlicher Ämter, die sich freilich auch anders strukturieren, kontrollieren und legitimieren ließen, kultivieren zumindest katholische Christinnen und Christen ihre Trauer, disziplinieren die Sinne und Sinnüberschüsse, die sich im religiösen Feld ausbreiten können, konsumieren Sakramente, aber inszenieren keine Trancezustände. Statt hilfreich erscheinender Magie vertagen sie ihre Erlösungserfahrungen und warten glaubend und hoffend darauf, ihren Gott, dessen Gesicht in Jesus sichtbar wurde, einmal direkt, Auge in Auge, von Angesicht zu Angesicht, wiederzusehen (1 Kor 13, 12; Offb 22,3f; vgl. Mt 5,8; Hebr. 9,24; 12,14; 1 Joh 3,2). In der adventlichen Zwischenzeit suchen sie ihn im Angesicht derer zu

enträtseln, die Hilfe nötig haben. „Not, *sehen* und handeln“ heißt ein Slogan der verbandlichen Caritas. So können Christen und Christinnen im Angesicht der Anderen ihr Christsein ins Wort und in die Tat bringen – Auge in Auge überall dort, wie die sich ausbreitenden Strukturen und Figuren der Säkularität Freiraum lassen, diesseitsbejahend auch heute, wo der Ruf des Muezzin selbst in der Sancta Colonia hörbarer und die Pluralität der Religionen wie die Präsenz der Religionslosen sichtbarer werden.

Angesichts der Multimedialität des Christlichen in der Christentumsgeschichte und ihrer immer größer werdenden Entfernung vom Auge-im-Auge der jesuanischen take-off-Beziehungen stellt sich freilich auch die noch völlig unbeantwortete Frage, welche Aus- und Rückwirkungen es auf die religiöse und speziell christliche Kommunikation heute hat, wenn als Kommunikation zu den Büchern, Bildern und Riten usw. die elektronischen bzw. digitalen Medien immer mächtiger hinzutreten. Wie dem auch sei, mir scheint: Ohne augen- bzw. interaktionsnahe face-to-face-Beziehungen kann es das Christsein auch in einer voll durchmedialisierten Gesellschaft nicht geben, wenn es an seinem Auge-in-Auge-Ursprung orientiert bleiben und seinem Auftrag, die Augen immer wieder neu auf die Nächsten zu richten, treu bleiben will.

17

Literatur:

Gottfried Bachl (1997), *Wir leben mit einem Gott der Zumutungen*. Sexauer Gemeindepreis für Theologie, H. 13, Sexau.

Moshe Barasch (1998), *Das Gottesbild*. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren, München.

Eva Baumann-Neuhaus (2011), *Glauben lernen – Möglichkeiten und Grenzen des pädagogischen Problems*, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 10, 278-301.

Irene Becci und Zhargalma Dandarova-Robert (2022), *Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen ‚religiös‘ und ‚spirituell‘ in Umfragen*, in: Jörg Stolz u.a. (Hg.), *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, Wiesbaden, 33-64.

Benedikt XVI. (2005), *Deus caritas est*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.pdf [download 05.11.2022]

Peter Blickle u.a. (Hg.) (2002), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München.

Pierre Bourdieu (1990), *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien.

Ulrich Bubenheimer (1999), Rezeption und Produktion nonkonformer Literatur in einem protestantischen Dissidentenkreis des 17. Jahrhunderts, in: Dieter Fauth/Daniela Müller (Hg.), Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung, Würzburg, 107-125.

Ernst Dassmann (1991), Christusbefolgung durch Weltflucht. Frühchristliche Weisheit aus der ägyptischen Wüste, in: Jürgen Thomassen (Hg.), Christliche Spiritualität für unsere Zeit. Gestalten, Meditationsweisen, Lebensformen, Würzburg, 43-69.

DBK (Hg.) (2022), Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2021/22, Bonn.

Michael N. Ebertz (1987), Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 45), Tübingen.

Michael N. Ebertz (1993), Macht aus Ohnmacht. Die stigmatischen Züge der charismatischen Bewegung um Jesus von Nazareth, in: Winfried Gebhardt/Arnold Zingerle/Michael N. Ebertz (Hg.), Charisma. Theorie – Politik – Kultur – Religion (= Materiale Soziologie, 3), Berlin, 71-90.

Michael N. Ebertz (1999), Die Institutionalisierung von Charisma und Stigma: Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik im frühen Christentum, in: Michael Krüggeler/Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen, 133-150.

Michael N. Ebertz (2010), Stigma und Charisma in der Jesusbewegung, in: Wolfgang Lipp, Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten (= Religion und Gesellschaft, 26), Würzburg.

