

Juni 6/2013

Aus dem Inhalt

Stefan Dybowski
Raum für das Echte – Männerseelsorge 161

Michael Theobald
„[...] denn ihr werdet gesättigt werden“ (Lk 6,21) 163

Alexander Saberschinsky
Eucharistischer Kongress 2013 171

Christoph Stender
Glauben heute für morgen anschlussfähig machen 175

Kurt Josef Wecker
„Werte Magd“ und „Gottes Werkstatt“ 180

Patrick Oetterer
„Hingabe schafft Rettung!“ 188

Literaturdienst: 191
Martin Wolters: Bibelclouds
Paul Knopp (Hrsg.): Josef Kardinal Frings

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Stefan Dybowski, Erzb. Ordinariat Berlin,
Niederwallstraße 8–9, 10117 Berlin | Prof. Dr. Michael
Theobald, Kath.-Theol. Seminar, Liebemeisterstraße 12, 72076
Tübingen | Dr. Alexander Saberschinsky, Marzellenstraße 32,
50668 Köln | Pfr. Christoph Stender, Michaelsbergstr. 6,
52066 Aachen | Pfr. Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28,
52396 Heimbach | Diakon Patrick Oetterer, Marzellenstraße
32, 50668 Köln

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer,
Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Msgr. Markus Bosbach,
Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Prälat 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

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

Stefan Dybowski

Raum für das Echte - Männerseelsorge

Einmal im Jahr treffen sie sich am Grab des Hl. Bonifatius in Fulda, die deutschen Bischöfe zu ihrer Vollversammlung im Herbst. Einmal im Jahr treffen sich auch die Männerseelsorger aus den deutschen Diözesen und Verbänden in Fulda, ebenfalls am Grab dieses Heiligen. Warum gerade in Fulda und am Grab dieses Missionars?

Die Frage nach dem Stellenwert der Männerseelsorge im Kontext der verschiedenen seelsorglichen Angebote wird oft gestellt. Kritische Stimmen melden sich: Wozu brauchen wir eigentlich eine eigene Männerseelsorge? Ist nicht unsere Kirche in ihren Strukturen viel zu männlich orientiert? - Andere verweisen auf die alltägliche Wirklichkeit in unseren Pfarrgemeinden: Bei Gottesdiensten und Veranstaltungen sind die Frauen zahlenmäßig weit mehr präsent. Aus diesem Grund werden Themen angeboten, mit denen man auch die Männer wieder mehr ansprechen kann.

Erfahrungen aus den vergangenen Jahren haben sicher gezeigt, dass Männer durchaus gern unter sich sind und dabei dann auch über Themen sprechen, die sie besonders interessieren. Doch wie schon bei der Frauenseelsorge möchte ich auch hier das Profil der Männerarbeit nicht in abgrenzender Weise suchen, also in typischen Männerthemen und Männerrollen. Wo liegt „die Seele der kirchlichen Männerarbeit?“

Einen Schlüssel dazu habe ich in einer Berufungserzählung aus dem Johannesevange-

lium entdeckt: die Berufung des Natanael, des späteren Apostels Bartholomäus (Joh 1,43-51). Sie beginnt mit einem begeisterten Philippus, der seine Neuigkeit über den eben gefundenen Messias gleich seinem Freund Natanael weitersagen muss. Doch anstatt seine Freude zu teilen, ist Natanael eher zurückhaltend. Und als Philippus ihm noch verrät, dass der Messias aus Nazareth kommt, winkt er sofort ab: Na, von da kann ja nichts Gutes kommen. Philippus gibt aber nicht gleich auf (was ich sehr sympathisch finde): „Schau ihn Dir doch erst einmal an!“ Und als sie auf Jesus zugehen, sagt dieser über Natanael: „Da kommt ein echter Israelit, ein Mann ohne Falsch.“

Ein Mann ohne Falsch - ich kann mir nicht vorstellen, dass Natanael nie etwas falsch gemacht haben soll. Viel interessanter finde ich den ersten Teil der Worte Jesu: „ein echter Israelit“. Ich erinnere mich an unsere Übungen in Gesprächsführung, die wir im Rahmen unserer seelsorglichen Ausbildung durchgeführt haben. 3 Grundhaltungen – so haben wir gelernt – tragen zum Gelingen eines Gespräches bei: Wertschätzung, Empathie und Echtheit. Was ist „echt“? Echtheit bedeutet nach Carl Rogers, „dass der Mensch Zugang zu seinen Gefühlen hat, dass er fähig ist, diese Gefühle auszudrücken und zu leben und zu sein – und sie mitzuteilen.“¹ Es ist die Übereinstimmung des Äußeren mit dem Inneren. Was jemand denkt, das sagt er auch, und dementsprechend handelt er. Echtheit ist also ein Merkmal persönlicher Reife. „Sie kann Auseinandersetzungen einschließen und das persönliche Bekenntnis und das offene Ausdrücken sowohl negativer wie positiver Gefühle. Auf diese Weise ist Echtheit eine Grundlage, auf der man ... miteinander leben kann.“²

Ich habe den Eindruck, als ob auch Jesus diesen Natanael ganz sympathisch fand. Anscheinend hat Gott einen Blick für das Echte im Menschen. Und so beruft er diesen Mann in seine Nachfolge. Mit ihm will er Reich Gottes bauen.

Männer (natürlich auch Frauen) werden gern in bestimmten Rollen gesehen. Ein markantes Beispiel dafür ist ein Sprichwort, das vielen Jungen schon schwer zu schaffen gemacht hat: Ein Mann weint nicht. Umso attraktiver können für Männer Räume sein, in denen solche Erwartungen keine Rolle spielen, sondern in denen sie Zugang zu ihren Gefühlen bekommen und diese auch anderen mitteilen können.

Ein echter Israelit – so hat Jesus den Natanael angesprochen und damit einen Menschen gewonnen, der sich begeistert für das Evangelium eingesetzt hat. In der Apostelgeschichte wird Ähnliches von Barnabas, dem späteren Begleiter des Apostels Paulus, berichtet: ein trefflicher Mann, erfüllt vom Heiligen Geist (Apg 11,23). Und es heißt weiter: So wurde für den Herrn eine beträchtliche Zahl hinzugewonnen.

Einmal im Jahr treffen sich die Verantwortlichen für die Männerarbeit am Grab des Heiligen Bonifatius, dem großen Verkünder des Glaubens und Missionar des Abendlandes. Gern werden an seinem Festtag (5. Juni) seine Entschlossenheit hervorgehoben und sein Mut, mit dem er die Donar-Eiche fällte. Allerdings zeigen Bonifatiuskenner auf, dass er sich in seinen Briefen eher schlicht gezeigt hat, und vor allem als Mann mit einer empfindsamen Seele.

Ein echter Israelit, ein echter Mann – immer wieder kann man sehen, dass solche Räume für das Echte Menschen anziehen. Echtheit wäre für mich daher auch so ein Schlüssel, um Männer mit sich und mit Gott in Berührung zu bringen.

Anmerkungen:

- ¹ Carl R. Rogers, Rückblick auf die Entwicklung meines therapeutischen und philosophischen Denkens, zitiert aus: Josef Schwermer, Partnerzentrierte Gesprächsführung, Salzkotten 1977, S. 10.
- ² Carl R. Rogers, Eine neue Definition von Einführung, zitiert aus Josef Schwermer, Gesprächsführung, S. 10.

Liebe Leserinnen und Leser,

vom 5.–9. Juni findet in Köln der nationale Eucharistische Kongress statt. Zwei Beiträge führen zu ihm hin. **Prof. Dr. Michael Theobald**, Ordinarius für Neues Testament am Kath.-Theol. Seminar der Universität Tübingen, entwickelt aus einer breit angelegten Zusammenschau neutestamentlicher Texte und der Praxis der frühen Kirche eine Sicht auf die Eucharistie, die die christologische und die soziale Dimension untrennbar zusammenführt. Das liturgische „sursum corda“ und Nietzsches Wort „Bleibt mir der Erde treu, meine Freunde“ sind auf einmal nicht mehr nur Gegensätze.

Es folgt eine Antwort auf die Frage, was ein Eucharistischer Kongress überhaupt ist und wozu er in unserer Zeit dienen kann. Er stammt aus der Feder von **Dr. Alexander Saberschinsky**, Liturgiereferent im Generalvikariat des Erzbistums Köln und u. a. Dozent für Liturgiewissenschaft an der Kath. Hochschule NRW in Paderborn.

Pfr. Christoph Stender aus dem Bistum Aachen geht auf dem Hintergrund seiner Arbeit im Mentorat an der RWTH Aachen der Bedeutung „anschlussfähiger“ Erfahrungsmomente nach, an die Glaubensgespräche heute anknüpfen können. Sie sind nicht zu unterschätzen in Zeiten, da kirchliche Sozialisation alles andere als selbstverständlich ist, z. B. wenn jemand anfängt, Theologie für das Lehramt zu studieren.

Pfr. Kurt Josef Wecker, Herausgeber der Predigtzeitschrift „Die Botschaft“ und als Beauftragter für die Wallfahrtspastoral des Bistums Aachen priesterlicher Mitarbeiter in der GdG Heimbach, stellt Luthers Marienbild vor, das sich besonders aus seiner Auslegung des Magnificat ergibt.

Zum Schluss führt **Diakon Patrick Oetterer**, Personalreferent in der Hauptabteilung Seelsorge-Personal des GV Köln, in das für ihn bedeutsam gewordene sog. „Ruhegebet“ ein, das auf Johannes Cassian zurückgeht.

Theologie, Pastoral und Spiritualität – mögen dies gute Ingredienzen sein, um eine anregende Lektüre zu gewährleisten. Das wünscht Ihnen mit herzlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

„[...] denn ihr werdet gesättigt werden“ (Lk 6,21)

Die Eucharistie – eine Chance für die Utopie?

1. Eucharistie am Herrentag – Unterbrechung der Zeit

Wenn Menschen sich aufmachen, Eucharistie zu feiern, legen sie die Zwänge des Alltags ab, verlassen ihre gewohnte Umgebung und begeben sich in einen zweckfreien Raum. Sie unterbrechen die Zeit. Dann kehren sie – vielleicht verwandelt – wieder in ihren Lebensrhythmus zurück.

Eucharistie zu feiern betrifft *Zeit* und *Raum*. Die Unterbrechung des gewöhnlichen Zeitflusses durch die sonntägliche Eucharistiefeier öffnet einen (Frei-)Raum jenseits von Zeit-Zwang und Zeit-Begrenzung, einen Raum, der im Spiel der Liturgie reine Gegenwart als erfüllte Zeit erahnen lässt.¹ Räume aus Stein und aus Glas mit ihrem Wechselspiel von Licht und bergendem Dunkel dienen der Anbetung wie der feierlichen Liturgie, der Versammlung der Gemeinde wie ihrem gegenseitigen Austausch.² Vermögen solche Räume die Herzen und Sinne derer, die sie aufsuchen, „nach oben“ zu ziehen, dann wird wahr: „Zum Raum wird hier die Zeit“³

Wer von der Heiligen Schrift her kommt, der weiß, wie grundlegend die Erfahrung der Zeit für das eucharistische Mahl ist. In den Mahlfeiern mit „Zöllnern und Sündern“, aber auch mit anderen Menschen wie mit seinen Jüngern sieht Jesus zeichenhaft den Anbruch des Gottesreichs. Wenn er erklärt: „Viele werden von Osten und Westen kommen und sich zum Mahl niederlegen mit

Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich [...]“ (Mt 8,11f.; vgl. Lk 13,28f.), oder wenn er den Armen versichert: „*Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden*“ (Lk 6,21a; vgl. Mt 5,6), dann knüpft er an die Prophetie der kleinen Jesaja-Apokalypse an: „*Auf diesem Berg [dem Zion] aber wird der Herr der Heerscharen allen Völkern ein fettes Mahl zubereiten, ein Mahl mit alten Weinen, mit fettem Mark, mit alten geläuterten Weinen*“ (Jes 25,6). Solche Hoffnung auf das zukünftige Mahl als Inbegriff von Erfüllung, Heil und Versöhnung trägt Jesus durch bis in sein letztes Mahl mit den Seinen im Angesicht seines Todes: „*Amen, ich sage euch, dass ich nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich davon neu trinke im Königreich Gottes*“ (Mk 14,25). Von daher steht jede eucharistische Feier der Kirche in der Perspektive des Zukünftigen und empfängt ihren großen Atem von der Hoffnung auf Vollendung – trotz andringenden Todes und letzter Vergeblichkeit menschlichen Wirkens.

Die Leitdimension der eucharistischen Feier ist also die Zukunft. Erinnerung wird das Leiden und Sterben Jesu „für die Vielen“ (gemeint sind: alle), das immer neu gegenwärtig wird – im Wort und in den Zeichen von Brot und Wein in einer andringenden leiblichen Dichte. Erinnerung wird Jesus als der aufgeweckte, von Gott rehabilitierte Gekreuzigte. Aber diese Erinnerung an ihn bedeutet zugleich und vor allem das Sich-Ausstrecken nach ihm, der kommt und als der Kommende stets vor der Gemeinde ist: „*Sooft ihr [...] dieses Brot esst und den Kelch trinkt*“ – erklärt Paulus – „*verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt*“ (1Kor 11,26). Die Gewissheit, *dass* er kommt (vgl. Offb 1,7; 2,25; 3,3; 22,7.12.20) – wie auch immer: in der Zukunft der Kirche, in der Geschichte der Menschheit, aber auch im je meinigen Tod – diese Gewissheit der Begegnung mit ihm öffnet die Zeit über alle perspektivlosen Abbrüche und Katastrophen hinweg in eine Zukunft, die immer nur die *seine* und damit *Gottes* Zukunft sein kann.

