

---

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

---

**August 08/2011**

---

**Aus dem Inhalt**

---

Egbert Ballhorn Lobe den HERRn, meine Seele (Ps 103,1)	225
Thomas Eißner Vom Garten Eden zum Paradies	227
Raimund Lülsdorff „Ökumenischer Schöpfungstag“	233
Gunther Fleischer Was sollen wir sagen?	237
Holger Dörnemann Familie als Subjekt der Evangelisierung	244
Herbert Schneider OFM Amen	252
Literaturdienst: Andrea Meier: Wie tief man graben muss...	255

---

PASTORALBLATT

### **Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

PD Dr. Egbert Ballhorn, Neue Straße 3, 31134 Hildesheim | Prof. Dr. Thomas Elßner, Kath. Militärpfarramt Koblenz, Von-Witzleben-Straße 17, 56076 Koblenz | Diakon Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Dr. Gunther Fleischer, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Dr. Holger Dörnemann, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | Pater Dr. Herbert Schneider OFM, Elberfelder Straße 12, 42553 Velbert

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln und 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](mailto:gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de)

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

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

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

ISSN 1865-2832

Egbert Ballhorn

# Lobe den HERRn, meine Seele (Ps 103,1)

„Lobe den HERRn meine Seele, und all mein Inneres seinen heiligen Namen. Lobe den HERRn meine Seele, und vergiss nicht all seine Taten“ (Ps 103,1-2). Der Beginn dieses Psalms gehört zu den einprägsamsten überhaupt, und er dürfte vielen Menschen im Ohr sein. Die Anfangszeile des bekannten Kirchenliedes „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ trägt sicher mit dazu bei, dass die Eingangsformulierung vielen im Ohr sitzt. Es lohnt sich, bei diesen Worten aufzuhorchen. Warum ist es die Seele, die Gott lobt, warum reicht nicht ein einfaches „Ich“ aus? Im Hinblick auf die hebräische Sprache erschließt sich diese Formulierung. Das hebräische Wort *näfäsch* kann gleichermaßen „Seele“ wie „Kehle“ heißen. „Lobe den HERRn, meine Kehle“, das klingt verständlicher. Aus voller Kehle Gott loben, das ist das „Amt“ des gereinigten Menschen. Die Kehle/ Seele ist im Hebräischen der Ort der Lebenskraft. Sie ist das Organ, durch das der Lebensatem geht; aber auch Speise und Trank fließen durch die Kehle. Daher steht die Kehle in der Bibel für das intensive körperliche Bedürfnis nach Nahrung und Leben. Sie ist der Ort des Menschen, wo sich das Bedürfnis nach Leben im konkreten und im abstrakten Sinn am intensivsten äußert. In der Kehle/Seele zeigt sich in biblischer Sprache der Mensch in seiner Bedürftigkeit. Aber nicht nur der Wunsch zu empfangen äußert sich in der Kehle. Die gesättigte Seele kennt auch ein Bedürfnis zu geben, nämlich zu danken. Man kann ihr also keinen Egoismus unterstellen. Die Kehle/Seele ist kein Konsumorgan, das immer nur „mehr“ will, sondern sie ist ein innerer Ort der Empfindung des Menschen für das, was unbedingt

nottut. Die Kehle äußert das, was der Mensch selbst zur jeweiligen Zeit am dringenden braucht:

Luft, Wasser, Nahrung – oder eben auch Gotteslob. Von einem solchen Verständnis der Kehle ist der Weg zu einem Verständnis von „Seele“ als das, was den Menschen ausmacht, nicht weit. Daher kann der Begriff der Seele im biblischen Sprachgebrauch neben dem Atem und der Kehle auch die Person insgesamt bezeichnen.

Sehr schön kommt die Vielfalt der Begriffe für das hebräische Wort *näfäsch* in Ps 23,3 zum Ausdruck. Dort heißt es von Gott: „meine Seele bringt er zurück“. Der Ausdruck ist so voll, dass er im Deutschen nur ungenügend wiedergegeben werden kann. „Meine Seele bringt er zurück“, das kann heißen „er gibt mir Atem“, „er sättigt mich mich Leben“, „er schenkt mir Lebenskraft“, „er lässt meine Lebendigkeit zurückkehren“. Luther hatte „er erquickt meine Seele“ übersetzt. Wenn die Einheitsübersetzung „er stillt mein Verlangen“ wählt, dann klingt das fast ein wenig blass, auf ein äußeres Bedürfnis reduziert. An vielen Stellen im Psalter wählt die Einheitsübersetzung ein Äquivalent oder lässt den Begriff der Seele ausfallen, so dass die biblische Theologie der Kehle/Seele im deutschen Psalter nur an manchen Stellen aufscheint. Der Beter in Ps 7,3 beispielsweise flüchtet zu Gott, damit niemand ihm „wie ein Löwe die Kehle zerreißt“. Die Übersetzung „damit mir niemand wie ein Löwe das Leben raubt“ gibt den Sachverhalt zutreffend wieder, aber die vom Raubtier gefährdete Kehle eröffnet bildlich noch eine weitere Dimension.

Manchmal ist es auch hilfreich, versuchsweise den Begriff der Seele in der deutschen Übersetzung durch Kehle zu ersetzen. „Zu dir, HERR, erhebe ich meine Kehle“ (Ps 25,1) kann es beispielsweise heißen. Der Gott lobt, der richtet sich auf, der wird aufgerichtet. Mit zusammengesunkenem Körper kann ich weder gut singen, noch Gott loben.

Oder auch umgekehrt kann ersetzt werden: „Hilf mir, Gott, denn die Wasser sind bis an die Kehle/Seele gekommen“. Wem das Wasser bis zum Hals steht, der ist buchstäblich in äußerster Bedrängnis. Die äußere Bedrängnis erreicht auch das Innere, die Seele.

Der Mensch als körperliches und als geistiges Wesen, als geschaffenes und erlöstes Wesen kommt im Begriff der *näfäsch* sehr gut zum Ausdruck. Zur Theologie der Psalmen gehört das Hören auf die Seele. Die Seele ist der Ort des intensivsten Lebenshungers des Menschen. Sie zeigt an, was nötig ist. Hören auf die Seele bedeutet, die eigenen Bedürfnisse zu achten. Die Sehnsüchte der Seele richten sich aber nicht allein auf sich selbst, sondern auch auf Gott. „Wie die Hirschkuh nach Wasser, so lechzt meine Kehle/Seele nach dir, o Gott!“ (Ps 42,1). Gott allein kann den Menschen sättigen, ihm Leben in Fülle schenken. Was will die Seele? Sie will klagen. Sie will gesättigt werden. Sie will Gott loben. Und der gerettete Mensch tut die Rettung Gott lauthals kund; er bleibt nicht bei sich selbst, sondern wendet sich an seinen Retter. Und weil es aus voller Kehle geschieht, geschehen muss, wird die Zweierbeziehung zu Gott auch zur Gemeinde hin geöffnet.

### Psalmen und Magnificat

„Lobe den HERRn, meine Seele“ – diese Sprache des Lobes geht bis in das Neue Testament hinein.

Wenn Maria im Magnificat singt „Meine Seele preist die Größe des HERRn“ (Lk 1,46), dann spricht sie mit genau den gleichen Worten wie die Psalmisten. Durch den Umweg über das Griechische des Neuen Testaments und eine unterschiedliche Übersetzung ist dieser innere Zusammenhang kaum noch erkennbar. Dennoch ist er gegeben. Er erschließt eine wichtige Sinndimension des Magnificat. Maria als Sängerin des Magnificat steht ganz ausdrücklich in der langen Tradition der Psalmenbeterinnen und Psalmenbetern. Sie schöpft mit ihrem eigenen Psalm aus dem tiefen Brunnen der Psalmen Israels, und auch sie öffnet ihn, wie ihr Sohn, für die Christenheit. Heil ist ihr widerfahren, an Leib und Seele. Dafür preist sie den Gott Israels (Lk 1,54), und sie tut es in der Sprache Israels, in der Sprache der Psalmen.

Mit Maria das Magnificat zu singen bedeutet, Tag um Tag aufs Neue dankbar das Wirken Gottes an Israel, an Maria, an der Christenheit und im eigenen Leben anzuerkennen.

### Liebe Leserinnen und Leser,

die beiden ersten Beiträge führen diesmal in die Welt der Schöpfung.

Die Bundesgartenschau in Koblenz inspirierte **Prof. Dr. Thomas Eißner**, Alttestamentler an der Hochschule Vallendar und Pastoralreferent am Kath. Militärpfarramt in Koblenz III, dem Thema Garten in der Bibel von der Genesis bis zur Offenbarung nachzugehen.

Im Vorgriff auf den Monat September schließt sich ein Artikel zum ökumenischen „Tag der Schöpfung“ an, der seit dem letzten Jahr am ersten Freitag im September begangen wird. Ausgehend von sehr grundsätzlichen Gedanken zur Schöpfung stellt der Ökumenereferent des Erzbistums Köln, **Dr. Raimund Lülsdorff**, Geschichte und Bedeutung dieses Tages vor.

Es folgt eine Lesehilfe und Würdigung des zweiten Teils der Jesus-Monographie Papst Benedikts XVI. aus meiner eigenen Feder.

Zur Bedeutung der Familien(spiritualität) für die Theologie und Kirche von heute äußert sich **PD Dr. Holger Dörnemann**, Leiter des Referates Ehe- und Familienpastoral im Generalvikariat Köln.

Eine Betrachtung des vielleicht allzu geläufigen Schlusswortes allen Betens, nämlich des „Amen“, bietet der langjährige Wallfahrtsleiter der Kirche von Nevigés, **Pater Dr. Herbert Schneider OFM** aus Hürtgenwald.

Einen erholsamen Ferienmonat wünscht Ihnen von Herzen

Ihr



Gunther Fleischer

# Vom Garten Eden zum Paradies<sup>1</sup>

## 1. Hinführung

Werden die Stichworte „Adam und Eva“ genannt, gehen bei nicht wenigen die Assoziationen in Richtung Paradies; manch einem fallen dabei vielleicht auch noch die „Paradiesischen Bilderbücher“ des Franzosen Jean Effel (1908-1982) ein, die zudem gern als Vorlage für Zeichentrickfilme genommen worden sind. Schlägt man ebenso sogenannte Baby- und Kinderbibeln auf, so begegnen einem meist gleich am Beginn Adam und Eva, und zwar in einem Paradiesgarten und nicht selten zugleich in Verbindung mit der Erschaffung der Welt. Schließlich haben sich durch Kunst und Kultur Vorstellungen vom Paradies derart in das kollektive Bewusstsein und Unterbewusstsein eingepägt, dass dabei der Stellenwert der ersten Schöpfungserzählung in Genesis 1 aus dem Blick zu geraten scheint. Hinzu kommt schließlich noch ein Befund, der vielleicht den mit den Urtexten der Bibel wenig Vertrauten überraschen vermag. Denn bezüglich der Begrifflichkeit ist schlicht zu notieren, dass der Ausdruck „Paradies“ in den beiden ersten biblischen Schöpfungsgeschichten der hebräischen Bibel nicht vorkommt. Schauen wir deshalb im folgenden zur Vergewisserung noch einmal genau in die betreffenden Texte hinein.

## 2. Die zwei Schöpfungserzählungen im Buch Genesis

Ein Charakteristikum der Bibel ist, dass in ihr am Beginn zwei recht unterschiedliche

Schöpfungsgeschichten hintereinander erzählt werden. Mehr noch, der zeitlich jüngere Schöpfungsbericht, der in der frühnachexilischen Zeit, also nach 538 v. Chr. entstanden und dem priester(schrift)lichen Werk zuzuordnen ist, steht in der Bibel an erster Stelle. In dieser Schöpfungserzählung, die durch das Schema sechs Tage plus Sabbat-Tag strukturiert ist<sup>2</sup>, wird von der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes zwar in eindringlichen und wirkmächtigen, letztlich aber in wenigen Worten berichtet (Gen 1,26f). Anschließend heißt es weiter, dass Gott (*Elohim*), nachdem er den Menschen als Mann und Frau zugleich erschaffen hatte, die beiden segnete und ihnen zugleich befahl, sich zu vermehren und über die Erde zu herrschen. Mit anderen Worten, der Mensch als Ebenbild Gottes wird nach seiner Erschaffung sogleich von Gott für befähigt erklärt, die Erde sich anzueignen (unterwerfen) und über sie zu herrschen. Von einem besonderen Garten, in welchen der Mensch zu Beginn gesetzt ist, oder von Erde als einem gartenähnlichen Reich ist in der ersten Schöpfungserzählung nicht die Rede. Ebenso kann hier anscheinend auf einen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse verzichtet werden. Kurzum, die erste und jüngere Schöpfungserzählung (Gen 1-2,4a) hat von vornherein auf den Topos „Garten“ mit seinen dazugehörigen Requisiten verzichtet. Da wir uns nun auf der Suche nach dem (verlorenen) Paradies befinden, wenden wir uns daher dem zweiten Schöpfungsbericht zu.

## 3. Der Garten Eden Gen 2,4b-3,24

Wenn vom sogenannten Garten Eden die Rede ist, so ist damit der Garten gemeint, von dem in der zweiten Schöpfungserzählung in Verbindung mit dem vielzitierten Sündenfall berichtet wird. Diese zweite, aus deutlich vorexilischer Zeit stammende Schöpfungserzählung handelt im Unterschied zum ersten Schöpfungsbericht ausführlich von der Erschaffung des Menschengeschlechts in mythologischem Gewand.<sup>3</sup>

Schauen wir etwas genauer hin. Die zweite Schöpfungserzählung beginnt damit, dass es an dem Tag, an dem *JHWH Elohim* Erde und Himmel machte, noch keine Sträucher und Pflanzen des Feldes gab, weil er es noch nicht hatte regnen lassen. Zudem gab es noch keinen Menschen (*adam*), der den Ackerboden (*adamah*) bearbeitete bzw., wörtlich übersetzt, dem Ackerboden diente (Gen 2,5). Und erst nachdem Feuchtigkeit aus der Erde gestiegen und den Ackerboden (*adamah*) getränkt hatte (Gen 2,6), formte *JHWH Elohim* den Menschen aus Staub, und zwar von der Oberfläche des Ackerbodens, und hauchte dem Menschen schließlich Leben ein (Gen 2,7). Mit dieser scheinbar eingängigen und bekannten Aussage wird aber gleich zu Beginn dieser Schöpfungserzählung über den Begriff „Staub“ der Ausgang dieser Erzählung wenig ergebnisoffen vorweggenommen: Der Mensch ist von Beginn an sterblich; dies ist die unentrinnbare Mitgift zu seiner *conditio humana*. Denn wenig später wird Gott zu Adam unmissverständlich sagen: „Denn Staub bist du, und zum Staub wirst du zurückkehren“ (Gen 3,19). Mit anderen Worten, mit diesem scheinbar unmerklichen Ausdruck Staub ist die Todesverfallenheit des Menschen in dieser Schöpfungserzählung, die sich vor dem Hintergrund des Gartens in Eden ereignet, von Beginn mitgegeben. Dies bedeutet, dass diese Erzählung wie die allermeisten Erzählungen dieser Welt von ihrem bereits feststehenden Ausgang her erzählt ist und dass zugleich in ihr bereits „der Tod des Menschen zum Gegenstand der Reflexion geworden ist.“<sup>4</sup>

Unmittelbar nach der Formung des Menschen heißt es, dass *JHWH Elohim* – wörtlich übersetzt – „einen Garten in Eden im Osten pflanzte“.<sup>5</sup> Dieser Garten ist nach biblischer Überlieferung der erste Garten der Welt überhaupt, und Gott selbst wird gleichsam als dessen Gärtner vorgestellt. In diesen Garten hinein setzt *JHWH Elohim* den von ihm geformten Menschen (Gen 2,8). Wenn gleich es sich also um den ersten Garten dieser Welt handelt, wird dennoch nicht allgemein von einem Garten, sondern näherhin

vom „Garten in Eden“<sup>6</sup> gesprochen. Das hebräische Wort für „Garten“ (*gan*), dessen Wortwurzel bereits im Ugaritischen, im Phönizischen und im Neubabylonischen belegt und somit als ein Lehnwort einzustufen ist<sup>7</sup>, meint allgemein einen eingefriedeten Bereich bzw. eine Einfriedung, ähnlich dem der BUGA.

Der Ausdruck „*Eden*“ hingegen ist eine „rein geographische Bezeichnung“<sup>8</sup> für „eine als bekannt vorausgesetzte Landschaft“<sup>9</sup>, die aber bereits in sehr weiter Ferne liegt. Gleichzeitig verbindet sich mit dem „Garten in Eden“ die Vorstellung einer Landschaft von Fruchtbarkeit und Überfluss. Das verwundert insofern nicht ganz, als der Ausdruck *Eden* offensichtlich vom gleichnamigen hebräischen Wort „*Wonne*“ (*aedaen*) abgeleitet ist. So heißt es beispielsweise in Ps 36,9: „Sie laben sich am Reichtum deines Hauses; du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonnen“. Von daher lässt sich *Eden* auch im Sinne von „*Wonneland*“ verstehen.