Michael N. Ebertz (2012), Spurwechsel: Gott auf der Autobahn, in: Ders./Günter Lehner (Hg.), Kirche am Weg – Kirche in Bewegung (= KirchenZukunft konkret, 8), Berlin/Münster, 87-99.

Michael N. Ebertz (2017), Europa: Eine immer komplexere und ausdifferenziertere Gesellschaft: Junge Menschen zwischen Immanenz und Transzendenz. In: Studia Pastoralne 13, 27-45.

Michael N. Ebertz (2020), „Mir nach, spricht Christus, unser Held“ – Stigma und Charisma des schlesischen Engels, in: Achim Aurnhammer/Johann Anselm Steiger (Hg.), Christus als Held und seine heroische Nachfolge. Zur imitatio Christi in der Frühen Neuzeit. Berlin/Boston, 395-419.

Michael N. Ebertz (2021), Entmachtung. 4 Thesen zu Gegenwart und Zukunft der Kirche, Ostfildern.

Michael N. Ebertz (2023), Kirche als Kreuz-Wort-Rätselgemeinschaft. Zum Kerngeschäft gegenwartsbezogener Glaubenskommunikation, in: IRP-Reihe Lernimpulse (im Druck).

Michael N. Ebertz (2023a), Die rituelle Herausforderung – Corona und der Kampf um den Heiligen Löffel (im Druck).

Karl Erlinghagen (1972), Die Säkularisierung der deutschen Schule, Berlin/Darmstadt/Dortmund.

Valentin Groebner (2019), Wer redet von der Reinheit? Eine kleine Begriffsgeschichte, Wien.

Romano Guardini (1966), Von heiligen Zeichen, Mainz.

Rainer Harter (2016), Brannte nicht unser Herz? Wie die Schönheit Gottes unsere Leidenschaft weckt, Witten.

Damar Heller (2020), Ökumenischer Jahresbericht 2020: Aus der Orthodoxie, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 71, H. 6, 109-113.

Reinhard Hoeps, Christusbilder, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hg.) (2010), Erinnerungsorte des Christentums, München, 449-464.

Sibylle Knaus (2022), Der Glaube, die Kirche und ich, Stuttgart.

Joseph Leo Koerner (2017), Die Reformation des Bildes, München.

Nikolaus von Kues (1989), De visione Die – Die Gottes, in: Ders., Philosophisch-Theologische Schriften. Sonderausgabe, Band III, lateinisch – deutsch, Wien, 93-219.

Xavier Léon-Dufour (1977), Wörterbuch zum Neuen Testament, München.

Niklas Luhmann (1998), Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell/Volkhard Krech/Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg, 135-145.

Johann Baptist Metz (2011), Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht, Freiburg.

Heribert Müller, Köln, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hg.) (2010), Erinnerungsorte des Christentums, München, 280-300.

Armin Nassehi (2021), Unbehagen: Theorie der überforderten Gesellschaft, München.

Peter Neuner (2000), Die ekklesiologischen Modelle der verschiedenen Konfessionen, in: Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (Hg.), München, 22-37.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (Hg.) (2016), Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer, in: https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2016/04/SVR_JG_2016-mit-Integrationsbarometer_WEB.pdf.

Demosthenes Savramis (1979), Kriterien des Christlichen. Analysen eines Soziologen, Graz/Wien/Köln.

SI – Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (2018), „Was mein Leben bestimmt? Ich!“ Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute, Hannover.

Georg Simmel (1908), Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig.

Alex Stock (1996), Poetische Dogmatik. Christologie. 2. Schrift und Gesicht, Paderborn/München/Wien/Zürich.

Jörg Stolz/Jeremy Senn (2022), Generationen abnehmenden Glaubens. Säkularisierung in der Schweiz 1930 – 2020, in: Jörg Stolz u.a. (Hg.), Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden, 7-30.

Pascal Tanner (2022), Religionslose Personen in der Schweiz. Soziologisches Porträt einer wachsenden Bevölkerungsgruppe, in: Jörg Stolz u.a. (Hg.), Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden, 65-82.

Hans Georg Thümmel (2005), Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. ökumenische Konzil in Nicäa 787, Paderborn.

Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

Hartmann Tyrell (2008), Religiöse Kommunikation: Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Ders., Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie, Wiesbaden, 251-314.

Oliver Wäckerlig/Eva Baumann-Neuhaus/Arnd Bünker (2022), Entkirchlichung als Prozess. Beobachtungen zur Distanzierung gegenüber Kirche und kirchlicher Religiosität in: Jörg Stolz u.a. (Hg.), Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel, Wiesbaden, 105-142.

Philipp Zitzlsperger (2016), Trient und die Kraft der Bilder. Überlegungen zur *virtus* der Gnadenbilder, in: Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563-2013), Münster, 335-372.