Die „synthetische Zeitstruktur“ der Eucharistie sieht J. Wohlmuth in Entsprechung zum menschlichen Zeitbewusstsein: Dieses „vermag Vergangenes und Zukünftiges in die Gegenwart hereinzuholen; der Mensch versucht die Zeit zu beherrschen, indem er ‚retentional‘ Vergangenes festhält, Zukünftiges ‚protentional‘ vorwegnimmt und beides ‚attentiv‘ in der Gegenwart versammelt. Bedenkt man die Zeitstruktur von Wort und Sakrament“, fährt Wohlmuth fort, „so erkennt man deren zeitungspannenden Charakter, der sie an das Zeitbewusstsein der Glaubenden bindet. Durch die Verschriftlichung des Wortes und die Institutionalisierung der Zeichenhandlungen in den Sakramenten wird die materiale Basis für je neue gelingende Vollzüge der *memoria* und der *expectatio* grundgelegt, so dass Vergegenwärtigung im aktuellen Glaubensbewusstsein (*attentio*) möglich ist“.⁴

Nun kann es auch riskant sein, die Eucharistie zu feiern, dann nämlich, wenn Routine oder Missbrauch verdunkeln, worum es bei ihr eigentlich geht. Paulus schreibt den Korinthern, die durch das Verhalten einiger Wohlhabender in ihren Reihen die eucharistische Einheit der Gemeinde zerstören: „*Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr*“ (1Kor 11,20). Wenn in der Eucharistie die rettende Lebenshingabe Jesu „für uns“ erinnert wird, wie kann dann die Gemeinde dem solidarischen Miteinander eine Abfuhr erteilen? Sie zerstört die Eucharistie in ihrem inneren Wesen.

Die Eucharistie zu feiern heißt, den alltäglichen Zeitrhythmus zu unterbrechen. Das kann heilsam sein, ist mitunter aber auch gefährlich. Heilsam, wenn daraus verwandelnde Kräfte für die eigene Lebenszeit erwachsen, gefährlich, wenn es Flucht in eine „heile Welt“ bedeutet, sei diese noch so „schön“ oder formvollendet zelebriert. „Ästhetik“ im Erfahrungsraum des Transzendenten bedarf einfacher, wahrhaftiger Formen, beseelt von einer *theologia negativa*, die darum weiß, dass sich nicht abbilden lässt, was das Menschliche unendlich übersteigt.

Die Zeit durch die eucharistische Feier zu unterbrechen hat zwei Seiten, die zusammengehören, auch wenn das nicht immer ohne Spannungen abgeht: Einerseits ist die Unterbrechung der Zeit tatsächlich die Voraussetzung für eine neue Erfahrung ganz anderer Art, die Erfahrung der Nähe des kommenden Gottes. Andererseits bedeutet ihre Unterbrechung auch „Zeitkritik“, wie J. Wohlmuth sagt: „Vielen Menschen ist es schade um die Zeit, die sie mit der Liturgie verbringen. Sie ahnen *ex negativo*, dass die Liturgie in Wirklichkeit bedeutet, Zeit zu geben [...] – kostbare, nicht wieder einholbare Lebenszeit – und so an der Zeit zu leiden. Liturgie übt ein, was menschliches Leben bis in den Alltag des Lebens prägen soll: die mitmenschliche Liebe, die gibt, ohne zurückzufordern.“⁵ Im Grunde geht es dabei um die spannungsvolle Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Beiden Seiten sei im Folgenden nachgespürt – der einen Seite im Bedenken eines bekannten liturgischen Rufs beim Eingang zum „eucharistischen Hochgebet“ (unter 2.), der anderen beim Bedenken vor allem zweier zusammengehöriger liturgischer Akte, der Fürbitten und der Kollekte (unter 3.). Zumindest ansatzweise soll damit deutlich werden, inwiefern die Eucharistie von ihrem Stiftungssinn her „Quelle sozialen Handelns“ ist.⁶

2. „Empor die Herzen!“ – *Sursum corda*

Folgender Dialog zwischen dem Vorstehenden der eucharistischen Feier und der versammelten Gemeinde eröffnet bekanntlich das „Hochgebet“: „Der Herr sei mit euch. – Und mit deinem Geiste. – *Erhebet die Herzen* (*Sursum corda*). – *Wir haben sie beim Herrn* (*Habemus ad Dominum*). – Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott. – Das ist würdig und recht“. Entscheidend ist der Aufruf zum *Sursum corda*. Er gibt zusammen mit der Antwort der Gemeinde „den symbolischen Ort der Eucharistie an: sie findet ‚oben‘, d.h. in der Gegenwart Gottes statt, in

welche die Gemeinde einzutreten ermächtigt ist durch den in seiner Menschheit zu Gott erhöhten Christus".⁷ Der biblische Bezugstext für diesen Ortswechsel ist Kol 3,1-4:

„Wenn ihr nun mitaufgestanden seid mit Christus,
strebt nach dem, was oben ist (quae sursum sunt quaerite),
wo Christus ist,
der zur Rechten Gottes sitzt!
Trachtet nach dem, was oben ist (quae sursum sunt sapite),
nicht nach dem auf der Erde.
Ihr seid nämlich gestorben,
und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen.
Wenn Christus offenbar wird, euer Leben,
dann werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden“.

Der Autor des Kolosserbriefs bezeichnet mit diesen Sätzen die Existenzwende der Christen in der Taufe und was aus ihr folgt. Diese Existenzwende ist so radikal, dass sie sachgemäß nur als ein Sterben und ein Auferstehen zur Sprache kommen kann: Die Christen sind ihrem alten Leben abgestorben (Kol 3,3a; vgl. Eph 2,5) und mit Christus aufgestanden, das heißt: mit ihm in die „himmlischen Bereiche“ versetzt worden (Eph 2,6; vgl. 1,3). Eine atemberaubende Vorstellung! Die Existenzwende der Taufe ist derart, dass sie den Getauften aus dem Bereich der versklavenden und ihm Angst einjagenden „Mächte und Gewalten“ dieser Erde herauslöst und ihn in einen Bereich versetzt, wo Freiheit und Furchtlosigkeit walten. „Über den Wolken muss die Freiheit wohl grenzenlos sein“, träumt Reinhard Mey in einem bekannten Lied.

Die Eröffnung des „Hochgebets“ zieht die Linie von der Existenzwende der Taufe in die sich regelmäßig wiederholende Feier der Eucharistie aus. „Im Hochgebet findet also eine Anabasis (Aufstieg) der Gemeinde zu Gott statt, welche durch die in Christus endgültig und ein für allemal geschehene und

im Wort der Verkündigung repräsentierte Katabasis Gottes [= Abstieg Gottes in der Inkarnation des Logos] ermöglicht ist. Dieser symbolische Ort (das Oben) wird auch körperlich symbolisiert durch die Gebetshaltung der Gemeinde: sie steht zum eucharistischen Hochgebet, entsprechend ihrem personalen Gegenüber zu Gott.“⁸ Wenn nach der Präfation das Dreimalheilig erschallt (Jes 6,3; vgl. Offb 4,8), stimmt die Gemeinde in den Chor der Engel ein, der vor Gott steht, um ihm Tag und Nacht zu dienen. Dieser Lobgesang vollendeter und erfüllter Zeit endet nie. Die Gemeinde weiß sich hier und jetzt schon in ihn einbezogen.

Das eucharistische Hochgebet – den Kern der Feier – begreift also eigentlich nur, wer sieht, dass hier Himmel und Erde zusammenkommen, dass eine himmlische, ja: kosmische Liturgie gefeiert wird, die auf die *Verwandlung* der ganzen Schöpfung aus ist. Was die Eucharistie gewährt, ist somit Vorgeschmack des Ewigen, Ahnung der Vollgestalt des Königtums Gottes, dessen Ankunft Jesus proklamiert und dessen endgültiges Kommen Gott durch Jesu Auferweckung bekräftigt hat.

Wer wüsste nicht zu sagen, er habe schon einmal eine Eucharistie mitgefeiert, bei dem ihm beim Singen und gemeinsamen Beten, beim Teilen von Brot und Wein das Herz aufging – nach „oben“ gezogen wurde – und er den Sinn des menschlichen Lebens als eines Unterwegs-Seins zu seiner Erfüllung als besonderes Glücksmoment erfahren habe? Freilich gibt es auch den Widerspruch zwischen der göttlichen Wirklichkeit der Liturgie und der Routine ihres Vollzugs, zwischen dem Gottesdienst als Einladung zu einer Begegnung mit jener Wirklichkeit und der faktischen Feier samt ihrer Gebetssprache, ihren Liedern und Gesten, die für die meisten nicht mehr verstehbar sind – ein Widerspruch, der uns alle massiv herausfordert und beunruhigen sollte.

Hier lohnt noch ein kurzer Blick in das letzte Buch der Bibel, die *Offenbarung des Johannes*, mit ihren erstaunlich zahlreichen hymnischen Stücken.⁹ Immer wieder weitet es in Form von Auditionen und Visionen die

Sinne der Leser, so dass sie Zeugen einer nicht enden wollenden himmlischen Liturgie werden. „Würdig bist du, unser Herr und Gott, zu empfangen Herrlichkeit und Ehre und Macht. Denn du hast das All geschaffen und durch deinen Willen war es und wurde es erschaffen“ (Offb 4,11). „Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm sei Lob und Ehre und Herrlichkeit und Kraft in alle Ewigkeit“ (Offb 5,13). So gibt es eine ganze Reihe von liturgischen Bausteinen und Sprachmustern des irdischen Gottesdienstes (wie die Doxologie oder das Muster eines Danksagungsgebets), die hier in den himmlischen Gottesdienst der Engel und Mächte transponiert sind, der mit seinem Jubel und Lobpreis den endzeitlichen Durchbruch des Gottesreichs gegen die irdischen, widergöttlichen Mächte begleitet.

Dabei hatten die Gemeinden Kleinasiens, was ihren irdischen Gottesdienst angeht, angesichts dessen Unscheinbarkeit ein großes Problem: „Gottesdienste der Antike orientierten sich an Altären und Tempeln“, während sie sich in profanen Räumen versammelten. „Ihre Versammlungen waren [...] nicht als Gottesdienst erkennbar.“¹⁰ In den Augen der Gesellschaft galten die Christen deshalb weithin als kultlos, damit aber auch als gottlos.

Erst auf diesem Hintergrund erhält die himmlische Inszenierung der Liturgie in der Offenbarung ihr Gewicht – als Beitrag zur Klärung der „theologischen Grundlagen“ christlichen Gottesdienstes (M. Karrer). Der eigentliche Kult der Christen spielt sich *im Himmel* ab, *dort* steht ihr „Altar“, *dort* erklingen die „Harfen“, *dort* steigt der „Weihrauch“ empor¹¹ – zu Ehren des einzigen Gottes und seines Messias. Zu ihm sich auf Erden zu bekennen, ihm den Lobpreis zu singen, das ist gefährlich – weiß der Prophet Johannes –, denn es bedeutet, den Mächtigen dieser Erde, die sie versklaven und ihr die Gerechtigkeit versagen, eine Abfuhr zu erteilen.¹²

Der Gottesdienst – die Teilhabe am Dreimalheilig der himmlischen Wesen – hat also Johannes, dem Autor der Offenbarung, zufolge einen strikt „eschatologischen“ Cha-

rakter. So elementar und einfach dieser Gottesdienst ist – die Christen singen zusammen, beten und feiern am „Herrentag“ (Offb 1,10) das eucharistische Mahl¹³ –, durch seinen Vollzug antizipieren sie den Durchbruch von Gottes Königtum über diese Welt, die Ankunft eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Offb 21,1).

Beeindruckend ist das scheinbare Missverhältnis zwischen der Erscheinungsform christlicher Gemeinden – kleine unscheinbare Minderheiten, kultlos, mittellos und bedrängt (so jedenfalls die Erfahrung des Johannes, der sich auch andersartigen Tendenzen in den kleinasiatischen Gemeinden zu widersetzen hat¹⁴) – und der jenseitigen Welt des „neuen Jerusalems“, das schon bereitet ist „wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat“ (Offb 21,2). Ein Missverhältnis, bei dem nicht das Hoffnungsgut der neuen Welt als unwirklich oder illusionär erscheint, sondern ganz im Gegenteil die gegenwärtigen Unrechts- und Bedrückungsverhältnisse dieser Erde als brüchig und dem Untergang geweiht entlarvt werden. Die wahre Wirklichkeit ist die, die sich dem Seher (und damit auch den Lesern seines Buches) in den Auditionen und Visionen himmlischer Liturgie eröffnet. M. Karrer spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art mystischer Differenz“: „Unsichtbar gilt die neue Welt auf Erden. Von der Gemeinde kann sie dank des Geistes Gottes wahrgenommen und gelebt werden, wie immer die Außenwelt gegen sie tobt“. Und er fügt hinzu: Solche Vertiefung apokalyptischer Zeitsicht vollzieht sich in der Offb „nicht nur mystisch, sondern auch gottesdienstlich“.¹⁵ Beides gehört zusammen.