Einem solchen Wonnegarten entspricht es, dass er gut bewässert ist bzw. dass in ihm Wasserströme fließen. Diesem für eine wasserarme Steppengegend wesentlichen Aspekt wird durch die Einfügung des Abschnitts Gen 2,10-14 Rechnung getragen. In Gen 2,10-14 wird von einem Urstrom berichtet, der in *Eden* entspringt, den Garten bewässert und sich schließlich in vier Hauptarme teilt: Pischon, Gichon, Tigris und Eufrat. Dem *genius loci* des Mittelrheintals geschuldet, könnte man von Rhein, Mosel, Lahn und Nahe sprechen. Wie wichtig und unverzichtbar Wasserströme für ein Land der *Wonne* sind und als göttliches Kennzeichen gelten, lässt sich ebenso dem Koran entnehmen<sup>10</sup>, der es als Unglauben von Menschen ansieht, wenn diese von Muhammad als Zeichen seiner Vollmacht verlangen: „Wir werden dir nicht glauben, bis du uns aus der Erde eine Quelle hervorbrechen lässt, oder bis du einen Garten von Palmen und Weinstöcken hast und durch ihn Bäche ausgiebig hervorbrechen lässt“ (Sure 17,90f).

Wenn nun der Mensch sofort nach seiner Erschaffung bzw. Formung in einen Garten im *Wonneland* versetzt wird, so lässt dieser

Vorgang sich auf zweierlei Weise interpretieren. Zum einen: Der „Garten in Eden“ ist für den Menschen von Gott angelegt und hat somit nichts mit einem sogenannten Gottes- bzw. Göttergarten zu tun<sup>11</sup>, wie dies in Gen 13,10 oder Ez 28,13 der Fall zu sein scheint, wo von einem „Garten JHWHs“ bzw. von einem „Garten Gottes“ die Rede ist. Zum anderen: Gott sieht den Mensch als schutzbedürftig an und trägt diesem Umstand durch Anlegung eines Gartens Rechnung. Die Kehrseite dieses fürsorglichen Verhaltens ist, dass Gott hier dem Menschen ein verantwortungsvolles Herrschen über die von ihm geschaffene Welt noch nicht zutraut. Kurzum, der Garten ist um des Menschen willen da, so wie die BUGA um der Besucher willen da ist.

Aber auch ein zweiter Erzählstrang fügt sich in diese Erzählung unmerklich merklich ein. Es ist die Fürsorge *JHWH Elohim*s, der den Menschen über seine Schutzbedürftigkeit hinaus mit Lebensmitteln versorgt. Dem entspricht, dass Gott „allerlei Bäume“ aus dem Ackerboden wachsen lässt, die nicht nur „verlockend“, „begehrenswert“<sup>12</sup> anzusehen, sondern zugleich im Hinblick auf die Früchte als gut zum Essen bezeichnet werden, was die Einheitsübersetzung mit „köstlichen Früchten“ übersetzt. Zugleich wird der Beschreibung dieses Gartens etwas nachhinkend und scheinbar unverdächtig als Information hinzugefügt, dass Gott in der Mitte des Gartens den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen wachsen lässt. Auf diese Weise werden nun in Gen 2,9 nicht nur der Topos des fruchtbaren Ackerbodens (V 5f.7) und das Motiv des Gartens miteinander verknüpft, sondern es erfolgt gleichzeitig mit der ausdrücklichen Erwähnung der zwei so eminenten Bäume eine Exposition für eine weitere folgenschwere Erzählung. Denn wo immer vom Baum des Lebens oder Ähnlichem in Verbindung mit dem Menschen gesprochen wird, da ist gleichzeitig seine Sterblich- und Vergänglichkeit thematisiert, vergleichbar der Rede vom Staub des Ackerbodens, aus dem der Mensch geformt worden ist (Gen 2,7; 3,19). In dieser so verheißungsvoll

beginnenden Geschichte ist also bereits ein weiterer Keim von deren nüchternem Ende hineingelegt. Auf diese Weise wird aber noch einmal recht deutlich – so banal und selbstverständlich dies auch klingen mag –, dass die Erzählung vom Garten (in) Eden nur von ihrem Ende bzw. von ihrem Ausgang her zu verstehen ist. Bereits auf den ersten Seiten der Bibel trennt uns ein unüberwindbar „garstiger Graben“ vom Urzustand des Menschen, vom Garten der Wonne.

Jene Verknüpfung von mindestens zwei Erzählsträngen in den Versen 8 und 9 in Gen 2 wird auch darin deutlich, dass durch die ausdrückliche Nennung des Baums des Lebens und des Baums der Erkenntnis der Garten um des Menschen willen jetzt auch zu einem Gottesgarten wird. Es gibt Parallelen. So wird beispielsweise in einer sumerischen Gudea-Inschrift ein „Baum der Wahrheit“ und ein „Baum des Lebens“ erwähnt, die sich im östlichen Eingang des Himmels befinden.<sup>13</sup> Auch im vielschichtigen sogenannten „Gilgamesch-Epos“<sup>14</sup> ist von einer Pflanze die Rede, die ewiges Leben verheißt bzw. die wie eine Verjüngerungskur wirkt.<sup>15</sup> Kurzum, ewiges Leben bzw. Unsterblichkeit kommt allein den Göttern bzw. nur Gott zu (Gen 3,5).

In diesem Zusammenhang können wir die biblische Erzählung schnell zu ihrem Abschluss bringen. In Gen 3 betritt die Schlange die Szenerie, die im Hebräischen männlichen Geschlechts ist und daher mit Schlangerich übersetzt werden müsste. Durch seine „Obszönität des Fragens“ verwickelt er, der Schlangerich, die Frau in ein Gespräch. „In der Einseitigkeit, der Asymmetrie der Verhältnisse, liegt das Wesen der Obszönität, deren Bedingung. Reziprozität schließt daher wesenhaft Obszönität aus.“<sup>16</sup> Mit anderen Worten, die Frau wird unversehens und unvorbereitet über eine Frage in ein Gespräch letztlich gegen ihren Willen hineingezogen, dessen Ergebnis sein wird, dass sie nicht mehr widerstehen kann, von der Frucht des Baumes in der Mitte des Gartens zu essen und diese noch mit ihrem Mann redlich zu teilen; eine wirklich treue Frau. Übrigens – von einem Apfel ist weder im hebräi-

schen noch im griechischen Bibeltext die Rede.

Trotz göttlicher Androhung sterben sie nicht durch dieses Speisen der verbotenen Frucht, was ihnen die Schlange durchaus wahrheitsgemäß vorausgesagt hat. Statt dessen, auch hier behält der Schlangerich recht, gehen ihnen die Augen auf und ihnen wird tatsächlich Erkenntnis zuteil. Die Schlange hat sie also nicht völlig getäuscht – nur hat sie die Frau nicht auf das Kleingedruckte hingewiesen. Wie im richtigen Leben und im Gestus des sattsam bekannten verlogenen „Ich hab doch nur mal 'ne Frage gestellt“ kann die Schlange entlastend für sich reklamieren, nicht direkt zum Pflücken der Frucht aufgefordert zu haben; mehr noch, sie kann mit dem Hinweis von sich ablenken, dass ja die Frau letztlich nur ihrer Gier erlegen sei, klug werden zu wollen, niemand hat sie ja dazu geheißen. Alles uralte bekannte, aber immer wieder aufs neue funktionierende Kommunikations- und Manipulationsstrategien. Der Erkenntnisgewinn schließlich, dass Mann und Frau nackt sind, ist und bleibt ambivalent. Nach göttlichem Verhör und Verhängung von Strafen wird schließlich Adam (!) aus dem Garten Eden geschickt (Gen 3,23); er wird aus ihm vertrieben.

Ein Punkt verdient hier noch notiert zu werden. Selbst im Garten Eden wird der Mensch nicht vor der Versuchung durch das Nichtgöttliche und durch sich selbst bewahrt. Der von Gott selbst angelegte Schutzraum „Garten“ erweist sich im entscheidenden Augenblick insofern als unwirksam, als der Mensch bereits hier seinem eigenen Willen folgen kann.

#### 4. Das Paradies

Halten wir am Beginn dieses Abschnitts noch einmal fest, dass in der zweiten Schöpfungserzählung in der Hebräischen Bibel vom „Garten (von) Eden“ und nicht vom Paradies die Rede ist. Die Septuaginta, also die Übersetzung der sogenannten Fünf Bücher des Mose ins Griechische im 3. Jh. v.

Chr., ist es, die den Ausdruck „Garten“ mit Paradies (ο παράδεισος) übersetzt. Dieser Ausdruck wird später von der Vulgata, der lateinischen Bibelübersetzung, ebenfalls übernommen werden. Aber auch einige Schriften des Neuen Testaments kennen bereits den Ausdruck „Paradies“ (ο παράδεισος).

Aber was bedeutet Paradies? Paradies ist ein Lehnwort aus dem Persischen und bedeutet „Umwallung/Umzäunung königlicher Domänen“. Im Spätbabylonischen steht dann Paradies für einen eingezäunten Garten allgemein.<sup>17</sup> Von daher hat das Wort „Paradies“ zwar letztlich die gleiche Bedeutung wie das hebräische Wort für „Garten“, das ebenso soviel wie „eingefriedeter Bereich“ meint, aber mit „Paradies“ werden vielfältige Assoziationen verknüpft, die in Richtung Schlaffenland gehen, oder anders ausgedrückt, es dient seit alters her als Projektionsfläche für viele (unerfüllte) Wünsche.

Das Wort Paradies vermag offenbar eine assoziationssteigernde Zauberkraft zu entfalten, obgleich es schon im 3. Jh. v. Chr. im außerbiblischen Griechisch allgemein in der Bedeutung von „Baumgarten“ und „Park“ verwendet wird. Die Septuaginta hingegen hat das Wort „Paradies“, indem sie es in den zweiten Schöpfungsbericht einfügt, „aus der profanen in die religiöse Sphäre erhoben“.<sup>18</sup> Und dies zeitigt eine bereite und vielschichtige Rezeption bis heute. Wer das Wort „Paradies“ hört oder liest, denkt unweigerlich sofort an einen Ort oder Zustand der Seligen, der von einem numinosen Charakter geprägt ist und wo man aller Sorgen und Nöte entoben zu sein scheint.

Wie schon angedeutet, ist auch im Neuen Testament an einigen, wenngleich wenigen Stellen vom „Paradies“ die Rede. Der älteste Beleg findet sich im Zweiten Brief an die Korinther, der vermutlich um 55 n. Chr. geschrieben worden ist<sup>19</sup>, und zwar in 2 Kor 12,4. Paulus berichtet von einem „Menschen in Christus“, der – mit oder ohne Leib – ins Paradies entrückt worden sei, woran Paulus überhaupt nicht zweifelt. Da Paulus in diesem Zusammenhang „dritter Himmel“ und „Paradies“ in Parallele zueinander setzt, ver-



steht er diese Begriffe anscheinend synonym.<sup>20</sup> Mit Paradies ist also ein Ort im Himmel jenseits dieser Welt bezeichnet. In dieses Paradies kann man offenbar gelangen, ohne vorher gestorben zu sein. Jedoch ist es einem solchermaßen entrückten Menschen hernach nicht möglich, darüber sprechen zu können. Diese Auffassung von Paradies kommt der rabbinischen nahe, die ein himmlisches Paradies als Aufenthaltsort der Gerechten im Himmel bei Gott annimmt, aber welches weder das Paradies des Adam noch das eschatologische/endzeitliche Paradies ist.<sup>21</sup>

Der zweite Beleg für Paradies befindet sich im vermutlich zwischen 80 und 90 n. Chr. entstandenen Lukasevangelium.<sup>22</sup> So verheißt in Lk 23,43 der am Kreuz sterbende Jesus dem einen Verbrecher, der neben ihm und mit ihm gekreuzigt ist, auf dessen Bitte „Jesus, gedenke meiner, wenn du in dein Reich eintrittst“: „Amen, ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein“. Auch hier deutet sich eine Tendenz an, das Reich Jesu und das Paradies synonym zu verstehen. Paradies ist jetzt viel deutlicher als in 2 Kor 12,4 ein zukünftiger Zustand/Ort, der jenseits dieser erfahrbaren Welt bei Gott existiert und zu dem man nach dem Tod gelangen kann. Ebenso ist hier Paradies im Sinne eines Aufenthaltsorts der Gerechten im Himmel zu verstehen.<sup>23</sup>

Der dritte und jüngste Beleg für Paradies im Neuen Testament ist in der Offenbarung des Johannes<sup>24</sup> bezeugt, und zwar in Offb 2,7. So wird gleich im ersten Sendschreiben des Johannes dem Engel der Gemeinde in Ephesus, den man vielleicht als einen personifizierten Stellvertreter dieser Gemeinde<sup>25</sup> oder konkret als Gemeindevorsteher deuten kann, der dringende Rat gegeben: „Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt: Wer siegt, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens, der im Paradies Gottes steht.“ Hier erfolgt geradezu die Umkehrung der Verhältnisse der zweiten Schöpfungserzählung. Da das himmlische Paradies sich genau über dem Paradies Adams befindet, wurzelt in diesem unteren Paradies der „Baum des Lebens“, der jedoch

mit seiner Krone in das himmlische Paradies hineinreicht, dieses zugleich bedeckt und seine Zweige über jeden Tisch eines Gerechten ausbreitet. Zudem trägt er von allen Früchten Erzeugnisse, und die Gerechten essen von ihm fortwährend.<sup>26</sup>

Kurzum: Während im ersten Paradies Adam aus dem Garten von Eden weggeschickt bzw. vertrieben wird, damit er nicht vom Baum bzw. vom Holz des Lebens esse und ewig lebe (Gen 2,9; 3,22), wird jetzt dem, der in erster Liebe zum und im Glauben unbeirrbar aushält, verheißt, dass er vom Holz des Lebens, das (mitten) im Paradiese Gottes steht, zu essen erhält, so dass er, so darf geschlussfolgert werden, ewig lebe. Doch dieses Heil wird ihm anscheinend erst nach dem Tod, vielleicht auch nach einem Martyrium zuteil.

## 5. Ein irdischer Weg zurück in ein Paradies

Müssen wir nun also erst auf den Tod warten, womöglich durch ein Martyrium hindurch, um wieder in ein Paradies zu gelangen? Wenngleich es sich lohnte, auch über diese Fragen einmal nachzudenken, gibt es dennoch vielleicht einen Weg zurück in ein Paradies. Wie kann das geschehen? In den bisherigen Ausführungen ist darauf hingewiesen worden, dass der hebräische Text des zweiten Schöpfungsberichts das Wort „Paradies“ nicht kennt. Jedoch ist dieses Wort der hebräischen Bibel nicht gänzlich unbekannt. An drei, entstehungsgeschichtlich gesehen späten Stellen, ist das von Paradies abgeleitete hebräische Wort *Pardes* belegt. In Kohelet 2,5 wird es in der Bedeutung „Parkanlage“ ähnlich wie der BUGA verwendet, in Nehemia 2,8 steht es im Sinn von Forst/Wald und im Hohenlied 4,13, was durchaus interessanter klingt, steht es für „Lustgarten“. Vor diesem Hintergrund ist es nun für einen Exegeten hochinteressant, dass gerade das Wort *Pardes*, also Paradies, zu einem Merkwort in der jüdischen Bibelauslegung im Hinblick auf die Mehrschichtigkeit von biblischen Texten geworden ist. Anders gewendet, bei *Pardes* haben wir es

jetzt mit einem Akronym bzw. mit einem Codewort der Schriftauslegung zu tun.

Hierbei steht P (פ) für Peschat (einfacher Wortsinn); Resch (ר) steht für Remez (Hinweis, d.h. philosophische Allegorie), Dalet (ד) steht für Derasch (rabbinisch-homiletische Auslegung) und Samech (ס) für Sod (Geheimnis, mystische Deutung).

Wenn man alle Gesichtspunkte dieser Auslegungsmethode des mehrfachen Schriftsinnes recht bedenkt, so wird man tatsächlich in einen Paradiesgarten mit köstlichen Lese Früchten und erquickenden Interpretationsströmen gezogen, ja mehr noch gelockt. Letztlich ist Exegese, wenn man es recht bedenkt, ein Paradiesgarten, den man nie mehr verlässt, wenn man ihn einmal in rechter Weise betreten hat.