¹ *Zwischen* ihnen schon, wenn man etwa an die Bewältigung von Krisen, etwa die Corona-Pandemie, denkt; vgl. Nassehi (2021).

² S. dazu Ebertz (2012).

³ Dies ist sogar das Prinzip der sogen. „Alpha-Kurse“, die der „Konjunktur der Sinnsuche und der Erfahrungsspiritualität“ entgegenkommen und unter anderem das „Gewissheitsproblem der Religion“ in der Gegenwartsgesellschaft zu lösen versuchen (Baumann-Neuhaus 2011, 295).

⁴ Ernst Troeltsch (1912, 14) hat einmal die Idee der Kirche als „Liebesorganisation einer aus Gott quellenden und zu ihm zurückkehrenden Liebe“ bezeichnet.

⁵ Vgl. etwa die Interaktion von Jesus und Zacharäus in Lk 19,1-6 (Hervorhebung MNE): In der Stadt Jericho „wohnte ein Mann namens Zachäus; er war der oberste Zollpächter und war sehr reich. Er wollte gern *sehen*, wer dieser Jesus sei, doch die Menschenmenge versperrte ihm die *Sicht*; denn er war klein. Darum lief er voraus und stieg auf einen Maulbeerfeigenbaum, um Jesus zu *sehen*, der dort vorbeikommen musste. Als Jesus an die Stelle kam, *schaute er hinauf* und sagte zu ihm: Zachäus, komm schnell herunter! Denn ich muss heute in deinem Haus zu Gast sein“.

⁶ Benedikt XVI. (2005, 20) schreibt in *Deus caritas est* weiter: „Das Programm des Christen — das Programm des barmherzigen Samariters, das Programm Jesu — ist das ‚sehende Herz‘. Dieses Herz sieht, wo Liebe not tut und handelt danach.“

⁷ Auf diese Paulusstelle (und auf Mt 5,8) beziehen sich auch das Antwortschreiben des Eusebius an die Kaiserschwester („Wenn wir nun Gott, den Herrn, unseren Heiland, bekennen, rüsten wir uns, ihn als Gott zu sehen, indem wir mit allem Eifer unsere Herzen reinigen, damit wir gereinigt ihn sehen mögen [...] Wenn ihr aber aus freien Stücken in hohem Maße vor der künftigen Schau von Angesicht zu Angesicht und dem Erblicken unseres Heilandes euch selbst zu Bildern macht ...“) und das erste Gebet, das Papst Innozenz III. dem Veronika-Bild auf den Weg gegeben hat („Gott, du wollest uns, die mit dem Lichte Deines Angesichts gezeichnet sind, ein Andenken hinterlassen: dein Bild, um das Veronika bat, eingepägt ihrem Schweißstuch. Wir bitten dich durch das heilige Kreuz und deine glorreiche Passion: Lass uns freudig und gewiss im Himmel schauen, was wir auf Erden hier verehren im Spiegel, rätselhaft: das ersehnte wahre Angesicht.“). Alle Zitate in Stock (1996, 97, 140ff).

⁸ Das ist die Lebensbeschreibung des ägyptischen Mönchsvaters aus der Feder von Athanasius, dem Bischof von Alexandrien, ca. 360 verfasst.

⁹ Auch in der geistlichen Dichtung und in den dissidenten Kreisen der Mystiker des 17. Jahrhunderts. S. Bubenheimer (1999), auch Ebertz (2020).

¹⁰ Reinhard Hoeps (2010, 461f) schreibt weiter über das Ergriffenwerden durch den Anblick des Bildes: „Diese gesteigerte Inanspruchnahme durch die visionäre Bilderfahrung kann dahin führen, dass die innere Imagination über sich hinaus drängt und den Körper des Betrachtenden in Beschlag nimmt, der auf diese Weise selbst zum materiellen Bild wird. Die Ursprünge dieser Bildwerdung sind mit der Gestalt des heiligen Franz von Assisi verbunden.“

¹¹ Insbesondere aus drei Gründen: wegen des biblischen Bildverbots, der Distanz zu Bildsitten anderer, konkurrierender Religionen und aus eigensinnigen, d.h. christologischen Gründen: „Dass bei Christus ein solches Bild nicht zu erreichen ist, liegt an der singulären Eigenart dieser Person, die in der konstitutiven Verbindung von zwei Gestalten beruht [...] Er ist in einer Person der göttliche Logos, der die Knechtsgestalt menschlichen Fleisches annahm. Die ursprüngliche Gottesgestalt des Gottessohnes im Bild darstellen zu wollen, verbietet sich von vornherein; sie ist und bleibt ein für den menschlichen Blick unzugängliches, innergöttliches Geheimnis“, so die Diskurs-Rekonstruktion von Alex Stock (1996, 99), der auch ausführlich die abschlägige Antwort des Bischofs Eusebius von Cäsarea auf die Bitte Konstantias, der Schwester des Kaisers Konstantin, nach einem Bild Christi, in diesem Sinne interpretiert.