Später, als die Kirche aus der Situation der Minderheit in die der Mehrheit und damit auch in den Besitz von allen möglichen Machtmitteln und Privilegien gelangte, hat sie versucht, das himmlische Jerusalem in seinem Glanz schon hier auf Erden zu bauen. Nicht selten erlag sie dabei der Gefahr, die eigene Wanderschaft zum himmlischen Heiligtum aus dem Blick zu verlieren und sich im Hier und Heute einzurichten. Freilich waren die kulturellen Verschiebungen gra-

vierend: „Die Offb rief die Nachfolger Jesu hinaus aus der irdischen Stadt (18,4); die Kirchen des Mittelalters wandern hinein in die Städte.“¹⁶ O. Böcher leitete uns in diesem Zusammenhang jüngst an, die Johannesoffenbarung auch als „Bau-Buch“ zu lesen.¹⁷ Er unterstreicht, dass nur die „Ambivalenz zentraler Aussagen der Johannes-Apokalypse“ – ihre „Beschreibungen künftigen Heils“ können „auch als fordernde Hinweise auf die Strukturen der gegenwärtigen christlichen Gemeinde verstanden werden“ – es „ermöglich“ habe, „im Rahmen der Architektur und Ausstattung christlicher Kirchengebäude auf eschatologische Bilder der Apokalypse zurückzugreifen und diese ekklesiologisch zu konkretisieren.“¹⁸ Dabei hat „kein Kapitel der Johannes-Apokalypse den christlichen Kirchenbau so umfassend geprägt“, stellt er fest, „wie Offb 21,1–22,5, die Vision vom himmlischen Jerusalem.“¹⁹

Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von J. Wohlmuth auf die Notwendigkeit einer „kritischen Bildhermeneutik“: „In eine mittelalterliche Kathedrale schreitet man bekanntlich durch das Eingangstor unter dem Bild des Jüngsten Gerichts [...]. Die Gefahr, solche bildlichen Darstellungen für eine Beschreibung der Wirklichkeit zu halten, mag diese auch in einer fernen Zukunft liegen, und somit die eschatologische Bildwelt zu vergegenständlichen, war zu allen Zeiten gegeben und kann heute auch nur mit den Mitteln einer kritischen Bildhermeneutik überwunden werden [...]. Alles künstlerisch zum Ausdruck Gebrachte“ ist „als große Metapher dafür zu verstehen, dass sich die bildlich darstellbare und erzählbare Welt nicht in sich abschließen lässt“.²⁰

3. „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder!“ (Friedrich Nietzsche)

Mit dieser Weisung aus dem Mund des „Zarathustra“ an seine Jünger kehren wir nun die Blickrichtung um und wenden uns der *sozialen Erdung* der Eucharistie zu. Die Weisung des „Zarathustra“, die unter der

Überschrift „Die schenkende Tugend“ steht, beginnt mit den Sätzen:

„Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinne der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch.

Lasst sie nicht davonfliegen vom Irdischen und mit den Flügeln gegen ewige Wände schlagen! Ach, es gab immer so viel verflogene Tugend!

*Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück – ja, zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn!“*²¹

Wir müssen uns hier nicht näher mit F. Nietzsche befassen²², sondern wollen seinen aufrüttelnden Ruf nur zum Anlass nehmen, ein falsches Verständnis der liturgischen „Anabasis“ der Gemeinde in den Himmel abzuwehren, indem wir über die „schenkende Liebe“ nachdenken, die in der Eucharistie selbst wurzelt – ihren sozialen Impuls „zurück zu Leib und Leben: dass sie der Erde ihren Sinn gebe“, wie Nietzsche sagt, „einen Menschen-Sinn!“

Die Worte Nietzsches erinnern uns hier an die Erzählung der Apostelgeschichte von der Entrückung Jesu in den Himmel. Nicht grundlos lässt nämlich Lukas die beiden himmlischen Boten zu den nach oben starrenden Jüngern sagen: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und seht zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen wurde, wird so wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel fahren sehen“ (Apg 1,11). Das soll wohl heißen: „Die künftige Parusie ist ebenso gewiss wie das, was die Augenzeugen der Himmelfahrt sehen konnten.“²³ Es kann aber auch als Weisung gelesen werden, der Erde treu zu bleiben, ihr die Frohbotschaft bis zur von Gott gesetzten Stunde auszurichten: „Selig ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert; denn ihr werdet gesättigt werden“ (Lk 6,20f.). Auch wenn das weithin Prophetie bleibt (vgl. oben Jes 25,6) – auch ein Stück Utopie! –, so würde man Jesus doch nicht

gerecht, wollte man es dabei belassen. Seine Intention zielt im Gegenteil gerade dahin, in seinem Mahlhalten und Mahlfeiern mit Menschen am Rande der Gesellschaft leibhaftig zu dokumentieren, dass Gottes Königtum jetzt schon im Anbruch, jetzt schon erfahrbar ist.

Auch die Speisungserzählungen veranschaulichen das, wenn sie Jesu „*Mich erbarmt das Volk!*“ (Mk 8,2: *misereor super turbam*) – sein „*Misereor*“ – sich in der Sättigung der Menschen wunderbar erfüllen lassen. „Und nicht von ungefähr steht am Anfang dieses Wunders Jesu Blick zum Himmel, so als ob er sich noch einmal der grundlosen Güte Gottes versichern wollte. Es ist der Glaube an diese Güte, die für Jesus das Wichtigste ist, auch für die Menschen“. Sie bewirkt die „Verwandlung“ der Menschen dadurch, dass sie nun wissen, „zuallererst und von Anfang an Empfangende zu sein und deshalb geben zu können“.²⁴

Zumeist stößt man die Erzählungen von den Mählern Jesu im eucharistietheologischen Diskurs als eine „überwundene“ Stufe ab, um auf der einzigartigen Qualität des letzten Mahls Jesu – des Abendmahls mit den Jüngern vor seinem Leiden – zu beharren. Dabei sind die Mähler Jesu mit Sündern, Menschen am Rand, mit dem Volk, genauer: ihre leibliche, soziale Dimension in den frühkirchlichen Mählern als *Agapen* „aufgehoben“ und weiterhin präsent. Auch Jesu Blick zum Himmel, sein Dankgebet an den Schöpfer, das in jüdischer Gebetstradition steht, prägt die nachösterliche Eucharistie: Zuerst richtet sich das „Hochgebet“ an den Schöpfer, der freigiebig und umsonst von den Früchten dieser Erde schenkt, weshalb nun auch diejenigen, die am eucharistischen Mahl teilhaben, die Gaben, die sie mitbringen, den Armen und Bedürftigen weitergeben. Dann aber erinnert das „Hochgebet“ an die Lebenshingabe Jesu für alle Menschen, was diejenigen, die sich erinnern, im Sinne der gleichen aktiven Pro-Existenz für andere „verwandeln“ möchte. Man ahnt, warum Paulus so harsch das Gericht Gottes gegen die Korinther beschwört (1Kor 11,29f.) – eben deshalb, weil sie genau diese Grund-

einstellung eines Füreinander-Daseins, eines Miteinander-Teilens beim eucharistischen Mahl verraten und damit in einen inneren Widerspruch zu dem geraten, was sie begehen.

Auf zwei soziale Akte in der eucharistischen Feier sei näher eingegangen: die *Kollekte* und die *Fürbitten*. Bezeichnend ist schon die Sammlung, die *Paulus* in seinen Gemeindegründungen für die Not leidende Jerusalemer Gemeinde organisierte – unter dem für ihn so wichtigen Gesichtspunkt, dass erst das solidarische Miteinander von Heiden- und Judenchristen die *eine* Kirche erbaut. Nicht grundlos bittet er die Korinther von Ephesus aus, das Geld jeweils am „ersten Tag der Woche“, dem später so genannten „Herrentag“, zu Hause beiseite zu legen (1Kor 16,1-4). *Justin* ist dann der erste, von dem wir hören, dass die Kollekte als regelmäßige Einrichtung unabdingbar zum Sonntagsgottesdienst gehört. In 1 Apol. 67,6f. heißt es: „Die aber die Mittel haben und Willens sind – ein jeder gibt gemäß seinem eigenen Entschluss, was er will. Und das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, und dieser hilft den Waisen und Witwen, auch denen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grund Mangel leiden, auch den Gefangenen und den anwesenden Fremden, kurz allen, die in Not sind, ist er ein Protektor“. Und *Irenäus* erklärt unter dem Stichwort „Opferung“ (Adv. haer. IV 18,6): „Während *Gott nichts von allem braucht*, was von uns kommt, *brauchen wir es dringend*, Gott etwas zu opfern, wie Salomo sagt: Wer sich des Armen erbarmt, der leiht Gott für Zinsen (Spr 19,17)“. „Opferung“ der mitgebrachten Gaben heißt also, im Wissen darum, dass wir sie dem Schöpfer verdanken, sich von ihnen großzügig zu lösen, um sie den Armen zu geben. Das ist das Opfer, das Gott wohlgefällig ist: Barmherzigkeit.²⁵

Auch die Fürbitten atmen sozialen Geist. Bei *Justin* lesen wir: „[...] Schätzten wir (früher) den Erwerb von Geld und Gut höher als alles, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen es mit jedem Bedürftigen. Hassten und mordeten wir einander und gönnten wir den

Fremden wegen ihrer Sitten nicht einmal unsere Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt seit der Erscheinung Christi als Tischgenossen zusammen, wobei wir für die Feinde beten". Aufschlussreich ist das große Gemeindegebet des 1. Clemensbriefs, wo es gleich zu Beginn heißt: „Wir bitten dich, Herrscher, sei unser Helfer und Beschützer. Die unter uns in Bedrängnis sind, rette, der Bedrückten erbarme dich, die Gefallenen richte auf, den Betenden zeige dich, die Kranken heile, die Irrenden deines Volkes bringe auf den rechten Weg. Speise die Hungernden, löse unsere Gefangenen, mache gesund die Kranken, tröste die Kleinmütigen [...]“ (1 Clem 59,4). Bei allem, worum die Gemeinde betet, weiß sie sich selbst in die Pflicht genommen. Was sie ins Gebet nimmt, lenkt auch ihre Schritte. Gebet und Nächstenliebe sind nicht voneinander zu trennen – so die christliche Leitidee!

Beide Elemente – die Kollekte und die Fürbitte, die innerlich zusammengehören – sind von uns immer wieder neu als *gottesdienstliche* Akte zu entdecken. Sie beziehen ihre ganze Vitalität aus dem, was die Gemeinde an Anliegen und Engagement in ihre Eucharistie einbringt. Die Menschen, für die sie sammelt, sollten Gesichter haben, lebendige Partnerschaften sind gefragt. Keine Kollekte ohne Angabe ihres Zweckes. Auch gehören die gesammelten Gaben auf den Altar, das unterstreicht ihre geistliche Qualität.²⁶

4. Die Eucharistiefeyer – Ort der „Verwandlung“ von Gaben und Menschen

Auch wenn immer wieder daran zu erinnern ist, dass die Kirche als „Leib Christi“ – aus ihrem Haupt in der Eucharistie gespeist – auf allen ihren Ebenen auch als *sozialer* Leib in Erscheinung zu treten hat, so sollte doch klar sein, dass die Eucharistie keine „Einrichtung“ ist, „die der ethischen Belehrung oder Erziehung der Gottesdienstbesucher dient“²⁷ (was alle ihre Teile betrifft, die Predigt vor allem, aber auch die Fürbitten

etc.). Vielmehr gilt, was Paulus in Gal 5,25 so formuliert hat: „Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln“. Die Zusage des Geistes ermöglicht auch ein ihm entsprechende Handeln. So „verwandelt“ die Eucharistie die Menschen (nicht nur die Gaben), wobei das soziale Engagement, das sie freisetzt, kein Anhängsel ist, sondern Ausdruck der inneren Wahrhaftigkeit der Feier. Sie lebt aus der Erfahrung des „Sursum corda“, des freimachenden Gotteslobs, und damit auch aus der Erfahrung des *umsonst* Beschenkt-Seins.

„Es ist doch alles *umsonst*“, sagt der *Nihilist* und verzweifelt. „Es ist wirklich alles *umsonst*“, sagt der *Glaubende* und freut sich der Gnade, die es *umsonst* gibt, und hofft auf eine neue Welt, in der alles *umsonst* zu geben und zu haben ist. „Wohlan alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser. Und die ihr kein Geld habt, kommt her und kauft ohne Geld und *umsonst* beides, Wein und Milch“, verheißen die Propheten des Alten und des Neuen Testaments (Jes 55,1; Offb 22,17).²⁸

Wer nach dem Brot des Lebens hungert, dem leiblichen wie dem geistigen, und sich in der Eucharistie mit ihm beschenkt weiß, der wird sensibel für den Hunger um ihn herum. Feiern die Christen auf diese Weise Eucharistie, geben sie der Utopie eine reale Chance: „[...] denn ihr werdet gesättigt werden“ (Lk 6,21).