Für manche freilich, dies darf durchaus zugegeben werden, ist Exegese auch zu einem Irrgarten geworden. Wer sich etwas in der Landschaftsgeschichte der Barockzeit auskennt, weiß, dass ein solcher Irrgarten dabei höchst kunst- und stilvoll sein kann und von einem Paradiesgärtlein kaum zu unterscheiden ist. Schriftauslegung darf hierbei nicht als Last oder gar als Belastung empfunden werden, wie es bei dem Ausdruck „Bibelarbeit“ mitunter anmuten kann. Da die Rabbinen um solche Missverständnisse offenbar wussten, haben sie eine eingängige Sinngeschichte hierzu erzählt. „Die Tora gleicht einem schönen Mädchen, das in einer abgeschlossenen Kammer des Palastes verborgen ist. Sie hat einen Geliebten, der sie stets sucht und den sie für einen Augenblick durch eine Tür ihr Gesicht sehen lässt; beharrt er in seiner Suche, lässt sie ihn stufenweise immer näher kommen. So auch die Tora. Zu dem, der sich ihr auf ihrem ersten Wink nähert, spricht sie zuerst von hinter dem Vorhang in Worten, die seinem Verständnis entsprechen ... Später ist sie nur noch hinter einem ganz dünnen Vorhang und spricht in Rätseln und Gleichnissen... Erst wenn er mit ihr genügend vertraut ist, zeigt sie ihm ihr Gesicht und spricht mit ihm von allen verborgenen Geheimnissen, die in ihrem Herzen seit ewig verborgen sind.“<sup>28</sup>

Ich lade sie herzlich ein, diesen Verlockungen nicht zu widerstehen, auf diese Weise in ein solches Paradies einzutreten. Die Schrift gleicht einer Geliebten, die es verlangt, entdeckt zu werden.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Der Artikel entspricht einem Vortrag, der auf der Bundesgartenschau 2011 in Koblenz gehalten wurde.
- <sup>2</sup> Vgl. C. Dohmen, Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg; Basel; Wien 2004, 118f.
- <sup>3</sup> Nach 450 v. Chr. erfolgt die Zusammenstellung des sog. Großen Nachexilischen Geschichtswerks, welches von da an von Gen 1 bis 2 Kön 25\* reicht, und stellt somit die beiden so verschiedenen, aber andere Schwerpunkte setzenden Schöpfungserzählungen auf sich gegenseitig interpretierende Weise neben- bzw. nacheinander, vgl. E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart 72008, 106.
- <sup>4</sup> H. Pfeiffer, Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24). Teil I: Analyse, in: ZAW 112 (2000), 492.
- <sup>5</sup> Mit dem gleichen Verbum teilt die Bibel mit, dass Noah einen Weinberg (Gen 9,20) und Abraham eine Tamariske pflanzte (Gen 21,33).
- <sup>6</sup> Bezüglich der zu notierenden Unterschiede in der Wendung vgl. C. Westermann, Genesis BK I/1, Neukirchen. 1974, 285.
- <sup>7</sup> Vgl. s.v. HALAT, 190.
- <sup>8</sup> B. Jacobs-Hornig, Art. gan, in: ThWAT II, 39.
- <sup>9</sup> C. Westermann, Genesis, 285.
- <sup>10</sup> Auf diese Koranstelle weist W. Zimmerli hin, vgl. ders., 1. Mose 1-11. Urgeschichte (ZBK 1.1). Zürich 41984, 123 (1. Auflage 1943).
- <sup>11</sup> Vgl. C. Westermann, Genesis, 283f.
- <sup>12</sup> Im Dekalog findet sich dieselbe Wurzel beim Verbot des Begehrens der Frau des Nächsten, vgl. Ex 20,17; Dtn 5,21a; vgl. zudem Hld 2,3; Sir 40,22 (MS B).
- <sup>13</sup> Vgl. H. Gunkel, Genesis (HK). 61964, 8.
- <sup>14</sup> Da die Gilgamesch-Dichtungen nicht nur in vier Sprachen vorliegen, sondern deren schriftliche Überlieferungen sich über einen Zeitraum vom 21. Jh. bis zum 6. Jh. vor Chr. hin erstrecken, nennt A. Schott seine Gilgamesch-Ausgabe, die im deutschsprachigen Raum vorherrscht, den „Versuch einer Gilgamech-Harmonie“, A. Schott/W. von Soden, Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1980, 10.

- <sup>15</sup> Vgl. A. Schott/W. von Soden, Das Gilgamesch-Epos, XI, 266–289.
- <sup>16</sup> A. R. Bodenheimer, Warum? Von der Obszönität des Fragens. Stuttgart 1999, 11.
- <sup>17</sup> Vgl. J. Jeremias, Art. *paradeisos*, in: ThWNT V, 763; C. Westermann, Genesis, 287; HALAT 907. Näherhin stammt das Wort *Paradies* vom altnordiranischen (altbaktrischen) *pairidaeza* ab. In dieser Sprache hat Zarathustra (zweites oder erstes Jahrtausend v. Chr.) sein heiliges Buch, die Gathas des Awesta, verfasst.
- <sup>18</sup> J. Jeremias, Art. *paradeisos*, in: ThWNT V, 763.
- <sup>19</sup> T. Schmeller, Der zweite Korintherbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber, Einleitung in das Neue Testament. Stuttgart 2008, 337.
- <sup>20</sup> In der pseudepigraphen Schrift „Das Leben Adams und Evas“ wird „dritter Himmel“ und „Paradies“ synonym verwendet. Der Erzengel Michael erhält den Auftrag, den Leib Adams „ins Paradies bis zum dritten Himmel“ zu erheben, vgl. E. Fuchs, Das Leben Adams und Evas, in: E. Kautzsch (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen, Tübingen; Freiburg; Leipzig 1900, 526.
- <sup>21</sup> Vgl. Strack-Billerbeck III 533f.
- <sup>22</sup> D. Rusam, Das Lukasevangelium, in: M. Ebner/S. Schreiber, Einleitung (s. Anm.19).
- <sup>23</sup> Vgl. Strack-Billerbeck IV 1119.1130–1133.
- <sup>24</sup> Die Abfassung der Offenbarung insgesamt ist „in den 90er Jahren des 1. Jh. wahrscheinlich“, S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/S. Schreiber, Einleitung, 570.
- <sup>25</sup> Vgl. J. Behm, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen. 1949, 15.
- <sup>26</sup> Vgl. Strack-Billerbeck III 792; IV 1137f.1143.
- <sup>27</sup> Vgl. G. Stemberger, Jüdische Exegese im Mittelalter, in: C. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Stuttgart 1996, 128f.
- <sup>28</sup> G. Stemberger, Jüdische Exegese im Mittelalter, in: C. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik (s. Anm. 27), 129.

Raimund Lülldorff

# „Ökumenischer Schöpfungstag“

## „Umweltschutz? Wir auch.“

Kurt Tucholsky schrieb im Jahre 1930: „Was an der Haltung beider Landeskirchen auffällt, ist ihre heraushängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf dass ihnen niemand entwische. »Wir auch, wir auch!«, nicht mehr, wie vor Jahrhunderten: »Wir.« Sozialismus? Wir auch. Jugendbewegung? Wir auch. Sport? Wir auch. Diese Kirchen schaffen nichts, sie wandeln das von andern Geschaffene, das bei andern Entwickelte in Elemente um, die ihnen nutzbar sein können.“

»Umweltschutz? Wir auch.« Das würde Tucholsky vielleicht heute den Kirchen vorwerfen, hätte er die Einführung eines ökumenischen „Tages der Schöpfung“ im Jahre 2010 noch miterlebt. Wollen die Christen etwa von der gegenwärtigen Popularität der Grünen profitieren? Das wäre heikel; gelten doch Umweltzerstörung und Raubbau an der Natur spätestens seit der Kritik des Schriftstellers Carl Amery für viele als „gnadenlose Folgen des Christentums“. Die Argumentation klingt zunächst schlüssig: Die biblische Aufforderung an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, habe zusammen mit einer „Entmythologisierung“ der Natur wesentlich zu deren Zerstörung beigetragen. Aber gerade anhand dieses Vorwurfs kann man die wirklichen Zusammenhänge erläutern.

## Schöpfung und Bibel

In der Tat: Der Herrschaftsauftrag an die Menschen bedient sich - insbesondere im

hebräischen Urtext - gewalttätiger Begriffe; es wäre wenig glaubwürdig, dies zu verschweigen oder rasch zu harmonisieren. „*Kabasch*“ (EÜ: „unterwerfen“) und „*radah*“ (EÜ: „herrschen“) bezeichnen eine Unterwerfung, die bis zur Vergewaltigung gehen kann, und ein Zertreten und Zerstampfen wie das der Trauben in der Kelter.

Auch trifft es zu, dass die jüdisch-christliche Gottes- und Schöpfungsvorstellung auf eine „Entzauberung“ der Welt hinauslief. Die Schöpfungsberichte tragen dies gezielt vor, was wir aus unserer heutigen Perspektive kaum noch bemerken. Aber wenn das Buch Genesis beispielsweise die Sonne und den Mond, die in den altorientalischen Hochkulturen als Gottheiten verehrt werden, nüchtern als „Lichter“ tituliert (1,14-17), dann ist das zur damaligen Zeit schon eine ungeheure Provokation. Pflanzen, Tiere, auch die Menschen selbst: Nichts davon ist göttlich, alles dagegen Teil der Schöpfung Gottes.

Ein rechtes Verständnis der Texte erfordert, dass wir deren Zeitumstände in Rechnung stellen. Das gilt auch für den Herrschaftsauftrag an den Menschen: Er ergeht in einer Epoche, da die Menschen nicht primär die Umwelt bedrohen, sondern umgekehrt selbst einer übermächtigen Natur ausgesetzt sind. Nicht von ungefähr wählt der alttestamentliche Beter entsprechende Bildworte, wenn er seine Notlage beklagt: „Viele Stiere umgeben mich, Büffel von Baschan umringen mich. Sie sperren gegen mich ihren Rachen auf, reißende, brüllende Löwen“ (Ps 22,13-14). Zwar erfahren wir auch in der heutigen Zeit noch die Urgewalt der Natur, wie es das Erdbeben und der Tsunami in Japan jüngst wieder dramatisch gezeigt haben. Dennoch gilt uns in einer Epoche, in welcher der Mensch Umweltkatastrophen auslösen und mit seinen Waffenarsenalen die Erde zerstören kann, vor allem Gottes *Kulturauftrag*, die Erde zu bebauen und zu hüten (vgl. Gen 2,15).

Und was die Entmythologisierung betrifft: Wollen wir wirklich wieder ernsthaft glau-

ben, Quellen seien von Nymphen bewohnt und Bäume von Dryaden – in der Hoffnung, durch eine numinose Scheu vor Naturgottheiten dem Raubbau Einhalt gebieten zu können? Welche „umweltethische Durchschlagskraft“ hätte die antike Mythologie in unserer (post)modernen Gesellschaft? Gewiss existieren heute noch (und wieder) Naturkulte, etwa in schamanischer oder druidischer Auslegung, aber eine gesellschaftsprägende Kraft entfalten sie nicht – zumindest gerade da nicht, wo die Natur tatsächlich ausgebeutet wird.

Überblickt man die Menschheitsgeschichte unvoreingenommen und nüchtern, wird man feststellen, dass der Natur schon vor dem Christentum Schäden zugefügt wurden, die man heute noch nachweisen kann; man denke nur an das Bergbauwesen und die Metallurgie der Römer. Die Ausbeutung der Natur uferte auch nicht etwa da aus, wo der christliche Glaube Einzug hielt, sondern gerade da, wo in der Neuzeit das Bewusstsein einer Verantwortung des Menschen vor Gott schwand. Schon 1795 warnte Friedrich Schiller mit seiner Ballade „Das verschleierte Bild zu Sais“ vor dem sich abzeichnenden unbedachten und unbegrenzten Forschungsdrang, der keinerlei göttliche Vorgaben akzeptiert. „Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld, sie wird ihm nimmermehr erfreulich sein“ lautet Schillers Fazit. Selbst Amery hat übrigens die „gnadenlosen Folgen des Christentums“ vornehmlich im säkularisierten Kontext ausgemacht. Wo die Industrialisierung eine diesseitige Allmacht verhiess, wo der Kapitalismus den Mammon auf den Thron setzte, aber auch da, wo der atheistische Kommunismus die menschliche Arbeit vergötzte, da ging dies stets zu Lasten unserer Welt.

Juden und Christen haben die Natur entmythologisiert, aber zugleich deren Bewahrung auf ein solides Fundament gestellt – auf das des Schöpfungsglaubens. „Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner“, jubelt Psalm 24. Das hat die unbedingte Priorität des

Schöpfers und seiner Ordnung vor allen kreatürlichen Absichten und Aktivitäten zur Folge. „So ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, der begießt, sondern nur Gott, der wachsen lässt“ (1 Kor 3,7); diesen Satz wendet der heilige Paulus zwar in übertragenem Sinne an, er gilt aber auch auf der Sachebene. Gott ist der Herr der Welt, er, der von Israel nicht nur für Mensch und Tier, sondern sogar auch für den Erdboden Ruhezeiten einfordert: „Dann erhält das Land seine Sabbate ersetzt, in der ganzen Zeit der Verwüstung, während ihr im Land eurer Feinde seid. Dann hat das Land Ruhe und erhält Ersatz für seine Sabbate. Während der ganzen Zeit der Verwüstung hat es Sabbataruhe, die es an euren Sabbaten nicht hatte, als ihr noch darin wohntet“ (Lev 26,34-35).

Das erste Buch der Bibel preist Gottes Schöpfermacht, das letzte – die Geheime Offenbarung des Johannes – kündigt eine Zeit an, „alle zu verderben, die die Erde verderben“ (11,18). Wer wirklich weiß, dass er sich vor Gott für seinen Umgang mit dessen Schöpfung verantworten muss, steht nicht für die Zerstörung der Natur, sondern für deren Bewahrung. Und so hat ein Schöpfungstag seine feste Verankerung im christlichen Gottes- und Menschenbild.

Begangen wurde ein solcher Schöpfungstag erstmals in der Orthodoxen Kirche: 1989 nahm ihn der damalige Ökumenische Patriarch Dimitrios I. in die liturgische Ordnung des Patriarchats von Konstantinopel auf. Die „Charta Oecumenica“, ein europäisches Ökumenedokument aus dem Jahre 2001, bahnte dann konkret die Ausweitung des Schöpfungstages über die Ostkirche hinaus an. Leitlinie 9 („Die Schöpfung bewahren“) sagt: „Im Glauben an die Liebe Gottes, des Schöpfers, erkennen wir dankbar das Geschenk der Schöpfung, den Wert und die Schönheit der Natur. Aber wir sehen mit Schrecken, dass die Güter der Erde ohne Rücksicht auf ihren Eigenwert, ohne Beachtung ihrer Begrenztheit und ohne Rücksicht auf das Wohl zukünftiger Generationen ausgebeutet werden. Wir wollen uns gemeinsam für nachhal-

tige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung einsetzen. In Verantwortung vor Gott müssen wir gemeinsam Kriterien dafür geltend machen und weiter entwickeln, was die Menschen zwar wissenschaftlich und technologisch machen können, aber ethisch nicht machen dürfen. In jedem Fall muss die einmalige Würde jedes Menschen den Vorrang vor dem technisch Machbaren haben.“

Dann folgt unmittelbar die Empfehlung, „einen ökumenischen Tag des Gebetes für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen.“ Dies griff die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland in ihrem Beschluss vom 10. Januar 2010 über einen ökumenischen Tag der Schöpfung auf. Dort formuliert sie die folgenden Perspektiven:

„1. Die inhaltliche Grundlage des Tags der Schöpfung ergibt sich aus der ‚Brühler Empfehlung‘: Lobpreis des Schöpfers, Umkehr wegen des menschlichen Vergehens an der Schöpfung und das Einüben konkreter Schritte („Schule des Mit-Leidens“).

2. Als Termin für die Feier des ökumenischen Tags der Schöpfung auf Bundesebene wird der erste Freitag im September eines jeden Jahres festgelegt.

3. Die Feier des Tags der Schöpfung in den Gemeinden kann lokalen und regionalen Besonderheiten angepasst werden. Die in einigen regionalen ACKs (z.B. Baden-Württemberg und Niedersachsen) und in Ortsgemeinden bereits geübte Praxis zeigt vielfältige Möglichkeiten, wie dies geschehen kann: beispielsweise mit einem jährlichen Leitwort, einer ausdrücklichen Vergewisserung des gemeinsamen Glaubens an Gott, den Schöpfer, und mit einem Gottesdienst an einem festen Tag innerhalb des Zeitraums zwischen dem 1. September und dem 4. Oktober.

Aufgrund dieser Überlegungen werden die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag 2010 in München die Einführung eines ökumenischen Tags der Schöpfung gemeinsam proklamieren.“

Anlässlich dieser Proklamation predigte der Vorsitzende der ACK, Landesbischof Friedrich Weber: „Dass die Schöpfung Gottes einen Platz im Kirchen- und Gottesdienstkalender bekommt, ist ein erster konkreter Schritt. Nicht einfach so, sondern weil Schöpfungsverantwortung eine Grundaufgabe der Kirchen ist, weil Lob Gottes und die Klage über unsere Lage zusammengehören. ‚Nach mir die Sintflut‘ geht nicht mehr. Darum lasst Euch bewegen von Gottes Energie, die in der Schöpfung und in uns lebt. Lasst nicht ab von der Hoffnung für alle Kreatur und lasst, was Euch bewegt, zur Tat werden.“

## Die Geschichte des „Schöpfungstages“

Der Schöpfungstag bietet Gelegenheit, ökumenisch sowohl zu beten als auch zu handeln und dabei an vertraute Traditionen anzuknüpfen. Nicht nur dass der Respekt vor Gottes Schöpferwerk fest im christlichen Glauben verankert ist: Der Schöpfungstag findet auch eine gewisse Parallele im Erntedankfest, das zumindest einen wichtigen Teil des Schöpfungsgedankens thematisiert und begeht. Hier wird schon sprachlich erkennbar, dass das Wort „danken“ in dem Begriff „denken“ wurzelt. Wer für die Frucht der Erde dankt, der denkt daran, dass sie trotz aller menschlichen Produktivität im Letzten Gottesgeschenk ist.

Und das gilt eben nicht nur für die Ernte als unmittelbar „verwertbaren“ Teil der Welt, sondern für die gesamte Schöpfung. Es darf uns getrost innehalten lassen und ein wenig nachdenklich stimmen, wenn das Zweite Vatikanische Konzil bekennt, dass „der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich [vereint]: Durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers“ (Pastoralkonstitution 14). Schon die Stoa und Philosophen wie Plato oder Aristoteles, aber auch Kirchenväter wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bezeichnen den Menschen

als „Mikrokosmos“: als Welt im Kleinen. Wir stehen in einem innigeren Verhältnis zur übrigen Schöpfung, als uns oft bewusst ist.