¹² Der kompromisshafter Beschluss des II. Konzils von Nicäa (787) sollte dann „unter dem Vorsitz der Kaiserin Irene (der einzigen Frau, die je einem Konzil präsidiert hat) den Bilderfreunden zum Sieg“ verhelfen, d.h. nicht nur dem symbolon, dem „Typus des kostbaren und lebensspendenden Kreuzes“, Legitimität verschaffen, sondern auch den imagines, den „verehrungswürdigen und heiligen Bildern“. Wie es im Konzilsbeschluss heißt, ist damit „sowohl das Bild unseres göttlichen Herrn und Erlösers Jesus Christus“ als auch das Bild „unserer jungfräulichen Herrin“, der Engel, Heiligen und Gerechten gemeint, so (in) Stock (1996, 104). S. auch Thümmel (2005).

¹³ Sie gehen auf das apokryphe Nikodemusevangelium aus dem 4. Jh. zurück. Vgl. Hoeps (2010, 452): Veronika, „der Jüngerin Jesu, wird bereits zu dessen Lebzeiten der Wunsch nach einem Bild ihres Meisters nachgesagt. Nach einer der Legenden macht sie sich deshalb mit einem Stück Leinwand auf in das Atelier eines Malers, um ein Porträt in Auftrag zu geben, das ihr über die Zeit hinweghelfen soll, in der Jesus nicht bei ihr sein kann. Auf dem Weg ins Atelier wird Veronika allerdings von Jesus selbst aufgehalten, der sein Gesicht in die Leinwand

drückt, die danach das Abbild seines Gesichts trägt. Verehrt wird dieses Tuch als *vera icon*, als wahres Bild Jesu Christi. Später wird man den Namen Veronikas als Anagramm der *vera icon* deuten“.

¹⁴ Nicht im Sinne von Wesensgleichheit (wie in den vorchristlichen Kulturen), sondern von Wesensähnlichkeit und Ähnlichkeit. Dies ist freilich eine theoretische Unterscheidung, die in der Praxis (zur Gleichsetzung von Zeichen und Bezeichnetem) verschwimmen konnte, was auch dann die Reformatoren (Zwingli) kritisierten und Konsequenzen hatte bis hin zum Eucharistieverständnis. Das Konzil von Trient (1563) sprach dann im Bilderdekret (1563) – im Bruch mit Nicäa – den Bildern die Wesensähnlichkeit zugunsten der Ähnlichkeit ab, freilich ohne innerkirchliche Durchsetzungskraft; s. Zitzlsperger (2016, 339f).

¹⁵ Der Bildtypus des Heiligen Mandylion zeigt, so Stock (1996, 120), „das Angesicht Christi in reiner Frontalität ohne den Ansatz des Halses oder der Schultern; darin, nicht in der Physiognomik, unterscheidet es sich vom Brust-, Thron- oder Standbild der Pantokratorarstellungen. Es ist das reine Gesicht, ohne den Ansatz von Handlung, Funktion und Position, die im Übergang zum Körper naturgemäß mitgegeben ist. Alles ist zurückgenommen in die Ständigkeit eines Blicks. Die Person („*prosopon*‘) nicht Funktion und Position („Pantokrator‘) Christi ist das beherrschende Thema.“

¹⁶ Hier sei an den Kölner „Meister der Hl. Veronika“ erinnert, von dem zwei unterschiedliche Veronika-Darstellungen überliefert sind, die sich in London und München befinden; vgl. Stock (1996, 168ff).

¹⁷ Und Nikolaus von Kues (1989, 109) fährt an anderer Stelle fort: „Was anderes ist Dein Sehen, Herr, wenn Du mich mit liebendem Auge betrachtest, als dass ich Dich sehe: indem Du mich ansiehst, lässt Du, der verborgene Gott, Dich von mir erblicken. Jeder vermag Dich nur soweit zu sehen, als Du es ihm gewährst. Nichts anderes ist es Dich zu sehen, als dass Du den Dich Sehenden ansiehst. In diesem Deinem Bild, o Herr, sehe ich, wie sehr Du geneigt bist, Dein Antlitz allen denen zu zeigen, welche Dich suchen. Denn niemals schließt Du Deine Augen, niemals wendest Du Dich ab, mag auch ich mich von Dir fort- und gänzlich einem anderen zuwenden“ (109).