Anmerkungen:

- ¹ J. MOLTMANN, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (Kaiser Traktate 2), München ²1971.
- ² Vgl. A. GERHARDS, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: ders./T. Sternberg/W. Zahner (Hrsg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie* (Bild – Raum –

- Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2). Regensburg 2003, 10-26.
- ³ R. WAGNER, Parsifal. Erster Aufzug; Parsifal: „Ich schreite kaum, – doch wähn' ich mich schon weit.“ Gurnemanz: „Du sieh'st, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit“. Gemeint ist die Erfahrung, auf langer Wanderschaft unversehens dem ersehnten Ziel nahe zu kommen, eine Erfahrung, die auch macht, wer mit der Schwelle der Kirchentür die Schwelle in einen „Raum“ übertritt, in dem er unversehens in der Feier der Liturgie der Nähe Gottes inne wird.
- ⁴ J. WOHLMUTH, An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken. Paderborn u.a. 2007, 273f.
- ⁵ J. WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn u. a. 2005, 98.
- ⁶ M. THEOBALD, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns (BThSt). Neukirchen-Vluyn 2012.
- ⁷ R. MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173). Paderborn 2001, 198.
- ⁸ Ebd., 198 merkt MESSNER an: So auch „Dan 7,10 von den Thronengeln, aufgenommen und auf die christliche, zur Eucharistie versammelte Gemeinde übertragen im 2. Hochgebet im Missale Romanum: ‚Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen‘“. Das sollte die Gemeinde in ihrer Gebetsstellung während des Hochgebets eigentlich wörtlich nehmen!
- ⁹ Vgl. nur Offb 4,8.11; 5,9f.12.13; 7,10.12; 11,15.17f.; 12,10-12; 14,7; 15,3f.; 16,5f.7; 19,1f.3.4.5.6-8.
- ¹⁰ M. KARRER, Christenverfolgungen, Lamm, Elysium und apokalyptische Reiter, in: H.-G. Gradi, G. Steins, F. Schuller (Hrsg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur. Regensburg 2011, 68-89,73.
- ¹¹ Vgl. Offb 5,8; 6,9; 8,3f.14,2; 15,2.
- ¹² Die Christen der Offb „wissen sich als sozio-politisches Gegenmodell zur römischen Gesellschaft. Das findet v. a. in den zahlreichen Hymnen und Liedern der Offb Ausdruck, die theologisch begründete Freude und Hoffnung artikulieren und damit ein alternatives politisches Bewusstsein schaffen“ (S. SCHREINER, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/ders., Einleitung in das Neue Testament. Stuttgart 22013, 588); ferner K. WENGST, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes. Stuttgart 2010.
- ¹³ Vgl. H. J. STEIN, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT 2/255). Tübingen 2008, 240-327.
- ¹⁴ So die Tendenz einiger Gemeinden, sich der Umwelt zu „assimilieren“ (Essen von „Götzenopferfleisch“ etc.), um den Druck der Gesellschaft zu mindern: vgl. Offb 2,4f.14-16.20-23; 3,1-4.
- ¹⁵ M. KARRER, Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse, in: Gradi/Steins/Schuller (Hrsg.), Ende, a.a.O. (Anm. 10), 9-33, 30.
- ¹⁶ KARRER, Christenverfolgungen, a.a.O. (s. Anm. 10) 74.
- ¹⁷ O. BÖCHER, Johannes-Offenbarung und Kirchenbau. Das Gotteshaus als Himmelsstadt. Neukirchen-Vluyn 2010; das Buch zeichnet reiches Bildmaterial aus!
- ¹⁸ Ebd. 18.
- ¹⁹ Ebd. 21.
- ²⁰ WOHLMUTH, Mysterium der Verwandlung, a. a. O. (s. Anm. 5) 95f.
- ²¹ F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, in: K. Schlechta (Hrsg.), Werke in drei Bänden. Zweiter Band. München 1955, 338; schon in der Vorrede heißt es, dort um einiges schärfer: „Bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind sie, ob sie es wissen oder nicht“ (ebd. 280).
- ²² Das hat der Neutestamentler H. HÜBNER in sehr anregender Weise getan: Nietzsche und das Neue Testament. Tübingen 2000; ebd. 194 zur zitierten Weisung: „Statt der Treue gegenüber Gott gilt nun die – man möchte fast sagen: die heilige – Verpflichtung zur Treue gegenüber der Erde. Diese usurpiert damit die Heiligkeit Gottes“.
- ²³ G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 1. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (HThK.NT 5/1). Freiburg u. a. 1980, 205.
- ²⁴ A. PRINZ, Jesus von Nazaret. Stuttgart – Wien 2013, 146.
- ²⁵ Vgl. W. KASPER, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christliche Lebens. Freiburg 2012,
- ²⁶ Viel kann man dazu lernen aus der jüngsten Handreichung der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: „Freiwillig und von ganzem Herzen ...“. Kollekten im Gottesdienst. Praktische Anregungen und theologische Überlegungen. Kassel 2011.
- ²⁷ S. ERNST, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung. München 2009, 356.
- ²⁸ MOLTSMANN, Die ersten Freigelassenen, a. a. O. (s. Anm. 1) 39.

Eucharistischer Kongress 2013

Vom 5. bis 9. Juni 2013 ist Köln Gastgeber des Eucharistischen Kongresses, zu dem die deutschen Bischöfe alle Gläubigen aus ganz Deutschland einladen. Wer die Gelegenheit ergreifen will, darin mehr als ein den Meisten fremdgewordenes Relikt zu sehen, dem stellen sich zwei Fragen: Was ist grundsätzlich die theologische Idee eines Eucharistischen Kongresses? Worin liegt das Anregungspotential für das Gemeindeleben über den eigentlichen Kongress hinaus?

1. Um was es bei einem Eucharistischen Kongress geht

Ein Eucharistischer Kongress kann auf Bistumsebene, auf der nationalen Ebene einer Bischofskonferenz oder als internationaler Weltkongress stattfinden. Der Eucharistische Kongress in Köln vom 5. bis 9. Juni 2013 ist national. Der letzte Eucharistische Kongress in Köln fand 1909 statt und war sogar international. Was so ein Kongress will und wo seine Stärken liegen, dass kann man sehr gut an der nun schon über 130-jährigen Geschichte der Weltkongresse ablesen.

Eucharistische Kongresse stehen nicht nur in ihrer jeweiligen Zeit, sondern sie reagieren auch auf die Erfordernisse der Zeit: Als in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts die ersten Weltkongresse stattfanden, stand die katholische Kirche gleichermaßen im laizistischen Frankreich wie in Deutschland, wo der so genannte Kulturkampf herrschte, in der gesellschaftlichen Defensive. In diesen Zeiten der Bedrängnis bestärkten feierlich inszenierte Kongresse die eingeschüchterten Katholiken. Natürlich hatten die Kongresse

auch immer das Ziel, die Katholiken darin zu stärken, aus der Eucharistie zu leben. So setzte – nachdem zuvor eher die persönliche Anbetung des Allerheiligsten im Vordergrund gestanden hatte – zum 25-jährigen Jubiläum der Kongresse Papst Pius X. den besonderen Akzent, dass die Eucharistie nicht nur Gegenstand der Verehrung sei, sondern auch wesentlich „Seelennahrung“. So halfen die Kongresse den damals noch unüblichen häufigen Kommunionempfang und die Kommunion der Kinder zu propagieren.

Was sind die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, wenn wir einen Eucharistischen Kongress begehen? Welche Fragen der Eucharistie sind heute besonders zu beachten? Mit Blick auf unsere gesamtgesellschaftliche Situation gilt zunächst, dass die katholische Kirche nicht (mehr) in Frontstellung zur Gesellschaft lebt.¹ Heute sind die Christen eher mit Gleichgültigkeit und Unkenntnis hinsichtlich des christlichen Glaubens konfrontiert. In der Vervielfältigung der Lebensstile und Weltanschauungen (Pluralismus) wird das Christentum als nur eine Option neben anderen wahrgenommen. Insofern liegt eine große Herausforderung für Eucharistische Kongresse – so auch für den Kölner 2013 – darin, die Verbindung zwischen Eucharistie und Evangelisierung zu entdecken und zu leben. Erzbischof Piero Marini, der als Präsident des entsprechenden Päpstlichen Komitees für die Internationalen Eucharistischen Kongresse zuständig ist, hat erst 2010 unterstrichen, dass eucharistische Kongresse „zu einem bevorzugten Ort für eine bessere und achtsamere Verbindung zwischen Eucharistie und Evangelisierung werden [können], oder anders gesagt, zwischen der zur eucharistische Versammlung zusammengerufenen Kirche und der ihr von Christus selbst anvertrauten Mission, das Evangelium zu verkünden.“²

Doch Evangelisierung ist längst keine Bewegung mehr, die sich von der Kirche ausgehend nur nach außen richten sollte. Vielmehr ist es eine bleibende Aufgabe für jeden Gläubigen, sein Leben immer wieder neu auf das Evangelium auszurichten und sich immer mehr von der Frohen Botschaft Christi

durchdringen zu lassen, mit anderen Worten: sich neu „evangelisieren“ zu lassen. Gerade in unseren Tagen tut dies not; schon der selige Papst Johannes Paul II. hat festgestellt, dass „überall aber [...] – auch für die bereits Getauften – eine erneute Verkündigung nötig“ ist.³ Aber worin kann der Beitrag eines Eucharistischen Kongresses in diesem Zusammenhang bestehen?

Ein Eucharistischer Kongress ist keine Fachtagung, wie man den Begriff missverstehen könnte. Sicherlich, auch Vorträge und Gespräche werden zum Programm des Eucharistischen Kongresses gehören. Doch das Wesentliche ist, dass man zusammenkommt – lateinischen con-gressus: zusammen-gekommen. Natürlich kommen die Gläubigen nicht aus eigenen Stücken, aufgrund eigener Initiative zusammen; vielmehr folgen sie dem Ruf Jesu Christi. Jesus hat nicht gesagt, „wo zwei oder drei versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“, sondern „wo zwei oder drei *in meinem Namen* versammelt sind“ (Mt 18,20). Erst recht gilt dies für die Feier der Eucharistie. Um das auszudrücken, benutzt das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Liturgie das Bild eines Leibes (Nr. 7): „Durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr [der Liturgie] die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht.“ Das immer mehr zu verinnerlichen, dazu lädt der Eucharistische Kongress ein. Schon Josef Andreas Jungmann hat dies in äußerst treffende Worte gebracht:

„Mit der Idee der *Statio* [also des Zusammenkommens der Kirche zum Kongress] tritt die feiernde Versammlung auf sichtbare Weise in ein neues Verhältnis, in ein Verhältnis, das über das bloß von außen kommende Sichsammeln des Volks um das Heiligtum hinausgeht. Den Leib des Herrn darbringend und

mitempfangend, wird sie selber als mystischer Leib des Herrn erkennbar und sichtbar. [...]

Und die Eucharistie in der Mitte der Kirche ist nicht in erster Linie Gegenstand der Verehrung, sondern magnetischer Mittelpunkt, der alle zur Einheit des Leibes Christi zusammenführt und sie mit der Quelle des Lebens verbunden hält.“⁴

So führt der Eucharistische Kongress zum Zentrum dessen, wie sich Kirche grundsätzlich versteht, und was sie konkret in jeder Eucharistie feiert: Es geht darum – wie Augustinus so unvergleichlich gesagt hat – zu empfangen was wir sind: Leib Christi, um immer mehr zu werden, was wir sind: Leib Christi. Die verschiedenen Angebote im Programm des Kongresses wollen helfen, diese Erkenntnis zu verinnerlichen: Im Zentrum steht die *Feier der Eucharistie* selbst; von ihr her errichtet sich die Kirche – „*ecclesia de eucharistia*“, wie Papst Johannes Paul II. gesagt hat.⁵ Hier wird nicht nur die zentrale Bedeutung der Eucharistie in Leben und Sendung der Kirche deutlich, sondern erschließt sich auch umgekehrt von der Eucharistie her, was Kirche als Leib Christi ist. In der *Anbetung* wiederum klingt das Geheimnis der Eucharistie nach. Papst Benedikt XVI. schreibt: „Die eucharistische Anbetung ist nichts anderes als die natürliche Entfaltung der Eucharistiefeier [...] Der Akt der Anbetung außerhalb der heiligen Messe verlängert und intensiviert, was in der liturgischen Feier selbst getan wurde: ‚Nur im Anbeten kann tiefes und wahres Empfangen reifen.‘“⁶ In *Katechesen* wird schließlich bedacht und erschlossen, was in der Liturgie gefeiert wird und was dies für das Leben als Christ im Miteinander und im Einsatz für die Welt bedeutet.

2. Eucharistische Kongress als Chance für das Gemeindeleben

Ein Eucharistischer Kongress ist ein festliches Highlight, so hoffentlich auch im Jahr 2013, doch er soll mehr sein als ein Event, das günstigen Falls schön wird, aber nach dem dann auch wieder alles so ist, wie es

vorher war. „Nachhaltigkeit“ heißt das auch ansonsten viel zitierte Stichwort, das ebenso für den Eucharistischen Kongress Geltung hat. Wie erreicht man diese Nachhaltigkeit?