Wer sich auf den ökumenischen Schöpfungstag einlassen will, wird dabei nicht alleingelassen. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen hat eine Arbeitshilfe erstellt, über die der Herausgeber, Michael Kappes, schreibt: „Zu diesem Tun möchte dieses Materialheft ermutigen und eine Unterstützung bieten. Es richtet sich an Christinnen und Christen aller Konfessionen, die in Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen oder in den Gemeinden vor Ort Verantwortung für die ökumenische Arbeit tragen. Die Broschüre enthält neben einer theologischen Grundlegung verschiedene Gottesdienstmodelle zur Gestaltung des Schöpfungstages/Schöpfungszeit sowie eine Reihe ergänzender liturgischer Gestaltungselemente. Darüber hinaus bietet sie praktische Anregungen für den Einzelnen und für Gemeinden, wie sie ihre Schöpfungsverantwortung in diesem Zeitraum konkret werden lassen können. Ein Anhang mit zentralen Aussagen der Kirchen zum Thema sowie Hinweise auf weitere Materialien und hilfreiche Adressen beschließt die Arbeitshilfe. Ich wünsche allen viele Freude und Kreativität bei der eigenen Umsetzung der Anregungen dieser Handreichung.“ Dieser Ermutigung darf man sich voll und ganz anschließen.

Wer an dem Materialheft interessiert ist, kann es kostenlos über das Internet beziehen.

Die Adresse lautet:

[http://www.ack-nrw.de/downloads/2010/Arbeitshilfe\\_Schoepfungstag.pdf](http://www.ack-nrw.de/downloads/2010/Arbeitshilfe_Schoepfungstag.pdf)

# „Was sollen wir sagen?“

## Jesus von Nazareth II'

---

Mit Spannung durfte man die Fortsetzung der groß angelegten Jesus-Monographie Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. erwarten. Auch wenn die Weichen durch den in Bd. 1<sup>2</sup> gewählten Zugang einer Kombination von Ansätzen der Väter-Exegese, kanonischer Exegese und Heranziehung ausgewählter Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode grundsätzlich gestellt sind<sup>3</sup>, in der sich letztlich das für den Papst basale Zusammenkommen von Glauben und Vernunft widerspiegelt, ist die Durchführung dieses Zugangs hinsichtlich des Zeitraums vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zur Auferweckung – es gibt noch einen Ausblick bis zur Wiederkunft – durchaus von eigenem Interesse. Denn eine Zugangsweise der Texterschließung erweist ihre Früchte in jeder Einzelauslegung neu.

Der von Benedikt beschrittene Pfad soll zunächst einmal verfolgt und nachgezeichnet werden im Sinne einer Lesehilfe, um sodann zu einer Würdigung dieses zweiten Bandes der Gesamtmonographie zu gelangen, die noch durch einen Faszikel zu den Kindheitsgeschichten abgerundet werden soll (14).

### 1. Der Inhalt

Das Papst-Buch beginnt nach einem kurzen Einleitungsteil, in dem Benedikt sein Werk noch einmal einordnet, mit einem Detail: dem „Aufstieg“ Jesu nach Jerusalem. Die Hinwendung zu diesem leicht zu übersehenden Einzelmotiv wie auch seine allegorische Ausdeutung, die den äußeren Weg (aus dem Tal des Sees Genezareth zur Anhöhe Jerusa-

lems) als Bild für den „inneren Aufstieg“ versteht, der über das Kreuz zum „Aufstieg vor Gottes eigenes Angesicht“ führt (16f.), zeigt nicht nur die stark von der Art der Kirchenväter-Auslegung bestimmte Zugangsweise des Hl. Vaters, sondern bestätigt zugleich seinen schon im ersten Band erkennbaren Ansatz, sich der Gestalt Jesu ganz und gar vom Kreuz her anzunähern und ihn von dorthin zu verstehen. Sein eigentlicher hermeneutischer Schlüssel ist nicht das Johannevangelium<sup>4</sup>, auch wenn es so etwas wie den Leitfaden bildet, sondern der Philipperbrief-Hymnus.<sup>5</sup>

Zwei Motive bestimmen für den Papst den Einzug in Jerusalem: der Ritt auf dem Esel, der auf David anspielt und damit messianisch zu verstehen ist, sowie das Zujubeln der Mt 21,15 ausdrücklich genannten Kinder, das auf das von Jesus eingeforderte „Kleinsein vor Gott“ als Einlassbedingung für das Himmelreich verweist. Das „Hosanna“ der Kinder gibt Benedikt zugleich Gelegenheit, die Deutung in die Liturgie hinein zu verlängern (25) – ein für ihn typischer Zugang<sup>6</sup>, der eben nicht nur biblisch und auf den Glauben bezogen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der bewussten Mitfeier der Sakramente hilfreich sein möchte.

Könnte man dieses erste Unterkapitel insgesamt als meditativ charakterisieren, kommt das zweite (26–38) mit deutlich stärkerer Verve daher, um anhand der Tempelaustreibung allen „Theologien der Revolution“ (29) und entsprechenden politischen Exegesen eine Absage zu erteilen, die aus Jesus einen politischen Revolutionär machen wollen.<sup>7</sup> Für Benedikt wendet sich Jesus mit dem Wort des Propheten Jeremias von der „Räuberhöhle“ (Jer 7,11) gegen eine Ökonomisierung und Politisierung des Tempelbetriebs seiner Zeit. Die Anspielung auf Ps 69,10 („Der Eifer für mein Haus verzehrt mich.“) macht zugleich deutlich, dass in Jesus einem politischen und gewaltorientierten Zelotismus ein „Eifer des Kreuzes“ bzw. ein „Eifer der Liebe“ gegenüber steht (37).

Das zweite Hauptkapitel, das sich zumindest teilweise von den beiden Ansätzen des ersten Hauptkapitels durch seine Meta-Theoretisierung unterscheidet, wendet sich in drei Unterkapiteln<sup>8</sup> der Eschatologischen Rede Jesu zu.<sup>9</sup> Einleitend betont der Papst seinen in der Tat nicht oft genug zu wiederholenden Auslegungsgrundsatz, dass das NT ohne das AT nicht zu haben und zu verstehen ist, denn Jesus spricht „grundsätzlich immer in der Kontinuität von Gesetz und Propheten“ (42).<sup>10</sup> Es folgt ein historischer Blick auf das Ende des Tempels und die innerneutestamentliche Deutung des Geschehens. Wenn auch einerseits klar ist, dass Jesu Ankündigung des Endes des Tempels ein entscheidender Auslöser seines Prozesses war, überrascht dieser Teil insoweit, als er die Spur der Evangelien verlässt und der/die Leser(in) sich fragt, warum jetzt Fahrten zu den deutlich nach-jesuanischen Gestalten Stephanus und Paulus aufgenommen werden und damit der innerlich zu verfolgende Weg zur Passion verlassen wird. Näher beim Thema bleiben das zweite und dritte Unterkapitel, die den von den Synoptikern vor dem Abendmahl situierten Worten Jesu nachgehen und in denen für Benedikt einerseits die später von Paulus ausgeführte Heidenmission bereits verankert ist (61) und andererseits „die alten apokalyptischen Worte [i. e. Daniels, d. Verf.] ... eine personalistische Mitte“ erhalten (66).

Aus den Betrachtungen zur Fußwaschung, die sich nun ganz dem Johannesevangelium zuwenden können, sei die besondere Betonung des sakramentalen Verständnisses dieser Handlung bei Benedikt herausgestellt. Er interpretiert sie unter Rückgriff auf die Väter im Sinne der immer wieder notwendigen Herzensreinigung, aus der erst das menschliche Mittun im Sinne des exemplum erwachsen kann. Bei Judas scheint sie nicht gelungen, denn er wird aus nicht erklärbaren Gründen zum Verräter und findet zu keiner rechten Reue, da er nur noch das eigene Dunkel sieht.<sup>11</sup> Petrus hingegen wird verstanden als einer, der Gott vorschreiben will, was er zu tun hat (89). Hinsichtlich seiner Gestalt wird die Rede Jesu vom „Vollbad“ zur

Anspielung auf die Taufe, die Fußwaschung hingegen mit dem Sündenbekenntnis verbunden: „Im Bekenntnis wäscht der Herr immer neu unsere schmutzigen Füße und bereitet uns für die Tischgemeinschaft mit ihm“ (91).<sup>12</sup>

Nach dieser eher wieder kirchenvätertheologisch geprägten Passage folgt eine anspruchsvolle, ekklesiologisch orientierte Auslegung des Hohepriesterlichen Gebets Jesu (95-119), die um die Stichworte Einheit, Glaube und Sendung kreist. Das Fazit des Kapitels lautet: „Die Kirche entspringt dem Gebet Jesu. Dieses Gebet aber ist nicht nur Wort, es ist der Akt, in dem er sich selbst ‚heiligt‘, das heißt ‚sich opfert‘ für das Leben der Welt. Wir können auch umgekehrt sagen: Im Gebet wird das grausame Geschehen des Kreuzes zu ‚Wort‘, zum Versöhnungsfest zwischen Gott und Welt. Daraus entspringt die Kirche als Gemeinschaft derer, die auf das Wort der Apostel hin glauben (17,20)“ (119).

Das Abendmahl-Kapitel (121-164) wartet zunächst einmal mit komplizierten Überlegungen zur Datierung auf, um das Dilemma der unterschiedlichen Hinweise bei den Synoptikern einerseits und Johannes andererseits aufzulösen. Im Anschluss an eine Arbeit von John P. Meier, die s. E. „sorgsamste Erwägung aller bisher versuchten Lösungen“ (131), plädiert der Papst für die johanneische Lösung in der Abfolge: Abendmahl am Donnerstagabend – Kreuzigung am Freitag zur Zeit der Lämmerschächtung als Vorbereitung für das Pascha – Beginn des jüdischen Pascha: am Freitagabend (nach den Synoptikern: am Donnerstagabend). Damit war das Mahl Jesu historisch kein Paschamahl, wurde aber in der Rückschau als Jesu ureigenstes, als „sein Pascha“ angesehen (134). Die Fortsetzung unter der Überschrift „Die Stiftung der Eucharistie“ wendet sich gegen den „Gutteil der modernen Theologen (nicht nur Exegeten)“, der sich „gegen die jesuanische Herkunft der Abendmahlsworte stellt“ (138) und schließt sich Rudolf Pesch an, „dass bislang überhaupt keine überzeugende Sekundärerklärung der Abendmahl-



überlieferung vorgelegt werden konnte" (144). Nach solcher Klärung des geschichtlichen Rahmens und der historischen Verlässlichkeit ist wieder Raum für die eigentliche theologische Auslegung der Herrenworte. Mit besonderem Interesse liest man angesichts der Debatte um die Übersetzung des „pro multis“ im Hochgebet des Papstes eindeutiges Eintreten dafür, auf dem Hintergrund verschiedenster biblischer Passagen bis hin zu 1 Tim 2,6 das „für viele“ im Sinne von „für alle“ zu verstehen (154-158). Dieser Eindeutigkeit steht allerdings spannungsvoll ein kurzer Passus gegenüber: „Der Verweis [der Theologen Baumert und Seewann im Gefolge Joseph Paschers, d. Verf.] auf den Unterschied zwischen dem Radius der Eucharistie und dem universalen Radius des Kreuzestodes Jesu ist auf jeden Fall wertvoll und kann ein Stück voranführen. Aber das Problem des Wortes ‚viele‘ ist damit doch nur zum Teil erklärt“ (156). In einem letzten Absatz (S. 159-164) betont Benedikt, dass der Gedächtnisauftrag Jesu nicht das „Mahl“, sondern das Gedächtnis seines Opfertodes im Fokus hat, das schon sehr früh im Anschluss an die Begegnung mit dem Auferstandenen am Morgen des ersten Wochentages zur zeitlichen Fixierung der Eucharistie auf diesen Tag geführt hat.

Ein eigenes Kapitel ist Gethsemani gewidmet (S. 166-188). Einer stark schriftgeprägten Auslegung folgen eher dogmatisch inspirierte Überlegungen zum „Willen“ (Stichwort: Monotheletismus) sowie eine wiederum biblisch orientierte Betrachtung der Gethsemani-Rezeption im Hebräerbrief (5,7ff).

Aus den vielen Aspekten über den Prozess Jesu seien die Charakterisierungen des Kajaphas und des Pilatus herausgestellt: Der erste wird zum Vollstrecker göttlichen Willens trotz eigener unreiner Motivation (194), beim zweiten muss die durchaus erkannte konkrete Wahrheit des Falls zurücktreten hinter der Pragmatik der friedentiftenden Kraft des Rechts (224).

Von nicht zu überschätzender Bedeutung als Wort aus dem Mund des Papstes ist die klare Feststellung, dass nicht „die Juden“ bzw. das „ganze Volk“ (Mt 27,25) Jesus ans Kreuz gebracht haben. Die matthäische Formulierung benennt Benedikt als „verhängnisvolle Ausweitung“, um anzufügen: „Die eigentliche Kleingruppe sind die bestehenden Tempelkreise, und im Rahmen der Pascha-Amnestie gesellt sich ihnen der ‚Haufe‘ der Parteigänger des Barabbas bei“ (210).<sup>13</sup>

Wiederum in großer Schriftkenntnis folgt Benedikt im 8. Kapitel „Kreuzigung und Grablegung“ (225-264) Einzelmotiven dieses Teils der Passionsgeschichte von der Vergebungsbitte Jesu über sein Dürsten bis zu den Frauen unter dem Kreuz und am Grab. Der letzte Unterabschnitt verlässt die Auslegung der Passionstexte und wendet sich einer grundsätzlichen Deutung des Todes Jesu und damit der Sühne-Diskussion zu. Dabei geht es dem Papst um die Wahrung des „Geheimnis[s] der Sühne“ (264) sowie die Herausstellung des „wirklichen Priestertums“ als „jener Dienst des Wortes und des Sakramentes, der die Menschen in Gabe an Gott verwandelt, den Kosmos Lobpreis des Schöpfers und Erlösers werden lässt“ (262).

Für die Versprachlichung des Auferstehungsgeheimnisses (265-297) wählt Benedikt bei aller von ihm zugestandenem Missverständlichkeit den Begriff „Mutationsprung“ (268), um sodann den Bekenntnis-traditionen und den Erzähltraditionen in getrennten Betrachtungen nachzugehen. Immer bleibt die Auferstehung Jesu ein Geheimnis, das einerseits „über die Geschichte hinaus“ führt und andererseits doch „eine Fußspur in der Geschichte hinterlassen“ hat (300f.) – ein Geschehen, „das niemand erdacht hatte und das alle Vorstellungen sprengte“ (301). Eher unerwartet klingt dieses Kapitel mit dem Hinweis auf den „leise handelnden“ Gott aus, der nicht überwältigt mit äußerer Macht (301f.) und dessen Art es ist,

„Freiheit [zu] geben, Liebe [zu] schenken und [zu] erwecken“ (302).

Himmelfahrt und Wiederkunft gilt das Abschlusskapitel (303-318). Die Perikopenauswahl ist teilweise überraschend. Neben den „Himmelfahrtserzählungen“ Lk 24,50-53 und Apg 1 werden Mk 6,45-52, der vom Berg über den See in das Boot einsteigende Herr, die Ersterscheinung vor Maria Magdalena (Joh 21) sowie Offb 22,20 herangezogen. Der hier zitierte Gemeinde-Bittruf „Maranatha“ wird unter Berücksichtigung des Bernard von Clairvaux auf den „adventus medius“ (316) zwischen der ersten Ankunft im Geschehen der Inkarnation und der endgültigen Wiederkunft gedeutet: „Wir bitten um Anitizationen seiner welterneuenden Gegenwart“. Diese Bitte zielt nicht unmittelbar auf das Weltende, aber ist „doch wahre Bitte um sein Kommen“ (317).

## 2. Würdigung

Mehrfach in seinem Buch stellt Benedikt angesichts komplexer und nicht endgültig sicher zu entscheidender Ausgangslagen in der Diskussion die Frage. „Was sollen wir sagen?“<sup>14</sup> Diese Frage stellt sich letztlich auch immer vor einer Rezension.

Dabei sei zunächst einmal das Gute und Beeindruckende herausgestellt. Dass dies immer nur durch die Brille eigener Wahrnehmung geschehen kann, liegt auf der Hand. Ebenso selbstverständlich soll dabei das vom Papst selbst zu Recht eingeforderte grundsätzliche Wohlwollen gegenüber dem Werk eines Anderen, auch im Meinungsstreit, beachtet bleiben.<sup>15</sup>

Abgesehen von der größten Respekt abverlangenden Leistung, in all den Aufgaben des Papstamtes eine Jesus-Monographie zu schreiben, beeindruckt der Ansatz, durch den Dschungel an Einzeluntersuchungen und die Vielzahl großer Werke hindurch eine Bresche zu schlagen, die sich weder in schlichter, naiver oder gar fundamentalistischer Bibellektüre erschöpft, sondern von tiefer Schriftkenntnis zeugt und exegetische

Diskussionen kennt, noch sich im Dickicht eben dieser Diskussionen so lange aufhält, dass der Einzug in Jerusalem u. U. schon einen ersten Teilband gefüllt hätte. Der Mut zur großen Linie entlang den Lebenslinien Jesu ist ein Atemholen in einer Welt, in der uns die Details den Blick verstellen und manchmal den Atem nehmen können. Stark scheint mir gerade dieser zweite Band zu sein, wo er sich auf die geistliche Erschließung der biblischen Worte und ihre Verknüpfung im Gesamt der Hl. Schrift konzentriert. Der Einzug in Jerusalem (16-25) ist dafür ebenso ein Beispiel wie das Gethsemani-Kapitel (165-188) oder die Betrachtungen zu Jesus am Kreuz (230-253). Sicherlich ist es für die weniger bewanderten Leser(innen) eine große Anstrengung, dem Spurennetz durch die Hl. Schrift zu folgen, aber das langsame Mitgehen lohnt sich.