Damit der Eucharistische Kongress eine Wirkung „danach“ hat, muss es ein bewusstes Zugehen auf den Kongress „zuvor“ geben. Er sollte kein Strohfeuer werden, das im Anschluss schnell verglimmt, sondern damit er lange nachglüht, muss das Feuer richtig entfacht werden. Man kann sogar einen Perspektivenwechsel in Betracht ziehen, indem man nicht nur vom Kongress auf die Zeit davor (zurück-) schaut, sondern den Kongress als Zielpunkt des Weges versteht. Mit anderen Worten: Gelingt es, etwas zu initiieren, das so nachhaltig ist, dass es gut ist, wenn es seinen Abschluss im Eucharistischen Kongress findet, das aber so gehaltvoll ist, dass sein Wert sogar ohne Kongress gegeben wäre? Eigentlich müsste dies ein Anliegen sein, denn um was es dem Eucharistischen Kongress nach den bisherigen Überlegungen geht, ist der Grundbestand des Christseins. Die Glaubensvertiefung von der Eucharistie her ist nicht nur ein Anliegen des Eucharistischen Kongresses, sondern ist auch unabhängig von ihm eine bleibende Aufgabe und Herausforderung, in deren Dienst jedoch der Eucharistische Kongress stehen kann.

Es wäre demnach gut, wenn es gelänge, im Kontext eines Eucharistischen Kongresses in den Gemeinden einen Prozess anzustoßen, innerhalb dessen es – ausgehend von dem Geheimnis der Eucharistie – zu einem Austausch über den Glauben, zu seiner Vertiefung und zur gegenseitig Bestärkung in ihm kommt. Wie gesagt, als Ausgangspunkt bietet sich die Feier der Eucharistie an. „Durch das Eingehen in den Gang der Messe, durch das verstehende Hören, durch das Mitbeten und Mitsingen, Mitdarbringen und Mitempfangen werden sich die Gläubigen des Reichtums bewusst, den sie im Glauben besitzen.“⁷

Damit dies gelingt, wäre vor Ort zumindest zweierlei in den Blick zu nehmen:

1. Muss man/kann man in der Gemeinde das Verständnis der Eucharistie vertiefen? Winfried Hauerland schreibt: „Es reicht

dabei nicht, die richtigen Aussagen der Vergangenheit zu wiederholen, wenn im heutigen Kontext Missverständnisse drohen.“ Und er verweist auf den Opfercharakter der Messe. „Doch bleibt die Herausforderung, das, was hier gemeint ist, in einer neuen Sprache für die Menschen von heute auszusagen.“⁸

2. Wird die Liturgie konkret in einer Gemeinde auch in einer Weise gefeiert, dass sich anhand deren Feiergehalt den Gläubigen der Sinngehalt der Feier erschließen kann?

Die Auseinandersetzung in der Gemeinde mit diesen Fragen muss nicht in dieser Reihenfolge geschehen, im Gegenteil: Vielleicht ist es gerade hilfreich, im Sinne der mystagogischen Katechesen beim gefeierten Gottesdienst anzusetzen, um die theologischen Aspekte ins Gespräch zu bringen. So kann das *Gespräch über Gott* im vorgängigen *Gespräch mit Gott* wurzeln.

Schließlich sollte sich die Gemeinde auch fragen, inwiefern sie denn aus dem Gottesdienst lebt. Ist die Liturgie und speziell die Feier der Eucharistie der Höhepunkt, dem das Tun der Gemeinde zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt?⁹

Dazu kann es hilfreich, sich „auf das Zweite Vatikanische Konzil zu besinnen, an dessen pastorales Anliegen und Intention zu erinnern, die Dokumente wieder neu zu lesen und sie mit den heutigen Gegebenheiten und Herausforderungen in das Gespräch zu bringen, um daraus Impulse für das gegenwärtige Leben der Kirche zu gewinnen“.¹⁰ Eventuell bietet es sich an, eine Reihe von Gesprächsabenden – in Gestaltung und Umfang auf die jeweilige Situation und die Menschen vor Ort abgestimmt – zu initiieren. Hilfreich könnten neben der Relecture der Liturgiekonstitution auch weitere Texte sein, die als Einstieg in die Erwägung der oben genannten Fragen dienen können. Zu erinnern ist an das Pastorale Schreiben der Deutschen Bischöfe zur vierzigjährigen Verabschiedung der Liturgiekonstitution, das einen aktuellen Bezug herstellt.¹¹ Sehr anregend ist auch der Text, der für den Interna-

tionalen Eucharistischen Kongress in Dublin 2012 erarbeitet wurde: Nach einer Hinführung zum Anliegen des Kongresses wird ein Text angeboten, der mit Fokus auf das Kongress-Motto die Messe in ihrem Ablauf und in ihrer Bedeutung erschließt.¹² Schließlich sei noch auf einen bemerkenswerten Text hingewiesen, auf den Brief der französischen Bischöfe an die Gemeinden unter der Überschrift „Zum Herzen des Glaubensgeheimnisses vordringen“ („Aller au coeur de la foi“). Dieser Text erschließt zwar den geistlichen Gehalt der Osternacht als Kern unseres Glaubens, aber er ist eine ausgesprochen wertvolle Anregung, eine vergleichbare mystagogische Auslegung der Eucharistiefeyer zu verfassen.

All das sind durch den Eucharistischen Kongress angestoßene Anregungen, die jedoch darüber hinaus deutlich machen, um was es in unseren Gemeinden grundsätzlich geht bzw. gehen müsste – und zwar ganz unabhängig von einem Kongress. Insofern kann und sollte ein Eucharistischer Kongress den Blick auf das Wesentliche lenken.

Anmerkungen

- ¹ Schon im Kontext des Eucharistischen Weltkongresses 1960 in München konnte Josef Andreas Jungmann feststellen: „Die religiöse Feier soll nicht Fronten aufrichten [...] Die religiöse Feier verlor damit auch den Unterton eines längst als nutzlos erkannten, überlauten Bekenntnisses des Glaubens vor einer glaubensfremden Welt.“ Josef Andreas Jungmann, *Statio orbis Catholici – heute und morgen*, in: *Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München*, Bd. 1, München 1961, S. 81–89, Zitat: S. 83.
- ² Piero Marini, *Die Internationalen Eucharistischen Kongresse von Lille (1881) bis München (1960). Erneuerung und Aktualität*, in: *Liturgisches Jahrbuch 61 (2011)*, S. 135–153, Zitat: S. 149.
- ³ „Überall aber ist – auch für die bereits Getauften – eine erneute Verkündigung nötig. Viele europäische Zeitgenossen meinen zu wissen, was das Christentum ist, kennen es jedoch nicht wirklich. [...] An die Stelle der großen Gewißheiten des Glaubens ist bei vielen ein vages und wenig verbindliches religiöses Gefühl getreten.“ Johannes Paul II., *Nachsynodales Schreiben „Ecclesia in Europa“* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003, S. 46 (Nr. 47).

- ⁴ J. A. Jungmann, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 84f.
- ⁵ Vgl. die gleichnamige Enzyklika: Johannes Paul II., Enzyklika „*Ecclesia de eucharistia*“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159), Bonn 2003.
- ⁶ Benedikt XVI., *Nachsynodales Schreiben „Sacramentum caritatis“* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2005, S. 89 (Nr. 66).
- ⁷ J. A. Jungmann, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 85.
- ⁸ Winfried Haunerland, *Die Eucharistischen Weltkongresse*, in: *Für das Leben der Welt. Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München*, hrsg. von Peter Pfister (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising 14), Regensburg 2010, S. 23–31, Zitat: S. 30.
- ⁹ Vgl. *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 10.
- ¹⁰ *Kirche im Dialogprozess*, in: *Liturgisches Jahrbuch 61 (2011) 205f.*, Zitat: S. 205.
- ¹¹ *Pastorales Schreiben „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie“* (Die deutschen Bischöfe 74), Bonn 2003.
- ¹² *Päpstliches Komitee für die Eucharistischen Weltkongresse, Die Eucharistie: Communio mit Christus und untereinander*, hrsg. vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier 2012 (Best.-Nr. 5160).



Programm:

<http://www.eucharistie2013.de/das-programm.html>

Anmeldung:

www.eucharistie2013.de/mitmachen
 Email: anmeldung@eucharistie2013.de
 Tel.: 0221 57 08 71 44
 Fax: 0221 57 08 71 33

Mithelfen:

www.eucharistie2013.de/ich-helfe-mit
 Hotline: 0221 57 08 71 40

Christoph Stender

Glauben heute für morgen anschlussfähig machen

Die Bedeutung der biographisch gelegten und später erlebten Anknüpfungspunkte in der Glaubensvermittlung

Weitergabe des Glaubens, wie geht das? Diese Frage ist Thema, seit es Glauben gibt! Diese Fragestellung auf das Christentum bezogen ist so alt, wie das Christentum selbst.

Schon der Apostel Paulus stellt fest: „Der Glaube kommt vom hören...“ (vgl. Röm 10, 17), und konstatiert damit, dass der Glaube beim Menschen nur dann ankommen kann, wenn ihm voraus eine Handlung gesetzt wird, hier das Sprechen vom Glauben. Darum geht es im Kern der Frage nach der Weitergabe, vom Glauben so sprechen, das der Hörende darauf zurückkommt, -kommen kann, -kommen will.

Alles, was das Thema Weitergabe des Glaubens allgemein betrifft, ist in der Theologie reflektiert, in der Pastoraltheologie in ungezählte theoretischen Modelle umgesetzt, von der Missionswissenschaft in allen Kulturkreisen in den Blick genommen und in der Pastoralpsychologie auf jede menschliche Regung bezogen. All diese Anstrengungen füllen Kilometer lange Bücherregale und verschlingen Unmengen an Gigabytes.

Das Thema Weitergabe des Glaubens ist direkt im Gespräch oder indirekt in der unausgesprochenen Sorge ein Dauerthema in den Kreisen des Christlichen weltweit, und keiner Sprache dieser Welt, wie unbekannt sie auch immer sein mag, ist dieses Thema (ggf. auch deren Verhinderung) fremd.

Einen neuen Artikel zu diesem Thema braucht die Welt also nicht wirklich. Denn weckt er nicht doch nur die Hoffnung, eventuell zu diesem Thema absolut Neues, noch nie dagewesenes präsentiert zu bekommen, also die Rezeptur der Alchemie, zwar nicht wie im Mittelalter bezogen auf die Frage, wie man aus alltäglichen Materialien Gold machen kann, sondern heute bezogen auf die Frage, wie man aus alltäglichem Leben Glaubensleben machen kann?

„Misslungene“ Weitergabe des Glaubens stresst!

Also, erwarten Sie hier bitte keine neuen Konzepte. Ein entlastendes Hinschauen auf die Frage nach der Glaubensvermittlung möchte ich Ihnen hier aber schon anbieten, auf dem Hintergrund konkreter Wahrnehmungen. Denn Glaubensvermittlung oder genauer das Misslingen der Glaubensvermittlung macht vielen hoch engagierten Christinnen und Christen, ob hauptamtlich oder ehrenamtlich unterwegs, Stress.

Deutlich wird die Stressfähigkeit neuzeitlich missglückter Glaubensvermittlung einerseits an der oben erwähnten Fülle der neuen Titel in den Regalen des Buchhandels, die sich immer wieder neu, und aus ungezählten Perspektiven diesem Thema widmen, und eigentlich nur vorhanden sind, weil es einen (verzweifelten) Markt für sie gibt.

Andererseits höre ich immer wieder aus der Generation der heute über 50-jährigen, dass sie ihren Kindern versucht haben den ihnen selbst so wichtigen Glauben weiterzugeben, diese Bemühungen aber offensichtlich nicht wirklich gefruchtet haben, und viele aus dieser Elterngeneration sich nun Vorwürfe machen, und damit Stress, ob des eigenen mutgemaßten Versagens.

Kurz gefasst: Die nicht gelungene Weitergabe des Glaubens kann Stress und so krank machen. Allerdings nicht den, dem der Glaube „augenscheinlich“ nicht vermittelt wer-

den konnte, sondern den, der „scheinbar“ ohne Erfolg versucht hat den Glauben weiter zu geben.

Anfällig für Stress erweisen sich auch die immer neuen/alten Bemühungen von Pfarrgemeinden, egal welche Größe sie mittlerweile erlangt haben, sich fast jedes Jahr neu der Frage zu stellen, was sie z.B. ihren immer weniger werdenden Kommunionkindern in der Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion in Sachen Glauben und Gemeinde vermitteln wollen, oder besser (noch) können.

Auch die Verantwortlichen der Bistümer, die Bischöfe in ihren Länderkonferenzen weltweit, wie auch die 13. Bischofssynode in Rom, sie alle stellen sich dieser einen Frage: „Wie geht eine gelingende Weitergabe des Glaubens eigentlich heute.“

Um diese Frage stemmen zu können, die in den Vorlagen der 13. Bischofssynode so formuliert wurde: „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“, begann am 7. Oktober 2012 in Rom diese 13. Bischofssynode nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Die Teilnehmerliste klingt imposant: 262 Synodenväter, 103 aus Europa, 63 aus Amerika, 50 aus Afrika, 39 aus Asien und sieben aus Ozeanien. Zudem sind 45 Experten und 49 Hörer geladen.