Neben diesem Altes und Neues Testament ständig verbindenden Auslegungsnetz beeindruckt Benedikt auch immer wieder durch äußerst pointierte Formulierungen. Nicht zum ersten Mal erweist sich Sprache als sein Metier. Beispielhaft seien drei Sätze zitiert: „Der feige Konformismus schwacher Seelen fühlt sich stark im Losgehen auf den, der nur noch Ohnmacht zu sein scheint“ (S. 205). „Sagen wir es ruhig: Die Unerlöstheit der Welt besteht eben in der Unlesbarkeit der Schöpfung, in der Unerkennbarkeit der Wahrheit, die dann zur Herrschaft des Pragmatischen zwingt und so die Macht der Starken zum Gott dieser Welt werden lässt“ (217). Schließlich der Ausklang seiner Betrachtung der Eschatologischen Rede Jesu: „Das Sprechen mit Worten der Vergangenheit über Künftiges entzeitlicht diese Reden. Es handelt sich nicht um eine neu gefundene Beschreibung des Kommenden, wie man sie von Hellsehern erwartet, sondern es geht darum, die Schau auf das Kommende einzufügen in das schon geschenkte Wort Gottes, dessen Beständigkeit einerseits und dessen offene Potentialitäten andererseits sich so zeigen“ (67f.).

Doch sind die erwähnten Auslegungslinien nur ein Teil des Buches. Stärker als im ersten

Band wird man in ein Wechselbad geworfen, weil man auf einmal sich inmitten detaillierter historischer Fragestellungen wiederfindet<sup>16</sup> oder auf recht kämpferisch formulierte Äußerungen gegen bestimmte Positionen (Stichwort: politische Theologie) und Personen trifft<sup>17</sup> oder in theologische Grundsatzdiskussionen eintritt (Monotheletismus, Sühne), die einen aus der geistlichen Annäherung an die Gestalt Jesu eher herausreißen, auch wenn es natürlich thematische Verbindungen gibt. Angesichts dieser Wechsel stellt sich die o. g. Frage: Was sollen wir dazu sagen? Oder präziser: Für wen ist dies Buch eigentlich gedacht? Der mit der theologischen Fachdiskussion nicht vertraute Leser wird das Buch u.U. beiseite legen, weil er solche Passagen aufgrund fehlender Hintergrundinformation nicht leicht verstehen kann und in der Regel ihn solche Fragen, wer welche Position vertritt und von wem sich einer absetzen möchte, nicht wirklich interessieren. Der theologisch informierte Leser wundert sich eher ob der Auswahl der vom Papst zitierten Fachleute, weil manche Diskussion in ferne Zeiten verweist und überholt ist (hierhin gehören Namen wie Joachim Jeremias<sup>18</sup>, Annie Jaubert<sup>19</sup> oder eben auch Rudolf Schnackenburg<sup>20</sup>), oder manche Verwendung und Bewertung der Sekundärliteratur eher zufällig wirkt bzw. in ihrer Auswahl undurchschaubar bleibt.

Bei mancher Diskussion ist für mich auch die Frage, ob sie wirklich nötig gewesen wäre, zumal sie mindestens einmal ins Abseits führt. Das Besondere des Abendmahls Jesu ergibt sich nämlich weniger aus der komplizierten Terminberechnung, sondern schlichtweg daraus, dass Jesus nicht das Mahl selbst, sondern „Rand-Riten“ des Mahls, nämlich den Brotsegens des Anfangs und den abschließenden Bechersegens, ins Zentrum rückt und beiden eine Deutung gibt, die ganz an seiner Person hängt und durch nichts aus dem jüdischen Mahl herleitbar ist – egal, ob es ein Paschamahl oder ein alltägliches jüdisches Mahl war. Die Problematik der unterschiedlichen Datierung des Geschehens im zentralen Tun Jesu zwischen Synoptikern und Johannes bleibt als

Faktum bestehen, egal welche Version man als historisch zutreffend annimmt.<sup>21</sup> Wenn Benedikt nun noch zusätzlich betont, dass die zeitliche Festlegung der Eucharistie auf den dritten Tag nach Jesu Tod erfolgte (162) und mit großer Vehemenz einen Bezug des „dritten Tages“ (1 Kor 15,4) zu Hos 6,1f bestreitet, vielmehr sei historisch „der dritte [Tag] nach dem Freitag“ gemeint (283), dann müsste der Herrentag der Montag sein. Der Sonntag – zumal es um den Sonntagmorgen geht – ist und bleibt der zweite Tag nach dem Freitag. Die Herleitung von Hos 6,1 ist weniger „unhaltbar“ (283), als eher die plausiblere.<sup>22</sup>

Während der Ausgang der Diskussion um die Abendmahlsdatierung am Kern dessen, um was es geht, nichts ändert, warten andere Passagen mit Auslegungen auf, die zu übernehmen oder nicht zu übernehmen durchaus unterschiedliche Konsequenzen hat.

a) So ist für Benedikt die Fußwaschung ganz in Anlehnung an die Kirchenvätertradition sakramental zu verstehen (78-82). Sie wird als die innere Reinigung und Erlösung des Menschen gedeutet, das Zulassen dieser Handlung hingegen (im Evangelium durch Petrus) als Entsprechung zum Bekenntnis im Bußsakrament. Trotz aller Tradition und Tiefe der Gedanken scheint mir diese Auffassung eine große Gefahr zu bergen: Wenn Jesus nach dem Wort des Evangeliums ein „Beispiel“ gibt, das der Nach-ahmung dient (Joh 13,15), unterscheidet dies die Fußwaschung grundsätzlich vom sakramentalen Handeln, welches letztlich am Kreuz geschieht und in seiner Erlösungskraft nicht nachahmbar oder gar wiederholbar ist. Dieser entscheidende Unterschied zwischen Kreuzesgeschehen und Fußwaschung, an dem alles hängt, wird durch die Verschmelzung der Begriffe sakramentum und exemplum eingegeben. Es mag Richtiges gemeint sein. Aber der Weg, Begriffe umzuprägen und aus einem „Beispiel“ ein „sakramentum“ werden zu lassen, macht Kommunikation schwierig, weil

dann Theologie und „Welt“ unterschiedliche Sprachen bei identischem Wortgebrauch sprächen und Differenzierung ebenfalls nicht wirklich möglich wäre.

b) Im Umfeld desselben Abschnittes behandelt Benedikt die Gestalt des Judas. An diesem Beispiel wird die Grenze der Annäherung an eine Gestalt des Neuen Testaments auf der Basis eines eher evangelien-harmonisierenden Zugangs erkennbar. Denn Benedikts Darstellung vom Geld veruntreuenden und Jesus bereits durch die Mahlteilnahme verratenden Tischgenossen Judas ist allein aus dem Johannesevangelium entwickelt. Bei Markus findet sie keinen Rückhalt, der Judas weder als Kassenwart kennt noch ihn Geld verlangen lässt. Die Hohenpriester stecken es ihm von sich aus zu (Mk14,13). Was des Judas angeblich „falsche Weise von Reue“ (86) betrifft, so lässt Matthäus<sup>23</sup> für diese durchaus häufiger vertretene Sichtweise<sup>24</sup> keinen wirklichen Spielraum. Nach ihm prallt die Reue des Judas an der Kaltherzigkeit und Skrupellosigkeit der Hohenpriester ab (Mt 27,3-10).

c) Schließlich sei noch auf einen Gedanken vom Buchende aufmerksam gemacht, der „harmlos“ zu sein scheint. So schließt Benedikt seine Ausführungen über Ostern mit dem Satz: „Mit Thomas legen wir unsere Hände in die durchbohrte Seite Jesu und bekennen: ‚Mein Herr und mein Gott‘ (Joh 20,28)“ (302). So schriftnah die Formulierung einerseits klingt, so sehr bleibt sie doch hinter dem Ernst biblischer Sprache zurück. Gerade Johannes betont wie kein anderer: Dieser Jesus von Nazareth ist nicht mehr berührbar. Johannes schreibt sein Evangelium gerade für die Zeit, in der diese Berührbarkeit so wenig möglich ist wie das Schauen. Daher ist die Seligpreisung unbedingt mitzuhören: „Selig, die nicht sehen, und doch glauben.“ Das Thomas-Ereignis ist nicht mehr wiederholbar. Diese Herausforderung gilt es auszuhalten.<sup>25</sup> Ähnlich wie bei der Fußwaschung durch die Übertragung des Begriffes des „Waschens“ (der Füße) in den metaphorischen Begriff „Reinigung“

(des Herzens) erfolgt auch hier eine Begriffsveränderung. Das „unsere Hände in die durchbohrte Seite legen“ ist auf einmal nicht mehr wörtlich zu verstehen. Damit nimmt man aber dem biblischen Text, der den Menschen in seiner Glaubensnot ernst nimmt und ihn einerseits in das fortan Unmögliche hineinstößt, um andererseits genau in diese Situation hinein den Heiligen Geist als Paraklet zuzusagen<sup>26</sup>, seine Dramatik, Konkretheit, Wucht und Nüchternheit.

Andere Passagen des Buches lassen diese Qualitäten sehr wohl erkennen. Eine davon, die sich auf das Ölberg-Gebet Jesu bezieht, soll das Schlusswort bilden: „Die Schläfrigkeit der Jünger bleibt die Jahrhunderte hindurch die Chance für die Macht des Bösen. Diese Schläfrigkeit ist eine Abstumpfung der Seele, die sich nicht aufregen lässt durch die Macht des Bösen in der Welt, durch all das Unrecht und all das Leid, das die Erde verwüstet. Sie ist eine Stumpfheit, die all dies lieber nicht wahrnehmen möchte; die sich beruhigt, dass alles schon nicht so schlimm sei, um in der Selbstzufriedenheit des eigenen gesättigten Daseins fortfahren zu können“ (173f.). Mit seiner Annäherung an die Gestalt Jesu möchte der Papst wohl aus solcher Schläfrigkeit und gefährlichen Lethargie herausreißen. Ein spannender Aspekt, um sich der eigenen Lektüre des Buches nunmehr zu widmen.

#### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Feiburg i. Br. 2011. Alle in Klammern gesetzte Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.
- <sup>2</sup> Ders., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung. Freiburg i. Br. 2007. Dazu vgl. Gunther Fleischer, „... mit jenem Vorschuss an Sympathie“. Das Jesus-Buch des Papstes, in: Pbl 59 (2007) 265-273.
- <sup>3</sup> Vgl. jetzt im Zweiten Teil S. 11f.

- <sup>4</sup> Schon beim Einzug in Jerusalem würde dieser Schlüssel versagen, da Johannes ihn weit weniger ausgeprägt überliefert als die Synoptiker. Bei ihm findet sich weder der Hinweis, dass auf dem Esel noch keiner geritten war, noch das Motiv des Hinaufhebens auf den Esel als Inthronisationsbild noch die Ausbreitung der Kleider; schließlich auch nicht die Kombination mit der Tempelaustreibung, die bei Joh nicht Teil der Passionserzählung ist, sondern am Anfang des Evangeliums steht. Dies gilt natürlich noch viel stärker für die Abendmahl-Worte Jesu, die Johannes nicht überliefert, während die Synoptiker die Fußwaschung nicht berichten. Dies sind Beispiele dafür, wie sehr sich die Darstellungsweisen der Evangelien in Gesamtkonzeptionen einordnen, die sich als verkündigungs-theologische Annäherungen an die Gestalt Jesu erweisen. Schon sie begnügen sich nicht mit einer Darstellung des historischen Jesus, so dass das Grundanliegen des Papstes, über den historisch-kritischen Ansatz hinaus zu gelangen bei gleichzeitiger Rückbindung an den historischen Jesus (vgl. S. 11-14), hier ihr fundamentum in re hat. Allerdings übergeht er die daraus sich grundsätzlich ergebende methodologisch-kriteriologische Problematik, wie man von den Annäherungen der Evangelien an die Gestalt Jesu zu einer eigenen, übergreifenden Annäherung gelangt. Faktisch geschieht dies über Einzelentscheidungen bei jedem Einzelthema etwa zugunsten einer bestimmten Evangelientradition (oft Johannes) oder einer Mischung von Aussagen verschiedener Evangelien (so bei der messianischen Interpretation des Einzugs in Jerusalem; zur Zusammenschau vgl. S. 22) oder der Entscheidung für das Ergebnis einer bestimmten historisch-kritischen Exegese (Favoriten sind Rudolf Pesch und Martin Hengel), während etwa Rudolf Schnackenburg öfters bei Seite geschoben wird: vgl. S. 79, 100 und dazu unten, Anm 17).
- <sup>5</sup> Gemeint ist Phil 2,5-11. Explizit zitiert wird er S. 73; vgl. auch S. 143 und noch deutlicher im Ersten Teil, S. 21.126.166.379.
- <sup>6</sup> Vgl. bereits im Ersten Teil z. B. die Ausführungen zur Taufe (S. 45-47), aber auch noch öfters im Zweiten Teil: z. B. S. 146-158.297 zur Eucharistie; S. 174 zum Ritus der prostratio; S. 317: Hinweis auf das Vaterunser.
- <sup>7</sup> Vgl. auch S. 194.
- <sup>8</sup> S.44-56: Das Ende des Tempels; 57-61: Die Zeit der Heiden; 62-68: Prophetie und Apokalypse in der Eschatologischen Rede.
- <sup>9</sup> Die Tatsache, dass die Synoptiker einerseits und Johannes jeweils ganz unterschiedliche Jesus-„monologe“, nämlich die eschatologischen Reden (Mk 13par.) bzw. das sog. Hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17), in die Passion einbauen, findet bei Benedikt keine Beachtung.
- <sup>10</sup> Vgl. auch S. 227: „Wo dieser Zusammenhang aufgelöst wird, wird die Grundstruktur des christlichen Glaubens selbst aufgelöst.“
- <sup>11</sup> Auf diese beiden Auslegungen wird in der Würdigung noch einmal zurück zu kommen sein.
- <sup>12</sup> Brückentexte zu dieser Deutung sind für Benedikt 1 Joh 1,8ff sowie Jak 4,1.14; 5,16 (S. 90f.).
- <sup>13</sup> Vgl. auch S.250f.: „Nach dem Drama des Prozesses, in dem alles gegen Jesus verschworen und keine Stimme mehr für ihn zu sprechen schien, lernen wir jetzt [mit Josef von Arimathäa und Nikodemus; der Verf.] das andere Israel kennen: Menschen, die wartend sind, die den Verheißungen Gottes trauen und nach ihrer Erfüllung schauen ...“.
- <sup>14</sup> Die Frage findet sich so oder ähnlich formuliert S. 131.140.141.175.237.
- <sup>15</sup> Vgl. dazu im Ersten Teil: „Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Sühens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ (vgl. Ps 27,8). Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen. Ich bitte die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt“ (22).
- <sup>16</sup> Dies gilt besonders für den Abendmahltermin (126-134), die Rede vom „dritten Tag“ (282ff.) sowie das Ende des Tempels (44-56).
- <sup>17</sup> Warum dabei besonders der verdiente Exeget Rudolf Schnackenburg ins Kreuzfeuer gerät (79.100) und sich den nicht gerade vom „Eifer der Liebe“ (36) erfüllten Vorwurf „jener akademischen Logik“ gefallen lassen muss, „die die Kompositionsform eines modernen Gelehrtextes zum Maßstab der so ganz anderen Weise zu reden und zu denken macht, die wir im Johannes-Evangelium finden“ (100), leuchtet nicht ein, zumal Benedikt explizit nicht „in die Dispute der historisch-kritischen Forschung einzutreten“ beabsichtigt und auch keine Vollständigkeit der Literaturbenutzung anstrebt (319). Als gegenpoliges Pendant trifft man auf die fast begeisterte Heranziehung des evangelischen Kommentators Rudolf Bultmann (z. B. 105f.; 111f.: es sei „lehrreich, ... Rudolf Bultmann zu hören“), obwohl dieser mit dem Ansatz Benedikts, das AT als Wurzel des NT zu lesen, nichts gemein hat, da er es als reine Negativfolie ansieht: „Das heißt aber auch: für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist. Wer in der Kirche steht, für den ist die Geschichte Israels vergangen und abgetan“ (Rudolf Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 1. Bd.. Tübingen 31958, 313-336, hier: 333.
- <sup>18</sup> Zum Thema Abba wird nur Jeremias Buch von 1966 zitiert (183f.).
- <sup>19</sup> Vgl. zur Kalenderfrage S. 128ff.

<sup>20</sup> S. Anm 16.