Weiter berichtet der Bischofsvikar Dr. Josef Marketz¹ „Es geht nicht um eine Re-Evangelisierung, vielmehr eine neue Evangelisierung. Neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden, in ihren Ausdrucksformen ... Die neue Evangelisierung ist keine Verdoppelung der ersten, sie ist keine einfache Wiederholung, sondern der Mut, angesichts der gewandelten Voraussetzungen, unter denen die Kirche gerufen ist, heute die Verkündigung des Evangeliums zu leben, neue Wege zu wagen.“

Jede dieser Bemühungen, ob nun vom Vatikan initiiert, in Pfarrgemeinden erdacht oder von Familien in den Blick genommen, den Glauben heute weiterzugeben, sind

Investition in die Zukunft. Denn alle ehrlich gemeinten und zweckfrei am Glauben ausgerichteten Bemühungen, den Glauben weiterzugeben, könnten Ereignisfelder dessen werden, was ich im Folgenden zu diesem Thema unterstreichen möchte.

Die Oma und der Kölner Dom

Diesen Ausführungen voran stelle ich eine Begebenheit, die sich vor einigen Jahren im Kölner Dom ereignet hatte. Betritt man von der Bahnhofsseite aus den Kölner Dom, so kommt man automatisch an dem kleinen, fast kaum wahrzunehmenden Gnadenbild der Gottesmutter vorbei. Besonders dem ortsunkundigen Besucher signalisieren die vielen kleinen Kerzen, die an diesem Gnadenbild brennen, dass es sich hier im Dom um einen besonderen Ort handeln muss, und verstärkt wird dieser Eindruck durch die Beter und Beterinnen, die hier vor dem Gnadenbild ihre Anliegen vor Gott tragen.

Als mich wieder einmal die Gewohnheit in den Dom führte, bemerkte ich in der Bank vor diesem Gnadenbild zwei junge Männer sitzen. Der eine von ihnen, nennen wir ihn Michael L., fiel durch seine knall rote Haarpracht auf, während sein Kumpel die lange Strähnenfrisur in nachgetöntem Blond bevorzugte.

Von der reinen Existenz dieser beiden jungen Leute vor dem Gnadenbild fühlte ich mich eingeladen, herauszufinden was sie dort verharren ließ. Also kniete ich mich zielsicher in die Bank unmittelbar hinter die beiden Jungen. Kaum kniete ich, da stand Michael L. auf, ging zum Gnadenbild, suchte in seinem Portemonnaie nach einem wohl passenden Geldstück, nahm zwei Kerzen und zündete sie an. Nach einem kurzen stillen Verharren vor dem Gnadenbild kam Michael zurück und setzte sich wieder neben seinen Kumpel. Kaum hatte Michael Platz genommen, fragte ihn dieser leicht verwundert, warum er denn da die Kerzen angezündet hätte?

Michael antwortet fast ohne Zögern: „Das hat meine Oma auch immer getan, und die war eine tolle Frau!“

Nachdem ich diese Antwort von Michael gehört hatte, stand ich sehr spontan auf, da ich das Gefühl hatte, etwas sehr Intimes gehört zu haben, und ich nun erst recht nicht das Recht hatte, noch weiter zuzuhören, was diese beiden Menschen auszutauschen hatten.

Doch dieser Satz, „Das hat meine Oma auch immer getan, und die war eine tolle Frau“, ließ mich nicht mehr los.

Den Grund, warum die beiden den Dom überhaupt betreten hatten, kannte ich nicht. Allerdings ist in der Reflexion dieses Ereignisses eines eindeutig, dieser Ort vor dem Gnadenbild ist ein geprägter Ort für Michael L. gewesen.

Die beiden waren, so glaube ich, eher der Gruppe der Kirchenfernen zuzuordnen. Die Kleidung des Kumpels verriet, dass er ein Skater war. Michaels Outfit war nicht so eindeutig, dominierten bei seiner Kleidung doch eher Leder und Nieten, sowie Piercings im Gesicht.

Michael konnte mit diesem Ort etwas verbinden, aufgrund des sich wohl auch wiederholenden Ereignisses, dass Michaels Oma ihn hier nicht nur mit hingenommen hatte, sondern hier auch ein einfaches „durchsichtiges“, für die Oma wichtiges Ritual vollzog. Somit hat die Oma auf Michael hin diesen Ort als einen vertrauensvollen kodiert, einen der stillen Kommunikation mit dem Transzendenten. Michael besuchte diesen Ort nun ganz bewusst, auch vor den Augen des Freundes, weil er mit diesem Ort etwas Konkretes, Lebensrelevantes verband.

Anknüpfungspunkte des Christlichen

Die Oma von Michael hat ihrem Enkel ein wichtiges Ritual ihres Glaubens vorgemacht, und das Vorgemachte konnte Michael nach-

vollziehen, weil er seine Oma in allen anderen Lebensbezügen auch als authentisch erlebt hatte.

Diese Begebenheit markieren zwei Kernbegriffen, die für die heutige Weitergabe des Glaubens signifikant zu sein scheinen: Etwas vormachen (vorleben), und das mit Authentizität.

Diese Erfahrung versetzte letztendlich Michael in die Lage, nun eigenständig Orte, ja auch ähnlich Orte dem im Kölner Dom, aufzusuchen, um mit diesen Orten für ihn selbst lebensrelevanten Sinn zu verbinden.

Anders formuliert, Michaels Oma hat einem Ort so viel Gewicht gegeben, dass Michael nun eigenständig an ihn anknüpfen konnte und selber neue religiöse Impulse empfand bzw. Anderen (dem Kumpel und mir) ermöglichte.

Weiter auf den Punkt gebracht, bietet dieses Erlebnis am Gnadenbild im Kölner Dom eine entscheidende Erkenntnis, so meine ich, für die zukünftige Weitergabe des Glaubens. Anknüpfungspunkte (Anknüpfungsorte) spielen eine nachhaltige Rolle in der religiösen Sozialisation der Menschen von morgen.

Genau auf diese Anknüpfungspunkte möchte ich nun aus einer anderen Perspektive schauen.

In den so genannten Orientierungsgesprächen, die ich als Mentor am Beginn ihres Studiums der Theologie mit den angehenden Religionslehrerinnen und Religionslehrern führen muss, wird immer wieder thematisiert, welche Bedeutung das Religiöse in dem bisherigen Leben der jungen Studentinnen und Studenten gehabt hatte. Dabei werden die Begriffe „religiös“ bzw. „kirchlich“ oft entweder synonym benutzt oder konträr.

Die religiöse bzw. kirchliche Sozialisation bei diesen jungen Studierenden ist sehr unterschiedlich und erstreckt sich von jahrelangem kirchlichem Engagement in der Pfarrgemeinde oder im Verband sowie wöchentlichem Gottesdienstbesuch bis hin zu „Ich war ab und zu mal mit meiner Oma in der Kirche, aber da war ich noch klein“. Dazwischen ist in Sachen „Sozialisation“ alles auszumachen.

Da diese Orientierungsgespräche in einer vertrauensvollen Atmosphäre stattfinden, gaukeln die Studierenden auch nicht vor, stärker religiös oder kirchlich gebunden zu sein, als sie es real sind.

So hört man bei vielen Studierenden Folgendes: „Ich glaube an den lieben Gott, mit der Kirche hab ich nicht wirklich viel am Hut, aber da gab es mal eine Begebenheit, die mir immer wieder in Erinnerung kommt.“

In der Fortführung dieses bei den Studierenden fast gleich klingenden Vordersatzes werden dann aber ganz unterschiedliche Begebenheiten (auch mehrere) benannt, die so nachhaltig für diese jungen Menschen sind, dass sie sich sogar ausgewirkt haben auf die aktuelle Berufswahl. So formuliert der eine diesen Satz so weiter: „Bei mir ist das Gefühl aus meiner Kindheit hängen geblieben, was ich empfand, als die Oma abends vor dem Zubettgehen mit mir gebetet hat und dann ein Kreuz auf die Stirn zeichnete.“

Ein anderer führt seinen Folgesatz so aus: „Ich bin mal, eher zufällig, in einem Kindergottesdienst gewesen, kann mich eigentlich auch an nichts mehr erinnern, bis auf das Fragment eines Liedes, das mir bis heute im Kopf geblieben ist, und das ungefähr so lautete: „Danke, ach Herr ich will dir danken, dass ich danken kann ...“ Wieder ein andere fährt so fort: „Für mich ist es früher wichtig gewesen, in Kirchen hineinzugehen, die viele Altäre, Schmuck und Bilder hatten, denn das vermittelt mir auch heute noch ein wohliges, erhabenes Gefühl, und das hat für mich etwas mit einer Kontaktaufnahme zu Gott zu tun.“

Korrespondierende Anknüpfungspunkte

Diese Informationen aus den Orientierungsgesprächen und auch aus anderen Begegnungen korrespondieren mit dem Erlebnis von Michael L.

Allerdings sind nicht die Inhalte und Emotionen, die an ein bestimmtes Ereignis geknüpft werden, identisch. Aber sie stimmen

darin überein, dass die unterschiedlichen Ereignisse für die unterschiedlichen Personen so gravierend gewesen sind, dass sie heute noch an diese Erinnerungspunkte (mit Mut zu neuen Erfahrungen) anknüpfen können.

Denn so ist auch in diesen Orientierungsgesprächen im Mentorat immer wieder zu hören, dass wenn es dieses eine besondere Ereignis (oder auch mehrere) nicht gegeben hätte, sie heute wahrscheinlich nicht katholische Theologie in der Schule unterrichten wollten.

Diese Kenntnisse, die nicht den Anspruch erheben empirisch zu sein, lassen mich aber nicht ganz so düster in die Zukunft der Vermittlung des Religiösen schauen. Sicherlich, wir finden auch heute noch in unseren Pfarrgemeinde Christinnen und Christen, die engagiert sind, ihr Leben auf dem Hintergrund der christlichen Verkündigung zu reflektieren, die sich stark machen für die Schwächeren, und darüber hinaus auch noch ein gutes fundiertes Wissen vom christlichen Glauben haben. Es gibt aber auch die Menschen, die von sich behaupten Christ zu sein, und die sich ihren christlichen Glauben als Patchwork zusammenstellen, ein bisschen Gottesdienstbesuch, punktuell beim Pfarrfest sich engagieren oder auch mal in der Vorbereitung von Kindern auf die erste heilige Kommunion eine sehr praktische Einheit übernehmen, um dann aber ggf. wieder abzutauchen. Schließlich findet sich auch der Mensch in unserer Gesellschaft, und der macht so manchem Profi in Sachen Verkündigung des christlichen Glaubens besonders Kopfzerbrechen, der zwar in einem christlichen Milieu aufgewachsen ist, aber keinen persönlichen Zugang zum christlichen Glauben mehr hat, oder aber vielleicht nie gehabt hat.

Allerdings müssen wir auch bei diesem Personenkreis genauer hinschauen, denn nicht kirchlich zu sein bedeutet bekanntlich nicht automatisch areligiös zu sein, aber auch areligiös zu sein, bedeutet nicht automatisch unfähig zu transzendentalen Bezügen zu sein.

Die Wahrnehmungen, religiöse Anknüpfungspunkte bei Menschen vorfinden zu können, die vordergründig fernstehend sind, wie ich das bei Michael im Kölner Dom beschrieben habe, oder wie berichtet von Studierenden der Theologie, die nicht alle kirchlich XXL sozialisiert sind, aber vereinzelte Anknüpfungspunkte aufweisen, wird bestärkt durch ein weiteres Phänomen.

Anknüpfungspotential z. B. in kirchlichen Events

Beispielsweise die „Nacht der offenen Kirchen“. Diese ziehen seit ihrer Initiierung in Innenstadtgemeinden eher mehr Menschen an als dass es weniger werden.

Die Palette der Angebote, die in den Nächten der offenen Kirchen präsentiert werden, zeichnet sich durch Niederschwelligkeit aus. Ein Chor, eine attraktive Lesung aus der Heiligen Schrift, Bildimpressionen in die Kirche projiziert, überschaubare Gesprächsangebote, stille Räume, entzündete Kerzen, eine Fürbitte – an wen auch immer gerichtet – auf ein Stück Papier geschrieben, eine gereichte Blume, ein geteiltes Stück Brot, Pantomime und diese Palette ist fast beliebig fortzusetzen, sind Anknüpfungspunkte, die viele der Besucher von solchen „Events“ an etwas erinnern, anknüpfen lässt, das in der Vergangenheit erlebt, für sie sehr oft positiv besetzt ist.

Verstehen Sie mich hier jetzt bitte nicht falsch. Mir geht es nicht darum, minimalistische Anknüpfungsmöglichkeiten als den heilenden Weg in der Vermittlung des Glaubens zu propagieren. Für die Präsenz unserer Kirche zukünftig ist es unablässig nicht nur den christlichen Glauben zu leben, sondern auch Wissen über ihn zu haben, welches nicht nur zur eigenen Reflexion zwingend notwendig ist.