<sup>21</sup> Im Übrigen verkompliziert Benedikt seine These von Jesu „eigenem Paschamahl“ dadurch, dass er nicht nur von der nachträglichen Deutung eines historischen Nicht-Paschamahls (an einem Donnerstagabend) zu einem Paschamahl ausgeht, sondern auch noch für „seine Pascha-Nacht“ eine von Jesus eingehaltene Regel erkennt, die sonst nur in der wirklichen Pascha-Nacht galt (168).

<sup>22</sup> Vgl. zum Thema jüngst: Christoph Dohmen, Wofür steht Jona als Zeichen? Jona als Verstehenshilfe für die Botschaft Jesu, in BiKi 66 (2011) 36-39, hier: 36, der ebenfalls auf die Kollision zwischen der Rede von den „drei Tagen“ und dem faktischen zeitlichen Verlauf zwischen Grablegung und Entdeckung des leeren Grabes hinweist. Er führt die Redeweise vom dritten Tag auf die Theophanie Ex 19,11 zurück. Ob Hos 6,3 oder Ex 19,11: in jedem Fall hat es größere Plausibilität, davon auszugehen, dass ein vorgegebenes heiltheologisches Sprachmuster im neutestamentlichen Zeugnis den faktischen Zeitverlauf überprägt hat.

<sup>23</sup> Nur er hat das Reue-Motiv, das der Papst nun überraschend in die ansonsten johanneische Betrachtung einbringt.

<sup>24</sup> Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26-28 (EKK I/4), Düsseldorf u.a. 2002, 233-235.

<sup>25</sup> Johannes verdoppelt diese Aussage sogar dadurch, dass bei ihm Jesus dem Thomas die Seligpreisung entgegenhält, Maria von Magdala hingegen die Berührung verweigert (Joh 20,17: das lateinische *Noli me tangere* trifft besser die griechische Formulierung als die EÜ: „Halte mich nicht fest!“).

<sup>26</sup> Die Zusage des Parakleten löst in der johanneischen Dramaturgie die Rede von Jesus als „Licht der Welt“ ab, die allein auf seine irdische Lebenszeit beschränkt wird (Joh 9,5).

Holger Dörnemann

## Familie als Subjekt der Evangelisierung

### Über die Wertschätzung der Familien zur vertieften Wahrnehmung expliziter und impliziter Familienreligiosität

Mit dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. sind die Zitate „Die Familie ist das Herz der Kirche.“ (OR 13/84)<sup>1</sup> oder „Die Zukunft der Welt und der Kirche führt über die Familie.“ (FC 75)<sup>2</sup> verbunden. Auch der Titel dieses Beitrags ist einem Brief Papst Johannes Pauls II. entnommen, dem Brief an die Familien (*Gratissimum sane*) aus dem Jahre 1994, in dem die Familie als „echtes Subjekt der Evangelisierung“<sup>3</sup> bezeichnet wird: Familie als primärer Ort der Tradierung des Glaubens.

Und dieses Zitat hat es in sich und bringt etwas auf den Punkt, was schon die Familienzyklika Papst Johannes Pauls II. „*Familiaris consortio*“ in diesem Jahr vor genau 30 Jahren in anderen Formulierungen ins Wort brachte<sup>4</sup>: dass die Familie die Trägerin der Frohen Botschaft ist, der also das Evangelium nicht erst gleich einem Objekt zu vermitteln ist, sondern das sie gewissermaßen schon in sich trägt. Die folgenden Ausführungen werden auf die Familie als Ort religiösen Lebens und darüber auch auf die so genannte Tradierungskrise in der Familie zu sprechen kommen, ihre Hintergründe und Ursachen beleuchten und über die Darstellung des Familienbegriffs in der Christentumsgeschichte aus dem Bereich der Familienreligiosität insbesondere spirituelle Erfahrungen des Familienalltags in den Blick nehmen. Daran anknüpfend sollen aus religionspädagogischer Sicht theologische Schlussfolgerungen und Perspektiven für die Zukunft abgeleitet werden, um sie auf neue Handlungsoptionen zu beziehen.

## 1. Familie – religiöse Sozialisationsinstanz in der Tradierungskrise

Familien sind bei aller Unterschiedlichkeit ihrer konkreten Lebensbedingungen unverzichtbar für die religiöse Erziehung und die Entwicklung der zu ihnen gehörenden Kinder. Nach der World Vision-Studie „Kinder in Deutschland“ aus dem Jahr 2007 ist die Familie für Kinder nach wie vor „die primäre Sozialisationsinstanz“.<sup>5</sup> Das scheint unbestritten und keine Aussage, die besonders herausgestellt werden müsste, wenn sie nicht durch eine andere Feststellung sofort wieder in Frage gestellt würde: Denn zugleich haben Familien „im Kontext der gegenwärtigen Gesellschaftsformation es ungleich schwerer als unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen, religiöse Erziehung überhaupt als ihre ureigene Aufgabe zu erkennen und anzuerkennen.“<sup>6</sup> Dass die Familie wurde mit ihrer Aufgabe religiöser Primärsozialisation in der Theologie und Kirche bis dato mehr vorausgesetzt als eigens thematisiert wurde, bestätigt auch die wissenschaftliche Sekundärliteratur. Noch 2006 konnte Friedrich Schweitzer das Kapitel zur Familienerziehung in seiner „Religionspädagogik“ mit „Religiöse Familienerziehung – ein vernachlässigter Bereich“<sup>7</sup> überschreiben. „Wenn die Familie trotzdem Erwähnung fand, dann oft unter der Defizitperspektive. Es wurde beklagt, dass Kinder und Jugendliche nicht mehr genügend Impulse für die Glaubensentwicklung erhielten.“<sup>8</sup> In einer solchen Perspektive erscheint „die Familie als ‚Versagerin‘ [...], die ihrer Bedeutung als Ort elementarer religiöser Erfahrung und Lernort des Glaubens nicht mehr gerecht wird – oder gar werden will!“<sup>9</sup>, wie dies Martina Blasberg-Kuhnke im Jahre 2010 mit Verweis auf eine Veröffentlichung von Hans-Georg Ziebertz ins Wort fast. Worin liegen die Ursachen dieser Entwicklung begründet?

## 2. Der Wandel des Familienbildes: Die klassische Familie als Auslaufmodell?

Zunächst einmal zeigt sich Familie als *Gradmesser* der Gesellschaft, in der alle gesellschaftlichen Entwicklungstrends brennspiegelartig gebündelt sind:

- die Individualisierung der Lebenslagen
- die Pluralisierung von Lebensstilen
- die Abschwächung institutioneller Verbindlichkeiten.

Die klassische Familie als Auslaufmodell? Eine Reihe von Indikatoren scheinen dies zu bestätigen „wie die Zunahme der Scheidungshäufigkeit, der Anstieg des Heiratsalters, weithin praktizierte u[nd] akzeptierte alternative Formen des partnerschaftlichen Zusammenlebens (auch mit Kindern), die bewusste Familienplanung mit ihrer Folge eines erheblichen Geburtenrückgangs...“<sup>10</sup> Und man könnte diese Aufzählung leicht vermehren. Jedoch kann „[e]in Blick in die Geschichte [...] belehren, dass weniger Stabilität u[nd] Uniformität als vielmehr Wandel u. Pluralität gewissermaßen als Merkmale der Kontinuität der F[amilie]“<sup>11</sup> zu gelten haben – so formuliert es Norbert Mette. Insofern könnte die Tatsache, dass Familie heute in einer Vielfalt von Formen begegnet, „alles andere als unnormal“<sup>12</sup> angesehen werden. Demgegenüber stellt der „Monitor Familienleben 2010“ des Instituts für Demoskopie Allensbach fest, dass Umfragen zufolge die Familie als erstrebenswertes Gut bei jung wie alt an oberster Stelle rangiert<sup>13</sup> – so dass aus einer anderen Interpretationsrichtung Soziologen – vertreten etwa durch Franz-Xaver Kaufmann, Rosemarie Nave-Hertz und Laszlo Vaskovics – hinter den gesellschaftlichen Veränderungen eine stärkere Kontinuität des Familienbildes erkennen. So argumentiert auch Eberhard Schockenhoff, dass man aus der Summe der erwähnten Wandlungsszenarien und Einzelphänomene nicht den Schluss ziehen könne, „dass Ehe und Familie im gesellschaftlichen Bewusstsein als Auslaufmodell

gelten, dem die Menschen keine Orientierungs- und Leitbildfunktion für das eigene Leben mehr zuerkennen würden.“<sup>14</sup> Und tatsächlich: Schließt man die Augen, steigt beim Begriff „Familie“ unweigerlich die Imagination von „Vater, Mutter und Kind bzw. Kindern“ auf.

### 3. Der Familienbegriff in der Christentumsgeschichte

Gleichermaßen setzen denn auch kirchliche Lehrschreiben an, nach denen „ein Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind, [...] mit ihren Kindern eine Familie“ bilden“ (Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2202)<sup>15</sup>. „Die Familie begreift die kath. Kirche dem Plan Gottes zufolge als die aus der Ehe erwachsende größere Gemeinschaft von Eltern und deren Kindern. Damit ist sie theologisch als Erweiterung der Ehe zu begreifen und von ihr her zu bestimmen“<sup>16</sup>, wie es in einem Buch zur Ethik in den Weltreligionen heißt. Allerdings: Das klassische Verständnis von Familie, wie es im Katechismus der Katholischen Kirche aufgeführt ist – darauf weisen zahlreiche Theologen mit Recht hin, kann nur bedingt mit Hilfe eines Rückgriffs auf den biblischen Befund gewonnen werden. Denn im Alten und Neuen Testament ist die Familie *im heutigen Verständnis* unbekannt. Vielgestaltig stellen sich die Familienformen sowie das Verhältnis von Familie und Religion bereits im Alten Testament dar. Michael Domsgen formuliert pointiert: „Familie‘ ist kein biblischer Begriff.“<sup>17</sup> Abgesehen von einem anders ansetzenden ‚Familienverständnis‘ – *bajit* (בית) bezeichnet die Hausgemeinschaft, *mishpa cħa* (משפחה) bezeichnet einen Clan innerhalb eines Stammes – finden sich polygame Familienformen wie Jakob mit Lea und Rahel (Gen 29) oder aber Verbindungen, die auch Sklavinnen in die Familie integrierten (wie bei Abraham und Hagar; Gen 16) oder das Institut der Leviratsehe (Gen 38). Und auch zur Zeit des neuen Testaments bleibt unser heutiger Familienbegriff „dem biblischen Denken fremd.“<sup>18</sup> Der Familienbegriff des

Neuen Testaments drückt sich in den Begriffen *oikos* (οἶκος) bzw. *oikia* (οικία) aus, wobei die jeweilige Bedeutung der Hausgenossenschaft nur dem jeweiligen Kontext zu entnehmen ist.<sup>19</sup> Aber jenseits der unterschiedlichen Familienformen möchte ich noch auf eine weitere Auffälligkeit in der jüdisch-christlichen Tradition zu sprechen kommen: Im Gegensatz zum Judentum, in dem die Familie durch die Jahrhunderte für die religiöse Erziehung und Bildung der Kinder und das religiöse Leben insgesamt eine eminente Rolle spielt, scheint das Christentum erst einmal keine Familienreligion zu sein, es hat sogar Familien relativierende, wenn nicht sogar Familien abwertende Tendenzen. „Wer um meines Namens willen Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen“, heißt es bei Mt 19,29. Oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ bei Mt 10,37. Auch wenn in diesen Formulierungen auf das den Familienbereich übersteigende Gottesreich abgehoben wird, verweist das Neue Testament darin implizit zugleich ein Verabsolutieren der Familienloyalität zurück<sup>20</sup>: Die Nachfolge Jesu beansprucht Priorität vor allen familiären Bindungen. „[B]is in das Mittelalter hinein wurde [...] auf eine spezifisch rel. Gestaltung des häuslichen Lebens kein besonderer Wert gelegt; es war wie selbstverständlich eingebettet in die die ganze Gesellschaft durchdringende und prägende ‚christianitas‘. Erst im Gefolge der Reformation kam es zu einem ausdrücklichen Bewusstsein für die rel. Bedeutung der F[amilie], was zugleich das Bewusstsein von der Eigenständigkeit u. dem Wert der F[amilie] insgesamt förderte.“<sup>21</sup> So ist die Koalition von Familie und Kirche, die uns heute demgegenüber fast selbstverständlich ist, tatsächlich ein gesellschaftliches und kirchengeschichtlich junges Phänomen, das sich im Blick auf die Katholische Kirche erst im Zuge der Moderne und der Industrialisierung verstärkt. Mitte des 19. Jahrhunderts – mit der Entwicklung



der Kleinfamilie – wird auch die Familie in sozialetischer Perspektive als „Zelle der Gesellschaft“<sup>22</sup> entdeckt. In diese Zeit fällt auch die Förderung der Verehrung der Frömmigkeit im Blick auf die Heilige Familie<sup>23</sup>, welches Fest Papst Leo XIII. im Jahr 1893 in den Festkreis aufnahm und das seit 1969 am ersten Sonntag in der Weihnachtsoktav gefeiert wird.

#### **4. Die Pluralität der Familienformen als religionspädagogische Herausforderung**

Festzuhalten bleibt also im Blick auf das sich geschichtlich wandelnde Familienbild, dass es trotz der gewachsenen und begründeten Wertschätzung des Verbundes von Ehe und Familie, dennoch keine theologische Notwendigkeit ist, an einem überzeitlich gültigen theologischen Familienmodell festzuhalten. Trotzdem dass nach dem „Familien Report 2009“ knapp drei Viertel (74 Prozent) der in Deutschland lebenden Familien aus Ehepaaren mit ihren Kindern bestehen<sup>24</sup> und nach wie vor 80% aller Kinder bis zum 18. Lebensjahr bei beiden leiblichen Eltern (ein seit etwa 100 Jahren unveränderter Wert) aufwachsen, kann die Fixierung auf ein einziges Familienbild begründet hinterfragt werden. Warum ist es wichtig, dies an dieser Stelle festzuhalten? Warum ist der Kontrast des leitenden kirchlichen Familienbildes mit seinem Ideal einerseits und der geschichtlichen oder gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit andererseits problematisch? Ein Familienbild, das immer schwerer mit deren Realität zu Deckung gebracht werden kann. Verdeckt die gerade zitierte Statistik doch auch, dass die Scheidungshäufigkeit auf eine 50%-Quote angestiegen ist und dass nach aktuellsten Zahlen des Statistischen Bundesamtes in den neuen Bundesländern jedes zweite Kind (genau 58,8 %) als Kind einer unverheirateten Mutter zur Welt kommt. Dennoch sind die Reserven gegenüber einer Entidealisierung und einer Aufweichung des klassischen Familienbegriffs nachvollziehbar, wenn sie denn befürchten, dass ein einfa-

cher Abgleich mit der gesellschaftlich gelebten Wirklichkeit nolens volens ein weiterhin gesellschaftlich prägendes und leitendes Familienideal unterminieren und unterlaufen, und die soziologische Beschreibung ihrerseits normative Kraft entfalten würde. Doch nimmt man durch das alleinige Schauen auf einen Idealtyp von Familie in Kauf, den Blick für das Kontinuum und neue Formen von Familienreligiosität zu verschließen. Dahinter steht die noch deutlicher artikuliert Befürchtung, dass ohne einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel und einen „Abschied von wirklichkeitsfremden F[amilien]-Leitbildern zugunsten einer Zuwendung zur u[nd] eines Sich-Einlassens auf die familiäre Lebenswirklichkeit“<sup>25</sup>, die „Kirche zukünftig für die große Mehrheit von Eltern und Kindern kaum noch Gesprächspartnerin sein könne“<sup>26</sup>. Etwas zurück genommener auf die Familie als Lernort des Glaubens bezogen und das Familienbild der kirchlichen Lehrdokumente wertschätzend einbeziehend möchte ich formulieren: Das Plädoyer für die Verbindung von Ehe und Familie darf nicht zu einer Wahrnehmungsverengung im Blick auf die Familien führen, wenn es denn um die Förderung der Religiosität in der Familie geht und die Wahrnehmung dessen geht, was als Quelle religiösen Lebens an prominenter Stelle behauptet wird. Und gerade darum geht es: Familien als Lernort des Glaubens und als Subjekt der Evangelisierung begreifen zu lehren und zu lernen. Und hierbei ist es hilfreich und nimmt dem christlichen Verständnis zunächst einmal nichts, sich der familialen Wirklichkeit auch mithilfe weiter ansetzender soziologischer Definitionen anzunähern, nach denen Familie als die „Beziehung zwischen zwei Generationen in Gestalt eines mehr oder weniger aufeinander bezogenen Eltern-Kind-Verhältnisses bezeichnet werden kann, das durch besondere Formen der Kooperation der Angehörigen miteinander und der Solidarität charakterisiert ist.“<sup>27</sup>

Und darin – das ist meine eigentliche These – ist die Familie religionsproduktiv und religionsgenerativ in einer in der heutigen Zeit

immer wichtiger werdenden Weise: religiös bedeutsame Erfahrungen werden insbesondere individualisiert und privatisiert erfahren und sind darüber in neuer Weise zu erschließen und theologischer- und kirchlicherseits wahrzunehmen – vielleicht mehr als je zuvor eine Art „theologische Erkenntnisquelle“. Auf die Frage nach der Leistungsfähigkeit von Familie heute findet nach Einschätzung der Religionspädagogin Cordula Straub nur eine Antwort, wer „sich von den normativen Erwartungen und Leitbildern absetzt, [...] die sich oft schwer mit der Realität des Familienalltags in Verbindung bringen lassen.“<sup>28</sup> Dann erweist sich die Familie „als von sich aus im hohen Maße 'religionsproduktiv', u[nd] zwar gerade unter den heutigen gesell[schaftlichen] Bedingungen“<sup>29</sup>.