Es bedarf auch in der Zukunft der Männer und Frauen, die auf dem Hintergrund ihres Lebens, explizit Verkündigerinnen und Verkündiger der christlichen Botschaft sind.

Auch weiter werden die Überlegungen in der Kinderkatechese, der Firmvorbereitung, oder dem Erwachsenenkatechumenat nötig sein, wie inhaltlich griffig und nachhaltig vermittelt werden kann.

Es werden auch zukünftig immer wieder neue Buchtitel erscheinen, die sich mit einer zeitgerechten Weitergabe des Glaubens beschäftigen werden.

Und zukünftig werde ich auch ganz persönlich weiter die Erfahrung machen, dass ungefähr 10 % meiner Bekannten nicht an Gott glauben, und sie trotzdem, oder gerade deshalb gut damit leben. Ergänzt wird diese subjektive, von persönlichen Beziehungen geprägte Wahrnehmung durch die wissenschaftlich fundierten Erkenntnisse von Prof. Dr. Tiefensee, der im Rahmen der Bundeskonferenz der Mentorate Deutschlands im vergangenen Jahr in Erfurt schlicht und ergreifend feststellte: „Ein Großteil der Menschen aus der ehemaligen DDR, die heute in der Bundesrepublik Deutschland leben, sind auf den christlichen Glauben bezogen Unberührte und nicht Entfremdete.“

Die Weitergabe des Glaubens wird sich, gemessen an den Menschen und den sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen, in ihrer Form und in der inhaltlichen Akzentsetzung auch zukünftig weiter ausdifferenzieren.

Ich möchte an dieser Stelle auch die Behauptung aufstellen, dass keiner der zukünftigen Vermittlungsversuche des Glaubens, wie auch keiner der bisherigen, insofern sie von Annahme und der Befreiung von der Angst um sich selbst geprägt war, ein Fehlschlag sein kann. Jeder Vermittlungsversuch des Glaubens, scheint er auch vordergründig zu scheitern, hat das Potenzial, Anknüpfungspunkte zu hinterlassen!

Die hier erwähnten Anknüpfungspunkte sind vielleicht sogar ein „Abfallprodukt“ allgemeiner religiöser oder christlicher Sozialisation. Denn man kann nicht konkret festlegen, wie genau diese Anknüpfungspunkte

entstehen. Eines in der Regel ist aber sicher: Anknüpfungspunkte entstehen durch Menschen, die konkret, nachvollziehbar und authentisch Kernbotschaften des Glaubens, oder nur ein Glaubensgefühl vermitteln. Unabhängig ob nun als Einzelpersonen oder in Systemen.

Ein ganz konkretes Beispiel für solche „funktionierenden“ Anknüpfungspunkte bietet Papst Franziskus durch kleine Gesten: Nähe zum Volk, Bescheidenheit im Lebensvollzug, Armut als Kernbotschaft. Viele Menschen, die mit Papsttum und der Kirche nichts mehr am Hut hatten, applaudieren trotzdem diesem Papst, weil er anknüpft an die Anknüpfungspunkte in diesen Menschen, die irgendwann früher einmal gehört oder sogar erlebt haben, das Kirche zutiefst etwas mit Bescheidenheit, mit Armut, und mit menschlicher Nähe zu tun hatte.

Anmerkungen:

¹ (http://www.kath-kirche-kaernten.at/themen/detail/C3749/die_neue_evangelisierung_fuer_die_weitergabe_des_glaubens)

Kurt Josef Wecker

„Werte Magd“ und „Gottes Werkstatt“

Beobachtungen zur Stellung Marias in der Frömmigkeit Martin Luthers

Mehr denn je bedarf der Glaube „Anregungen“, Hilfestellungen, Korrektive, Herausforderungen, Erweiterungen des eigenen Frömmigkeitshorizonts, ungewohnte Annäherungsversuche, das bedächtige Umkreisen faszinierender biblischer Gestalten, die uns in einer vorbild-armen Welt das Geheimnis der Heiligkeit Gottes ahnen lassen und die Frage wach halten, wie das geht, Christ zu werden und Christ zu bleiben. Konfessionsübergreifend sind heute Menschen auf der Suche nach einer Spiritualität, die geheimnisoffen ist, den religiösen Gefühlen und der „Sprache des Herzens“ Raum gewährt, dem sinnlichen Erleben Nahrung gibt und den Augen in ihrer Sehnsucht nach einer Gestalt ein „Andachtsbild“ gönnt. Wir suchen Menschen, die dem Glauben ein Gesicht geben und uns ohne erhobenen Zeigefinger zeigen, wie es möglich ist, deutlicher und profilierter vor Gott zu leben. Dabei gibt es Stile der Frömmigkeit und der Artikulationen des Glaubens, die nicht nur von der Konfession, sondern vom kulturellen Kontext, von biographischen Vorgaben und persönlichen Vorlieben geprägt sind. Das gegenseitige Sich-Verstehen, die wohlwollende und dankbare Wahrnehmung des mir Fremden und Überraschenden helfen auf dem Weg zur Einheit.

Maria „gehört“ nicht Kirchen oder Konfessionen. Sie, in der – gewissermaßen plötzlich und unerwartet – Himmel und Erde zusammen fanden, eignet sich wenig dazu, zur Kontroversgestalt stilisiert zu werden. Man kann dieser Frau nicht wie einem blut-

leeren, abstrakten Archetypen begegnen; sie ist zu konkret und steht für die ärgerliche Konkretheit der Fleischwerdung Gottes. Darum verdient sie nicht die Verallgemeinerung, als sei sie eine Symbolgestalt für die Kirche oder das „Ewig Weibliche“ oder „das Mütterliche in Gott“, für den weiblichen Anteil an der Erlösung oder gewisse frauliche Facetten der Religiosität. Wenn sie zum moralischen und auswechselbaren Exemplum für bestimmte Frömmigkeitshaltungen oder bestimmte Tugenden wird, ist sie die unverwechselbare Gestalt nicht mehr, die ahnen lässt, wie unausschöpflich jedes Menschengeheimnis ist. Welche Marienpredigt vermag deshalb das Ganze dieser vielschichtigen, anziehenden und zugleich so einfachenfältigen Gestalt zu deuten? Immer bleibt es bei überschwänglichen Einseitigkeiten, Facetten, Akzenten, Suchbewegungen. Nie werden wir dieser Frau und ihrem Schöpfer ganz gerecht. Ihr Persongeheimnis bleibt unanschaulich, weit mehr noch als das unsrige.

Luthers leise Leidenschaft für Maria

Der Blick auf die Luther-Dekade und das Gedenkjahr der Reformation 2017 lädt ein, die uns Katholiken vertraute Mariengestalt aus der Sicht Martin Luthers wahrzunehmen und in seinem „Marienlob“ unvermutet Vertrautes und Neues zu entdecken.¹ Was konnte Martin Luther und was können evangelische Christen heute mit Maria anfangen? Evangelische Gläubige besuchen nicht nur als Touristen Wallfahrtsorte. Sie geraten vor Gnadenbilder und Marienbilder in Kirchen und Museen, hören Bachs „Magnifikat“ und lauschen im Verdi-Jahr 2013 dem Gebet, das Leonora in der „Macht des Schicksals“ zu (!) Maria spricht oder dem „Ave Maria“, das Desdemona im „Othello“ betet.

Wie begegnen sie der Mutter Jesu? Luthers Würdigung der Marias kann dazu beitragen, die Kirchen vor allzu großer „mariologischer Enthaltbarkeit“² und marianischem Minimalismus zu bewahren. An Maria wird man Luthers Rechtfertigungslehre durchbuchstabieren können. Sie führt in seinem Denken,

Predigen und Singen kein Aschenbröddasein. Der Beitrag Martin Luthers zur Beleuchtung der Mariengestalt ist nicht unerheblich. Katholiken lassen sich auf eine geistliche Konzentrationsübung und eine überraschende Entdeckungsreise ein, wenn sie sich Luthers leiser Marienverehrung stellen. Manches klingt vielleicht aus seinem Mund spröder, nüchterner, geläuterter. Maria wurde von ihm nicht über Menschenmaß hinaus erhoben; doch sie blieb eine biblische Gestalt, die ihm nicht nur in den Jahren als Augustinereremit und in der unmittelbaren Zeit nach 1517 Anlass zum Gotteslob gab. Und – ganz nebenbei – entdeckt der Katholik, wie unbefangen und anspruchsvoll Maria in der evangelischen Frömmigkeit auch heute gepredigt und meditiert wird.³ Die Frau aus Nazareth gehört zu den Menschen, die Jesus Christus am nächsten standen. Das „Christus in mir“ (Gal 2,20), das „verborgene Leben“ (vgl. Kol 3,3) in Christus – in Maria wurde es Ereignis; in ihr erfüllte sich die Verheißung, wurde Gnade zur Selbstgabe Gottes.

Die Bodenhaftigkeit Marias

Zur Zeit des sog. Thesenanschlags war Luther noch ein Mönch, der in der katholischen Marienfrömmigkeit verwurzelt war. Schritt für Schritt nahm er Abstand von mancher missverständlichen und missbräuchlichen Praxis der Marienverehrung. Aber auch der späte Luther hat Maria nicht einfach als überflüssig hinter sich gelassen oder gar bewusst eliminiert.

Luther ist Bibel- und „Frömmigkeitstheologe“⁴. Sein durchaus eigentümliches Marienlob artikuliert sich meist in doxologischer Sprache oder erbaulichen Texten: in Predigten, Katechismen und (eher indirekt) in Liedern⁵, vor allem in seiner Magnifikat-Auslegung von 1520/21. Sie ist Luthers ausführlichste theologische Meditation Marias und ihres Gotteslobes. Beim späten Luther findet sie nebenbei Erwähnung, quasi im Vorbeigehen, in Tischreden und Predigten. Luthers Verhältnis zu Maria und ihrer

Verehrung war dem Wandel, auch markanten Brüchen unterworfen, die schon 1515-1517, dann ab 1521-1525 deutlich wurden. Er bemühte sich, ihr die Achtung zu schenken, die das Neue Testament ihr erwies. Er wird nicht über die dem Christudogma dienenden, frühen mariologischen Aussagen hinausgehen.

Man könnte sagen: Luther würdigt die „Bodenhaftung“ Marias und verliert sich nicht in spekulative Betrachtungen über die „schwebende“ Himmelskönigin. Als die Kreatur, die in unermesslicher Weise das Handeln Gottes an sich und in sich erfährt, wird sie ein Brennpunkt für seine theologische Anthropologie und die des ökumenischen Gesprächs.⁶ Sie wird hineingestellt in Luthers reformatorische Grundentscheidung. Es gibt Akzente des Marienbildes Luthers, die uns Katholiken der „fernnahe“ Frau auf ungewohnte, kaum bedachte Weise begegnen lassen.

Luther war kein Purist, kein Bilderstürmer.⁷ Das bleibende ehrende Gedächtnis, das er Maria bewahrte, ist kein bloßes Relikt seiner konservativen Grundausrichtung oder ein mitgeschlepptes Erbe aus seiner Vergangenheit als ehemaliger Augustinereremit. Insofern Luther die Heilige Schrift als Norm und Lebensquelle für sich entdeckte, wurde Maria in diesem biblischen Kontext loziert; sie wurde gewissermaßen gereinigt vom „Wildwuchs“ (abusus) in Legendenbildung und Apokryphen, auch von manchen Ehrentiteln, überschwänglichen Wendungen in der Hymnik und von Übertreibungen der ihr in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zukommenden Verehrung. Als Pilger in Rom nahm Luther 1511 beim Besuch der Marienkirchen und im Aufblick zu den Apsiden und den Lukasikonen das spezifisch römische Marienbild und auch den sich darin widerspiegelnden gesellschaftlichen „Aufstieg“ der Magd wahr. Die Kunst stellte ihm vor Augen, wie Maria in Theologie und Frömmigkeit zu einer Instanz auf dem Weg zu Gott wurde, zur Vermittlerin der Gebete zu Ihm und der Barmherzigkeit Gottes zu uns: Maria wurde in der römischen Frömmigkeit und Kunst vor allem verehrt als „Advocata“,

als „Regina caeli“, als mit Macht begabte „königliche Frau“. Diese „feudalistische Karriere“ der Magd und ihre sukzessive Parallelisierung mit der erlösenden Mittlerschaft Christi hat Luther abgelehnt. Maria bleibt für ihn die „Ancilla domini“; darum geht er auf Distanz zur Anrufung Marias als „Königin des Himmels“ (WA 7,573f) und wird später die Hymnen „Salve Regina“ und „Regina coeli“ verwerfen.⁸

„De Maria nunquam satis“ („Von Maria nie genug“) – so lautete ein nicht unproblematisches mariologisches Axiom des Mittelalters. Die Frage des Bibelgelehrten Luther war: Inwiefern erlaubt die Hl. Schrift eine besondere Verehrung dieser Frau? Wir gestehen es uns ungern ein – aber Luthers konzentrierte und sparsame Wahrnehmung der Mariengestalt erinnert auch die glühendsten Marienverehrer in Katholizismus und Orthodoxie daran, wie fremd Maria in all ihrer Vertrautheit ist, wie randständig sie auch in den neutestamentlichen Schriften bleibt.