## 5. Beispiele: Orte und Erfahrungen von impliziter Familienreligiosität

Jenseits der klassischen Beispiele einer expliziten familialen Religiosität, wie das gemeinsame Beten bei Tisch oder auf der Bettkante, der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, die Einführung und das Mitleben der Feste im Jahreskreis, etc. möchte ich an dieser Stelle auf implizite Formen, auf z.T. kleinere und unauffälligere und leicht übersehbare Formen von Familienreligiosität zu sprechen kommen. „Religiöse Erziehung – und insbesondere diejenige im christlichen Glauben – beschränkt sich [...] nicht auf die Weitergabe von Glaubensinhalten. Vielmehr wird eine vom christlichen Glauben geprägte Grundhaltung gelernt, die maßgeblich auf der menschlichen Grunderfahrung basiert, unbedingt erwünscht und angenommen zu sein.“<sup>30</sup> Von daher basiert „[c]hristliche Erziehung als eine Form expliziter Erziehung [...] auf der impliziten religiösen Erziehung und ist in sie eingebettet.“<sup>31</sup> Wenn deshalb der Aspekt impliziter Familienreligiosität im Folgenden beispielhaft ausgearbeitet wird, darf nicht vergessen werden, dass die Differenzierung zwischen expliziter und impliziter religiöser Erziehung immer auch deutlich machen muss, dass beide Formen „nicht

voneinander getrennt werden“<sup>32</sup> dürfen und dass „Kinder darauf angewiesen sind, dass ihnen die religiöse Dimension explizit eröffnet wird.“<sup>33</sup>

### – Namensgebung

Das erste Beispiel der „Namensgebung“ entlehne ich dem Buch „Die Welt ist Klang“ von Joachim-Ernst Berendt:

„Auch in uns Heutigen schwelt ein Rest des Bewußtseins, dass «Name» nicht einfach besagt, wie jemand heißt: daß dem Akt der Namensgebung etwas Bedeutungs- und Geheimnisvolles, Schöpferisches innewohnt. [...] Keiner Mutter, keinem Vater ist es egal, ob die Tochter Maria oder Sabine sonstwie heißt, obwohl der Name, interpretierte man ihn rationalistisch, doch nun wirklich keine andere Aufgabe hat, als ein Kind von anderen Kindern zu unterscheiden. In Wirklichkeit hat das eben doch einen dahinter verborgenen Sinn: kaum jemand kennt ihn noch, aber Eltern spüren ihn, wenn sie die Frage ernst nehmen und immer wieder diskutieren: Wie soll unser Kind heißen?“<sup>34</sup>

### – Trösten

Ein weiterer Moment ist etwa derjenige, wenn eine Mutter des Nachts ihr untröstlich schreiendes Baby aufnimmt, mit den Händen streichelt und dann wie von selbst sagt: „Ist ja gut, ist alles gut!“ Viele Gedanken werden ihr parallel durch den Kopf schießen. Es ist dunkelste Nacht, sie fühlt sich vielleicht hundskaputt und braucht vielleicht dringend den Schlaf und sagt es dennoch. Peter L. Berger fragte schon Mitte der 70er Jahre in seinem Buch „Auf den Spuren der Engel“<sup>35</sup>:

„Belügt diese Mutter ihr Kind?“ Jeder – und sie selbst zuallererst – wäre von dem intuitiv richtigen Verhalten überzeugt, obwohl sie andererseits zugleich mehr behauptet und verspricht, als sie wirklich sicher weiß. Ein Einbruch des Himmels auf die Erde, in dem Menschwerdung und zugleich Glaube sich vollzieht.

### – Erziehen

„In vielen erzieherischen Situationen, in denen Erwachsene ihrem Kind etwas zumu-

ten oder zutrauen, zugleich Verantwortung dafür übernehmen, wie weit sie gehen können, in jeder Situation, in der sie dieses Risiko der pädagogischen Beziehung eingehen, damit dem Kind mehr und mehr ermöglicht wird, [...] mündiges Subjekt zu werden, sehen Erwachsene in einem Kind Möglichkeiten, die es aktuell noch gar nicht hat, entwicklungsmäßig vielleicht auch noch gar nicht haben kann, und tragen zugleich dazu bei, dass es sie haben wird. Ohne die religiöse Dimension, ohne Transzendieren, ohne Vorgreifen ist es nicht möglich, in einer Situation der Ungleichheit, die die Beziehung zwischen (vor allem jungen) Kindern und Eltern ausmacht, Gleichheit zu unterstellen, damit Gleichheit und Wechselseitigkeit werden können."<sup>36</sup>

#### – Sonntagsbrunch

Ein weiterer an sich unscheinbarer spiritueller Moment wird von vielen Familien mit pubertierenden Teenagern beim Sonntagvormittags-Brunch empfunden. Wenn die Jugendlichen nach und nach aus ihren Zimmern geschlichen kommen, sich an den Frühstückstisch fleezen und sich in ihrer Weise, die auch die Schwierigkeit des Erwachsenwerdens erinnert, angenommen fühlen können, wie sie sind – die Familie ein tabufreier, unzensurierter Ort ist – und ein sich entspannendes Gespräch über dies und das – für sich genommen vielleicht Belanglosigkeiten – ein tiefer Ausweis von Vertrauen, Verantwortung und Ahnung von Liebe, Heil und Frieden auf Erden bedeutet.

#### – Treueversprechen

Zwei weitere Beispiele möchte ich aus der Paarbeziehung zitieren, wobei das erste – nicht von ungefähr – in dichter Form beim kirchlichen Ehe-Verständnis ansetzt:

Denn ein Moment spiritueller Erfahrung ist sicher das Treueversprechen bei der kirchlichen Hochzeit, das in der Einmaligkeit des Versprechens, das gerade ja im katholischen Eheverständnis ausgedrückt und damit auch gesellschaftlich behauptet wird, Ausdruck eines transzendentalen Moments ist: im Endlichen etwas die endlichen Möglichkei-

ten eigentlich Übersteigendes auf Lebenszeit und darüber hinaus verbindlich zuzusagen.

Die Rührung, die sich auch auf die dem Brautpaar ferner Stehenden im Moment der Trauung überträgt, resultiert aus genau dieser tiefen Berührung des Geheimnisses.

#### – Sexualität

Ein weiterer Ort jenseits von Banalisierung und Überhöhung von Sexualität ist gerade auch für viele Paare ihre sexuelle Beziehung. „Wenn Frau und Mann sich sexuell vereinigen, bewegt sie das zuweilen auch deshalb so tief, weil sie sich darin in ihrem Innersten und Eigensten gemeint und angenommen fühlen: in ihrem Geschlecht. Der Mann fühlt sich durch die Leidenschaft der Frau in seiner Männlichkeit, die Frau sich durch die Leidenschaft des Mannes in ihrer Weiblichkeit zutiefst wahrgenommen und bestätigt; das ist das eigentlich Beglückende einer ganzheitlichen sexuellen Begegnung. Aber auch diese Erfahrung lässt sich spirituell interpretieren: Ganz gleich, zu was du es sonst gebracht oder nicht gebracht hast, welche Titel oder Reichtümer du vorzuweisen oder nicht vorzuweisen hast – in dem, was du zuinnerst bist, bist du geliebt und angenommen! Genau so beschreibt unsere Tradition auch immer wieder die Erfahrung der göttlichen Gnade.“<sup>37</sup>

#### – Erfahrungen von Endlichkeit

Letztlich in der Gnadenerfahrung, die den Familienalltag so oft kennzeichnet, bei aller Sorge und Mühe nicht an ein Ende zu kommen und hinter dem Möglichen, Erwartbaren und z.T. auch Notwendigen zurück zu bleiben und in der Erfahrung der Endlichkeit des Alltags das ‚Darüber hinaus‘ zu ahnen und eine Vollendung zu erhoffen.

Viele weitere Beispiele wären zu nennen:

– etwa das über eine biologische Fruchtbarkeit hinausgehendes Mitwirken am Schöpferwerk Gottes;

– wie Familie als kleinste Lebenszelle der Kirche Lernort von Vertrauen, Liebe und Glauben ist;

– das jenseits der Kirchlichkeit hohe Interesse der Menschen heute, ihre Babys

auch weiterhin taufen zu lassen, in der sie zumindest ahnen, sie damit irgendwie auch einer göttlichen Schutzmacht anzuvertrauen – wie dies eine gründliche Studie des Salzburger Pastoraltheologen Georg Ritzer vor wenigen Jahren vor Augen geführt hat;<sup>38</sup>

- das Bedürfnis junger Eltern, ihre Kinder zu segnen oder segnen zu lassen – und sei es der „Wuschelsegen“ beim Verabschieden in die Kita oder vor dem Schulweg;<sup>39</sup>

- die Vorwegnahme kirchlichen Einsseins in der Erfahrung konfessionsverschiedener bzw. -verbindender Ehen<sup>40</sup> und Familien;

- bei Erfahrungen von Verantwortung, Opfer, Verzeihung, unbeschwerten Seinkönnens und -lassens ...;

- und die „Gnade des Nullpunktes“<sup>41</sup>, die in der Situation oder im Nachhinein von Menschen berichtet wird, die das Scheitern im Leben oder einer Beziehung erfahren mussten oder durften.

## **6. Die Bedeutung der Familien (spiritualität) für die Theologie und Kirche heute**

In allen diesen Beispielen klingt eine neu wertzuschätzende Form von Familienreligiosität an, die bewusst wahrzunehmen und zu deuten ist im Blick auf die christliche Heilsbotschaft – sowohl für die Familien als auch für die Kirche – und die auch im Sinne einer expliziten (Familien-)Religiosität weiter zu führen wäre. Die Erfahrung von Familienspiritualität wäre damit eine solche, die Familien als Schatz in die Kirche mit einbringen und die theologisch in neuer Weise als Quelle religiöser Erfahrung auszuwerten ist. Familien sind auf ihre Weise Kirche im Kleinen, „Hauskirche“, wie es seit dem 2. Vatikanischen Konzil<sup>42</sup> und in „Familiaris consortio“ heißt und wie es auch Papst Benedikt XVI. am Fest der Taufe des Herrn zum Jahresbeginn 2011 noch einmal betont hat – und bereits dort, wo sich die göttliche Gnade im Familienalltag ganz unvermutet und unmerklich auftut. Die Familie ist im Umbruch, aber nicht einfach nur in der Tradierungskrise, sie ist im

Wandel, nicht im Verfall, sondern vielleicht aufgrund des Wegfalls gesellschaftlich garantierter Wertemuster mehr als je zuvor sichtbar und unsichtbar zugleich „Subjekt der Frohen Botschaft“! – wie es in dem zitierten Brief an die Familien von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 heißt. Familie ist Lernort religiösen Lebens, den es erst noch zu entdecken gilt. Man kann einwerfen, wo hier das explizit Christliche sei, ob vieles von dem Beschriebenen – neustamentlich frei nach Mt 5,47 gesprochen – „nicht auch die Heiden tun“. Aber auch und gerade in den genannten, impliziten Erfahrungen sind aus spezifisch christlicher Sicht transzendente Erfahrungsorte aufzumerken, an denen deutlich wird, was das Christentum uns als Hoffnung und Erlösung insgesamt und explizit zusagt. Die Botschaft Jesu, sein Wirken, das Heil begegnet uns in den Familien und kann im Licht des Evangeliums vertieft gedeutet und darüber hinaus geführt werden. Und diese Erfahrungen sind für die Religionspädagogik und für die Theologie von größter Bedeutung. Bereits die Enzyklika „Familiaris consortio“ sprach von der „Pastoral der Familie“ (FC 72) in und für die Kirche und erklärte es zur Aufgabe der Theologen, zu erklären, was sich durch die Erfahrung der Familien ergibt (FC 73). „Genau das bewusst werden zu lassen, dass und wie im familialen Zusammenleben bei allen Schwierigkeiten des Alltags etwas für die Betroffenen Heilsames und darum Heilsbedeutsames geschieht, ist der vordringliche Beitrag, der religionspädagogisch zu leisten ist.“<sup>43</sup> In der Wahrnehmung von Subsidiarität sieht „Familiaris consortio“ die Aufgabe, die die Kirche wie die Theologie gegenüber der Familie hat. Prophetisch hieß es bereits vor 30 Jahren, dass ‚die Zukunft der Welt und der Kirche‘ (FC 75), ja ‚der gesamten Menschheit‘ (FC 86) von der Familie abhängen würde. Behutsam muss in und mit den Familien entdeckt und wertgeschätzt werden, wie sie heute „Hauskirche“ (= so wird die Familie in der zitierten Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* und in „Familiaris consortio“ über 10 x genannt)

sein kann – und wie sie darin die Kirche von innen aufbaut und erhält.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Papst Johannes Paul II., Ansprache zur Weltweihe an die Gottesmutter, 25.3.1984.
- <sup>2</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben Familiaris Consortio von Papst Joannes Paul II., 22. November 1981 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33), Bonn 1981, Nr. 75, S. 78.
- <sup>3</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien, 2. Februar 1994 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112), Bonn 1994, Nr. 16, S. 44.
- <sup>4</sup> Vgl.: Familiaris Consortio, Nr. 71-72, S. 74-75.
- <sup>5</sup> World Vision Deutschland e.V. (Hg.), Kinder in Deutschland, Frankfurt 2007, S. 17.
- <sup>6</sup> Blasberg-Kuhnke, Martina, Familie – Christ werden und sein, in: *Diakonia* 41, 2010, S. 407. Vgl.: Ziebertz, Hans Günther, Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart-Berlin-Köln (Kap. II: Religion in der Familie – Horizont und Thema), 55-69, hier 56.
- <sup>7</sup> Vgl.: Schweitzer, Friedrich, Wirkungszusammenhänge religiöser Familienerziehung, in: Albert Biesinger u.a. (Hg.), *Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse, praktische Perspektiven*. Weinheim-Basel 2005, S. 17.
- <sup>8</sup> Domsgen, Michael, Religionspädagogik und Familie, in: *Bildung und Familie. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit 2008/2009*, Stuttgart 2009, S. 19.
- <sup>9</sup> Blasberg-Kuhnke, Familie, 409.
- <sup>10</sup> Mette, Norbert, Art. „Familie“, in: Ders./Folkert Rickers (Hg.), *LexRP. Neukirchen-Fluyn* 2001, Sp. 542-548, hier 542.
- <sup>11</sup> Ebd., 543.
- <sup>12</sup> Ebd.
- <sup>13</sup> 93 % aller Mütter und 90 % aller Väter von Kindern unter 18 Jahren halten den Bereich ‚Familie‘ für sehr wichtig. Vgl.: Institut für Demoskopie Allensbach, *Einstellungen und Lebensverhältnisse von Familien. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, (Berichtsband), Schaubild 3, S. 9.*
- <sup>14</sup> Schockenhoff, Eberhard, Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens. Moralth theologische Überlegungen zu ihrem anthropologischen Grundlagen, in: Nils Goldschmidt/Gerhard Beestermöller/Gerhard Steger (Hg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen*. Münster 2002, S. 17.
- <sup>15</sup> Ecclesia Catholica, *Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993, Nr. 2202, S. 562. Vgl.: *Kompendium. Katechismus der Katholischen Kirche*. München 2005, Nr. 456, S. 156.
- <sup>16</sup> Mette, Norbert, Ehe und Familie, Katholizismus, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*. Darmstadt 2005, S. 68.
- <sup>17</sup> Domsgen Michael, *Religion und Familie. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, Leipzig 2004, 263.
- <sup>18</sup> Ebd., 265.
- <sup>19</sup> Ebd., 264
- <sup>20</sup> Vgl.: Mette, Norbert, Religiöse Erziehung in der Familie, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), *Neues Gemeindepädagogisches Kompendium (Arbeiten zur Religionspädagogik 40)*, Göttingen 2008, S. 163.
- <sup>21</sup> Mette, „Familie“ Sp. 545.
- <sup>22</sup> Hilpert, Konrad, Familie als Zelle der Gesellschaft, in: H.-G. Angel/J. Reiter/H.-G. Wirtz (Hg.), *Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart*. Helmut Weber zum 65. Geburtstag. Trier 1995, 357-372.
- <sup>23</sup> Görg, Manfred, Die ‚Heilige Familie‘. Zum mythischen Glaubensgrund eines christlichen Topos, in: N. Goldschmidt/G. Beestermöller/G. Steger (Hg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen*. Norbert Glatzel zum 65. Geburtstag, Münster u.a. 2002, 57-65.
- <sup>24</sup> Vgl.: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, *Familien Report 2009, Leistungen- Wirkungen- Trends*. Berlin 2009, S. 30
- <sup>25</sup> Mette, Familie Sp. 546.
- <sup>26</sup> Blasberg-Kuhnke, Martina, Eltern und Kinder – Familie als Lernort des Glaubens. Theologie im Fernkurs, Religionspädagogisch-katechetischer Kurs, Würzburg 2009 (Teil II: Kap. 12-13), S. 105. Vgl.: Blasberg-Kuhnke, Familie S. 410.
- <sup>27</sup> Vgl.: Mette, Norbert, Religiöse Erziehung in der Familie, in: Adam, Gottfried, Lachmann, Rainer (Hg.), *Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Arbeiten zur Religionspädagogik (40)*, Göttingen 2008, S. 152.
- <sup>28</sup> Straub, Cordula, Ertragen, vergeben, trösten, in: *Gott ist schon da. Spiritualität in der Familie (neue Gespräche 40/H. 3)*, Bonn 2010, S. 18.
- <sup>29</sup> Mette, Familie Sp. 545-546.
- <sup>30</sup> Domsgen, Religionspädagogik S. 28.

- <sup>31</sup> Domsgen, Religion S. 282.  
<sup>32</sup> Ebd., 283.  
<sup>33</sup> Domsgen, Religionspädagogik S. 28.  
<sup>34</sup> Berendt, Joachim-Ernst, Nada Brahma. Die Welt ist Klang. Frankfurt 1993, S. 70.  
<sup>35</sup> Berger, Peter L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Freiburg 21991, S. 86.  
<sup>36</sup> Blasberg-Kuhnke, Familie S. 408  
<sup>37</sup> Jellouschek, Hans, Der Vorgeschmack des Göttlichen in: Der offene Himmel. Spiritualität in der Ehe (neue Gespräche 38/H. 1), Bonn 2008, S. 13-15, hier S. 14.  
<sup>38</sup> Georg Ritzer, Taufmotive: zwischen Initiation und Konvention. Einblicke in die Motivation, ein Kind taufen zu lassen, in die Religiosität von Eltern und in religiöse Primärsozialisation. Graz 2001.  
<sup>39</sup> Harz, Frieder, Aarons Segen am Wickeltisch, in: Gott ist schon da. Spiritualität in der Familie (neue Gespräche 40 / H. 3), Bonn 2010, S. 14.  
<sup>40</sup> Neuner, Peter; Die konfessionsverbindende Ehe als Keimzelle von Kirche. Über die ekklesiologische Qualität der konfessionsverbindenden Ehe, in: Katholische Nachrichten Agentur – Ökumenische Information, Dokumentation 11/2010, 1. Juni 2010, 1-7.  
<sup>41</sup> Gotthard Fuchs/Jürgen Werbick, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen. Herder, Freiburg 1991, S. 98.  
<sup>42</sup> LG 11.  
<sup>43</sup> Straub, Ertragen, S. 18.

Herbert Schneider OFM

# Amen

**Wer standhaft bleibt, wird leben**

## 1. Das Amen zum Abschluss des Gebetes

1. Das Amen wird heute immer wieder nach einem Gebet weggelassen, weil man offenbar nicht mehr weiß, was es bedeutet. Die unzureichende Übersetzung mit „Ja“ oder „So sei es“ verleitet dazu. Auch meint man, es gelte auch nicht mehr, dass etwas so sicher sein könnte wie das Amen in der Kirche. Oder ist etwa gewusst, was Amen heißt, und man zögert, sich darauf einzulassen? Zudem galt das Amen manchen als gedankenloses unmündiges Beten. Der mündige Beter kenne den Inhalt des Gebetes selbst und benötige kein Amen. Also offenes Beten ohne Amen und kein abschließendes mit Amen?

2. Das Amen gibt es schon im AT, bei den Propheten, wie bei Jesaja: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht (Jes 7,9). Also: aushalten, standhalten im Glauben. Die Kraft des Lebens liegt in diesem „*aman*“.

In 1 Chr 16,36 heißt es: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Anfang bis ans Ende der Zeiten. Und das ganze Volk rief: Amen, und: Lob sei dem Herrn. In Ps 41, 14: Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen, ja Amen.“

Das Amen ist mit dem Lobpreis Gottes verbunden.

3. Bei wichtigen Aussagen begann Jesus mit: „Amen, das sage ich euch“. Sein Wort kommt aus seinem Stand in Gott. In ihm, in seinem Wort, ist Stand und Bleibe.

Nur Jesus endet nicht mit einem Amen, sondern beginnt mit ihm. „Amen, das sage ich euch!“ Bei Mt und Mk beginnt es mehr mit dem Hinweis auf Konsequenzen wie z.B. Mt 6,2: „Amen, das sage ich euch, sie haben ihren Lohn bereits erhalten.“

Nur in Joh beginnt Jesus zweimal: „Amen. Amen.“ Bei Lk und Joh mehr mit positivem Aufweis, wie Joh 6,47: „Amen, Amen, ich sage euch: Wer glaubt, hat das ewige Leben.“ Um zu untermauern, dass seine Worte wahr sind, beginnt Jesus seine Aussagen mit einem Amen (vgl. Joh 1, 51).

Jesus verkündet aber nicht nur das Wort Gottes, er ist das Wort Gottes selbst. Daher spricht er auch positiv. Während Jesaja negativ formuliert: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“, spricht Jesus positiv: „Wenn ihr standhaft bleibt, werdet ihr das Leben gewinnen!“ (Lk 21,19). Dies ist immer wieder bei Jesu Sprechen festzustellen. Ein anderes Beispiel: Der Volksmund sagt negativ: „Was du nicht willst, das dir man tu, das füg auch keinem andern zu !.“ Jesus sagt es positiv: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun !“

4. Schon die Urchristen wie Paulus fügten ihren Lobgebeten das Amen hinzu. Paulus (2 Kor 1,20), jetzt bezogen auf Christus: „Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.“

Daher haben Papst Gregor der Große/Leo der Große vor 1500 Jahren das Amen noch einmal ausdrücklich an die Gebete angeschlossen.

Unser Gebet ist schwach, aber im Amen Jesu kommt es zur Erfüllung in Gott. Wir beziehen also unsere Gebete auf das Amen Jesu Christi.

5. Indem wir unser Beten/Leben mit dem Amen Jesu verbinden, gewinnen wir mit ihm Stand in Gott. In Röm 16,27 sagt Paulus: „Ihm, dem einen, weisen Gott, sei Ehre durch Jesus Christus in alle Ewigkeit! Amen“. Darum heißt es am Anfang der Apokalypse (Off 3,14): „So spricht Er, der Amen heißt, der treue und zuverlässige Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes: ...“ Das Amen Gottes ist Jesus Christus selbst. In ihm hat Gott seine Verheißung erfüllt, so dass es in ihm kein Ja und Nein zugleich gibt, sondern nur ein Ja (2 Kor 1, 19 f.). Das einzig endgültige

Amen ist jenes, das durch Christus zur Ehre Gottes gesprochen wird (2 Kor 1,20).

Wir können dieses Amen nur gültig sprechen in Verbindung mit dem Amen Jesu, durch seine Gnade. Daher wird das Neue Testament am Schluss der Apokalypse mit dem Amen besiegelt, dass diese Gnade mit allen sei (Off 22,21).

## 2. Im Amen Jesu verortet

1. Amen besagt: Hoffnung, Stand, Leben aus der Vertikalen und nicht lediglich aus der Horizontalen. Vertikal: Gott über uns; Gott hören, Anbetung. Horizontal: Gott vor uns/mit uns; Weltverantwortung, Einsatz für Menschenrechte.

2. Der Mensch lebt von oben: BILD Gottes. Er ist durch Ruf ins Leben gekommen: Anruf des Du, das liebt und zur Liebe einlädt. Jeder Mensch steht unter dem Ruf. Der zum Ordensleben und Priestertum berufene Mensch, lebt existentiell diesen Ruf; er macht seine Grundverfassung aus. Zugleich lebt er diesen Ruf zu den Mitmenschen hin und hilft ihnen, ihren eigenen Ruf wahrzunehmen und anzunehmen. Die Verwirklichung des Rufes besteht darin, sich als Bild Gottes anzunehmen und auszugestalten gemäß Jesus Christus, dem Ebenbild Gottes. Im Amen sagt er ja zu diesem Ruf in das Bild Gottes.

Indem wir anerkennen, dass wir nach dem Bild Gottes geschaffen sind, tragen wir als Bild Gottes auch die Züge Gottes als Liebe: schenkende Liebe des Vaters, antwortende Liebe des Sohnes, einigende Liebe des Heiligen Geistes. Dies wissen wir aber nur auf Grund der Offenbarung. Vom Menschen her können wir nur aufsteigend das Gute, Wahre und Schöne als letzte Wirklichkeit verstehen.

Gemäß der dreifaltigen Liebe Gottes ist der Mensch in den Ruf genommen, sich frei ebenfalls auf seine geschöpfliche Weise in dreifaltiger Liebe auszugestalten.

3. Gott hat uns nicht nötig. So heißt es in der Präfation für die Wochentage IV: „Du bedarfst nicht unseres Lobes. Es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken ...“ Daher kann der selige Johannes Duns Scotus sagen: Wir lieben Gott mit der Liebe, die er uns schenkt.

4. Der Mensch ist zudem in den BUND gerufen. Im Amen sagt er Ja zu diesem Bund. Dieser Bund vollendet sich in der Eucharistie. „Mein Leib“: Bild des neuen Menschen von Gott her. „Mein Blut“: Bund Gottes mit dem Menschen.

Daher sagen wir bewusst beim Kommunion- und Kelchempfang: „Amen!“

Jesus in Joh 6,53: „Amen, Amen, das sage ich euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.“

Im Blut der Hingabe lässt Christus uns teilhaftig werden, was er selbst ist als Menschensohn: volle Gestalt der Mit-Liebe mit Gott. Gott will Mit-Liebende. So ist die Mit-Liebe die Gestalt des neuen Bundes.

Auch nach der Absolution in der heiligen Beichte sagen wir: „Amen.“

### 3. Das gelebte Amen

1. Das Amen gründet uns in Gott.

Ist aber Gott angesichts von Auschwitz noch ein Amen? Kann ich noch Amen sagen und damit Bild und Bund bejahen, die in Auschwitz zerstört wurden? Einige haben es getan!

Ein ehemaliger Inhaftierter sagte dazu: Gott war in Auschwitz, und zwar bei denen, die an Gott festhielten, also im Amen. Maximilian Kolbe und seine Stellvertretung im Hungerbunker von Auschwitz, den ich selbst gesehen habe. Der vietnamesische Bischof Than kam ins kommunistische Konzentrationslager: Mein neues Bistum! Er verwandelte das Lager. Ebenso Edith Stein: Beim Abtransport nach Auschwitz: Jetzt fängt die große Liebe an!

2. So blieb das Amen des Kreuzes, das rettet. Das Kreuz ist Mahnung zur Gerechtigkeit und Anerkennung Gottes als der letzten Appellationsinstanz in den Streitigkeiten und im Ringen um Recht und Gerechtigkeit, d.h. um den Menschen als Bild und im Bund.

3. Das Amen bei Jesus vollendet sich im Bleiben in der Liebe (Joh 14) und damit im Ja-Sagen auf den Ruf Gottes an uns. Ruf Gottes und Amen des Menschen gehören zusammen.

4. Mit Amen verbinden wir auch innere Identität und Stabilität der Persönlichkeit. Die Persönlichkeitsentwicklung eines Menschen kann heute schon in den ersten Lebensjahren gestört sein, weil Lebensordnungen nicht mehr helfen, eine Ich-Identität und Ich-Stabilität aufzubauen. Ein solcher Mensch kann dann nicht selbständig genug in die Gesellschaft einwirken und von ihr her sich bewähren. Er wird funktional und nicht selbständig, ja mitunter kann er im Lernen, in Beziehungen und im Beruf nicht durchhalten. Aggressivität und Depression können die Folge sein.

Eine Mutter, deren drei kleine Kinder während des Gottesdienstes ruhig waren, befragte ich, wie sie es erreiche. Sie sagte mir: „Das ist Training!“. Es gibt also ein Identität stiftendes und Achtsamkeit mit Wertschätzung bewirkendes „Training“. Auch das hat mit dem Amen zu tun. Es ist die Voraussetzung, in den Krisenzeiten des Lebens Stand zu halten und sich zu bewähren.



# Literaturdienst

## **Andrea Meier: Wie tief man graben muss... Hedonistische Jugendliche als Zielgruppe kirchlicher Jugendarbeit. Wien-Zürich-Berlin 2010.**

Das Thema dieser in Fribourg (Schweiz) eingereichten Lizentiatsarbeit nimmt Bezug auf eine häufig gestellte Frage: Wie kann die Kirche mit ihrer Botschaft und ihrem derzeitigen Personal jene vermeintlich kirchenfernen Zielgruppen erreichen, die aufgrund der Milieustudien als „hedonistisch“ oder „experimentalistisch“ bezeichnet werden? Während zu „Konsum-Materialisten“ (vor allem als Nutzer kirchlicher Caritas) und „Modernen Performern“ (als die attraktive derzeitige Avantgarde) noch am ehesten Zugänge möglich scheinen, ist bei den „multioptionalen, experimentellen und paradoxen“ Werteeinstellungen Kirche eher ratlos. Um es gleich zu sagen: Eine Antwort auf diese Frage wird nicht geliefert. Wohl aber einige Argumente, die die Arbeit mit dieser Zielgruppe als unabwendbar und möglicherweise gar als lohnenswert erscheinen lassen.

Grundlage der Arbeit ist die von BDKJ und Misereor in Auftrag gegebene und 2007 veröffentlichte U27-Milieustudie „Wie ticken Jugendliche?“, deren Ausführungen zu „hedonistischen Jugendlichen“ in einem ersten Kapitel kenntnisreich dargestellt (21-49) und auf die Verhältnisse in der Schweiz übertragen werden (49-57). Sie münden in vier Thesen, die das Engagement der Kirche für und mit „hedonistischen Jugendlichen“ beliebt machen will, denn: (1) Sie bilden das zahlenmäßig größte Milieu; (2) sie erleben vielfältig Bedrängnis; (3) Dasein für diese Gruppe wäre ein „echtes Zeugnis für das Reich Gottes“; (4) ihre Kritik könne, als „Prophetie“ (O. Fuchs) verstanden, Kirche als „Ansporn“ dienen (54-56). Diese Thesen werden kaum „begründet“ (57), vielmehr wird sich im Folgenden unmittelbar den „Wegen und Möglichkeiten“ (57) einer entsprechenden Praxis zugewandt.

Ein anspruchsvoller Weg ist der Versuch der Bibellektüre mit „hedonistischen Jugendlichen“, die auf den ersten Blick mit der Bibel wohl kaum etwas zu tun haben wollen (59-140). Zwei Schrifttexte (Ex 3,1-20; Gal 3,26-4,7) werden dazu in diesem zweiten Kapitel mittels einer „hedonistischen Bibelauslegung“ (im Anschluss an die feministische Hermeneutik E. Schüssler-Fiorenzas) für die Arbeit mit dieser Zielgruppe aufbereitet. Was zunächst als eigene exegetische Methode erscheint, entpuppt sich als Weg der reflektierten Auswahl und Bearbeitung bestimmter Schrifttexte im Blick auf die Lebenssituation der Zielgruppe. Fraglich ist, ob diese parteiliche Lesart statthaft ist und ob in der zufälligen Auswahl von Schrifttexten nicht mehr Möglichkeiten lägen. Noch problematischer erscheint der Versuch, den Bibeltext „mit den Augen von jugendlichen HedonistInnen“ (88) zu lesen, statt selbst einen dahingehenden Feldversuch mit diesen zu unternehmen. Vieles bleibt so Spekulation (auch die Verf. bleibt oft im Konjunktiv), vielleicht gar Projektion, und droht weder der Bibel noch der Zielgruppe gerecht zu werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit hermeneutischen Vorfragen wäre hier notwendig, übersteigt aber vielleicht den Rahmen einer Lizentiatsarbeit.

Die Arbeit mündet in ein drittes Kapitel, das einen Überblick über zentrale Positionen zur kirchlichen Jugendarbeit verschafft (143-187). Hier werden „Dimensionen“ von Jugendarbeit skizziert (Subjektwerdung, Raum schaffen, Personales Angebot, Evangelisierung, Engagement), die sich zwar im Rahmen der bereits bekannten jugendpastoralen Diskussion bewegen, im Blick auf „hedonistische Jugendliche“ und ihre Lebensart aber noch einmal neu spezifiziert werden. An diesem Punkt weiterzudenken, wäre spannend.

*Patrik C. Höring*

---

# Unter uns

---

## Auf ein Wort

### Deine Worte in meine Sprache

Ach, Herr Jesus,  
laß mich den Sinn  
deiner Worte erfassen und  
gib, gib sie mir in Worten  
meiner Sprache.  
Wie sehr fürchte ich  
die Worte, die ich  
für die deinen halte und  
erkläre, möchten  
die meinen sein.  
Gib mir deine Worte  
in meine Sprache,  
und laß mich nicht meinen  
statt deinen Eingebungen folgen.

*Fridolin Stier*

*Aus: Ein Lesebuch.*

*Hrsg. von Eleonore Beck und Gabriele Miller  
Hildesheim 1991 (Bernward), S. 87*

Erzählt die eine Kirchgängerin der anderen: Mensch, mich quälen in letzter Zeit solche Glaubenszweifel, da machst du dir keine Vorstellung von!"

Fragt die andere: „Hast du denn mal mit dem Pastor gesprochen?"

„Nee, gar nicht, das isses ja," kommt direkt die Antwort, „die sind von ganz allein gekommen."

Meine Frage im Familiengottesdienst in Aegidienberg „Warum fällt es euch eigentlich schwer, abends in einer hell erleuchteten Stadt die Sterne am Himmel zu sehen?" beantwortet ein kleines Mädchen so: „Weil ich immer früh ins Bett muss!"

*Pfr. Heiner Gather, Bad Honnef*

*Bernhard Riedl, Brilon*



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