Maria ist für Luther keine aus ihrer christologischen Beziehung herausgelöste heilige Persönlichkeit. Er betrachtet sie als die, die hineinfand in das Handeln des eine Liebesbeziehung suchenden Gottes. Gott ist in ihr verborgen am Werk, wie er auch in der Kirche verborgen wirksam ist. Seltsamerweise zeigen gerade neuzeitliche Marienfiguren in Lourdes oder Fatima und die „für sich“ stehende, schwebende Immaculata die Mutter *ohne* den Sohn. Solche Ausdrucksgestalten der Frömmigkeit bringen, anders als z. B. die Pietà, das untrennbare Miteinander beider, Marias „Für-und Mit-Christus-Sein“, kaum zur Geltung. Eine Separierung Marias von Jesus wäre für Luther Idolisierung, Wucherung und Rückfall des Christentums in eine pagane Religion. Darum bleiben in der Liturgie und Predigtpraxis Luthers die Marienfeste am 2. Februar, am 25. März und am 2. Juli übrig – das Heimsuchungsfest vor allem wohl wegen Luthers Liebe zum Magnifikat, dem „poetischen Einfall“ der unvorhersehbar von Gott Heimgesuchten, das an diesem Tag in der Leseordnung am 2. Juli seinen klassischen Ort hat. Diese Marienfeste werden von Luther „christianisiert“, andere (am 15. 8.

oder am 8.9.) werden beseitigt oder geraten in der Folge in Vergessenheit.

Es gehört zur Wirkungsgeschichte, dass Maria in den protestantischen Kirchen zunehmend zu einer „beiläufigen“ Figur wird. Fortan hatte man an ihr kein von ihrer biblischen Bedeutung losgelöstes Interesse. Sie geriet zwischen die machtvollen Räder der drei reformatorischen „Solus“ (solus Deus, sola gratia, solo Christo); sie wird als die Christusunmittelbarkeit störende „Dazwischen“ beiseite gedrängt, weicht zurück aus dem Andachtsleben, tritt lautlos und kaum vermisst zurück aus der täglichen Andachtspraxis. Ihre Verehrung galt bald als eine „umständliche“, mehr oder weniger skurrile „Privatsache“. Die Mutter Gottes war der Glaubenspraxis und dem theologischen Nachdenken kaum noch der Rede wert, sie wird zum „Umweg“, den man sich ersparen kann.

Diese Entwicklung kann sich nicht auf Luther berufen. Für ihn, der vielleicht mehr „Inkarnations-“ als „Kreuzestheologe“ war, blieb sie eine Gestalt, die dem Staunen über Gottes unerwartetes Handeln Anlass gibt. Ihr Leib und ihre Seele ist ja das Ziel der göttlichen Herablassung. Sie geriet in einen untrennbaren Lebenszusammenhang mit Jesus, in den Focus der Gnade. Ungewöhnliches Licht liegt auf dem gewöhnlichen Mädchen und macht sie einmalig, unverwechselbar, unaustauschbar. Wer Luthers Aufmerksamkeit für Maria gerecht werden will, muss versuchen, mit ihm dem Augen-Blick Gottes zu folgen. Wer Gottes Blick aus der Höhe in die Tiefe folgt, trifft auch auf diese Frau in Nazareth. Auf wen wirft Gott mit besonderer Aufmerksamkeit sein Auge? Maria wird von Luther hineingestellt in *Gottes Sehen*.¹⁰ Man kann nicht von ihr sprechen, ohne Gottes Vorliebe zu verstehen: seine bevorzugte Weise der Wahrnehmung und die allein ihm zukommende Möglichkeit, den niedrigen und sündigen Menschen in seinem Dunkel zu entdecken, ihn schöpferisch anzusehen, Beziehungen herzustellen, ihn im Sehen mit Ansehen zu beschenken. Marias Magnifikat macht hörbar, wie Gottes Advent in ihr weiter schwingt. Indem er Maria ansieht und in

ihr ankommt, geht er über sich hinaus, verleiht er diesem Geschöpf Anerkennung und Bedeutung, schenkt er einer Unauffälligen und Unansehnlichen aus einem verdorrten, fast verfaulten „armen Stamm“ (Jes 11,1f in Luthers Deutung) Ansehnlichkeit und Schönheit. Gott „betritt“ sie sanft und bit-tend. ER „findet“ sie schön. Bei Gott ist sie schön. Sie wird sich Gottes Sohn nicht ein-verleiben. Kannte Maria ein seliges Erschrecken über diesen folgenschweren Blick Gottes? Wie geht sie dem ihr begegnenden Gott entgegen, welche Bewegung löst das Geschehen vom Himmel her in ihr aus?

Die Würdigung der Nichtigen

Für Luther ist wichtig: Eine Konkurrenz zwischen Christus und Maria darf es im Glaubensleben nicht geben. Es bedarf nicht eines Schutzmantels Marias, zu dem der Gläubige aus Furcht vor dem richtenden Gott und Christuserlöser fliehen müsste. Diese Flucht vom gestrengen Gott zur „Mater misericordiae“ wird bei Luther abgebrochen. Zu Luthers reformatorischer Entdeckung gehört das heilsame „Dazwischentreten“ Jesu Christi: der Salvator steht zwischen dem richtenden Gott und dem verlorenen Menschen. Maria ist nicht Fluchtpunkt vor dem „Deus Absconditus“, sondern „Zeichen“ der Barmherzigkeit Gottes. Wenn Maria für Luther Wegweiserin ist, dann dergestalt, dass wir durch sie zu Gott kommen: „Sie will nit, dass du zu ihr kommest, sondern durch sie zu Gott“ (WA 7,569,8f), zu Christus, der „der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes“ (WA 30/I, 561,10ff) ist.

Luther hebt auffallend die soziale Niedrigkeit Marias hervor. Sie ist für ihn sehr konkret eine „arme Hausmagd“, „ein schlichtes Mägdlein, das des Viehes und Hauses gewartet hat“, „eines gemeinen, armen Bürgers Tochter“ (WA 7,549,3 und 5, auch WA 10 I, 62f). Eine solche Verschiebung der Perspektive ist bemerkenswert. Im Mittelalter gab es eine andere Tendenz: Theologie und Spiritualität nahmen Marias materielle Armut nicht ernst; sie verklärten und spiritualisier-

ten ihren Stand, sahen sie eher als herrschaftliche, belebte Dame – also als Spiegelung ihres eigenen Adelsstandes.“ Luther hingegen akzentuiert in seiner Auslegung von Lk 1,48 ihr soziales Abseits, ihre gesellschaftliche Nichtigkeit und Niedrigkeit, gewissermaßen ihre „Unansehnlichkeit“. Die Frau im Schatten der Weltgeschichte wurde eines „fremden“ Blickes gewürdigt, obwohl und weil ihre soziale Position niedrig ist; sie lebt aus geschenkter Würde; der Höchste wirkt in ihr, mit ihr, durch sie. Die Frau in der Tiefe fällt in den Blick des Höchsten. Marias Nähe zum Zentralgeheimnis der Inkarnation gibt ihr eine unersetzbare christologische Bedeutung.

Der Katholik wird fragen: Geht Maria ganz in dieser christologischen Relation auf? Hat sie Platz neben Christus oder duldet die brennende Leidenschaft des Reformators für das „solus Christus“ keine Gestalt, die uns als Wegweiser auf dem Weg zu Ihm aufhält oder von diesem Zielpunkt ungebührlich ablenkt? Hat Maria eine heilsgeschichtliche Aufgabe, eine ekklesiologische Bedeutung? Was war und ist ihr „Beitrag“? „Leih“ sie Gott ihr Ohr oder „schenkt“ sie ihm ihr Ohr und ihr Herz? Erfährt sie in ihrer Erwählung eine „Seinssteigerung“, eine spätere Apotheose? War sie besonders empfänglich für die Gottesliebe oder geriet sie unversehens hinein in eine „göttliche Heilsveranstaltung“, in den „Überfall des Plötzlichen“ (Kierkegaard)? Luther betont: „An und für sich“ ist sie nicht verehrungswürdig, nur im Blick auf die ihr zugeordnete „Rolle“ wird ihr von Gott her Ansehen verliehen. Er wendet sich gegen die Übersetzung von „gratia plena“ durch „voll Gnaden“, und bevorzugt das Wort „holdselig“¹². Die „Begnadete“ kann nicht Mittlerin der Gnade(n) sein. Als Rand-Figur fand sie hinein in das paradoxe Geschehen, dass der Große klein, der Reiche arm wird um unsehtwillen. Gottes Handeln macht sie fassungslos, bewegt sie zum staunenden Gotteslob. Sie ist mehr als ein nur erbauliches Exempel für Gottes Handeln, mehr als ein auswechselbares Zeichen des Trostes, der Hoffnung. An ihr lesen wir ab, wie Gott an uns handelt.

Maria macht bei Luther eine gute Glaubens-Figur. Ihr Glaubensgehorsam, ihre Nachfolge im Glauben, gibt ihr ekklesiologische Relevanz. Katholiken werden leise zurückfragen, ob Maria durch ihr Jawort „nur“ eine erlösungsbedürftige, empfängliche und dienende Frau ist. Verändert ihre personale Zustimmung etwas in ihr? Gewinnt sie an Größe, weil sie Gott Raum gibt und damit den höchsten Einsatz ihres Lebens einbringt in den Vollzug der Erlösung, weil sie also die Erlösung annimmt, zur Welt bringt und somit weitervermittelt? Doch für Luther ist Marias „Fürbitte“ keine „Fürsprache“, ihr „Dabeisein“ ist frei von jeder Verdienstlichkeit. Maria ist für Luther der Mensch, der der Gnade den Vortritt lässt, ihr die Ehre gibt und Gottes zuvorkommendes Handeln lobt.

Dem Blick Gottes folgen

Luther gibt in seinem Nachdenken über Maria dem Staunen über Gottes überraschende Wahl Ausdruck. Man kann das Psalmwort variieren: Wer ist dieser weibliche Mensch, dass Du, Gott, ihrer gedenkst? Gott trifft mit der „beata virgo“ die Richtige, die „Geistesgegenwärtige“; sie trifft Sein „Sehen“ (Lk 1,48), und Er trifft die Wahl; diese Wahl ist rätselhaft und unabsehbar. Der Himmel findet die, die sich wählen lässt. Gottes Blick verleiht dem/der Unansehnlichen Ansehen. So ist die niedrige Magd Maria der Spiegel der Rechtfertigung des Niedrigen/ „Nichtigen“. Denn Gottes Sehen ist frei und kreativ und – das ist die kreuzestheologische Pointe der Magnifikat-Auslegung! – hat ein Gefälle, geht immer in die „Tiefe“. Eine Nebengestalt findet sich unversehens im Licht vor. Die in den Augen der Welt unbedeutende Magd, die „institutionalisierte Unbedeutendheit“ geriet unversehens in das Kraftfeld der machtvollen Gnade, sie fand hinein in ein Geschehen der Selbstvergegenwärtigung Gottes, dass sie und alle Welt überforderte. Sie war die, die sich diesem unentrinnbar nahen Gott und seinen Zumutungen stellte und im Gegenüber zu ihm stillhielt, aushielt. Und sie ist Bild der

begnadeten Kreatur, die einwilligt, einstimmt, Gottes Wahl Recht gibt und sich zur Verfügung stellt. Wer Maria nach Luthers Verständnis gerecht werden will, kann es nur, wenn ihn der Geist mit der spezifischen Sehkraft Gottes in Einklang bringt – das besondere Sehen, das der Glaube ist. Das Sehen Gottes unterscheidet sich vom menschlichen Blicken, Taxieren und Übersehen. Nur im Glauben, in dem der Mensch Anteil gewinnt am eigentümlichen Tiefblick Gottes, wird wahrnehmbar, wie Gott in der Verborgenheit von Nazareth und im verborgenen Dasein der Magd tätig wird und ausgerechnet diese Unerwartete eines folgenschweren Blickes würdigt. Wer auf Maria schaut, lässt also den in die Höhe gerichteten Blick, das „Sehen der Welt“, durchkreuzen und staunt über Gottes schöpferisches „An-Sehen“.¹³

Maria, Gottes fröhliche Herberge und Werkstatt

So bildkräftig wird Maria gerne von Luther bezeichnet. Er gleicht sich, wenn er sich Maria annähert, durchaus der Sprache der Mystik an. Maria ist die „bereitwillige Gastgeberin“, „die willige Wirtin“ (WA 7,555,25-27), das auserwählte „Werkzeug“. Sie ist „Fabrica“, „werkstat, darinnen ehr (= Gott) wirckt“ (WA 7,575,8-11), „Tempel des Heiligen Geistes“ (WA 17 I,5,22-24). Dieses „verachts aschenbrodel“ (WA 37.92,13) ist – wider Erwarten – der Ankunftsort der adventlichen Heimsuchung Gottes, sie ist die in ihrer Ohnmacht vom mächtigen Gott wunderbar Besuchte. Seinem Kommen entspricht ihr Glaube. So ist Luthers Verständnis von Gottes Wirken an ihr (auch wenn sie für Luther die reine Magd ist) Ausdruck seiner theologischen Anthropologie und seines Verständnisses der Rechtfertigung des Gottlosen, des Einfältigen, des Unansehnlichen¹⁴. An ihr exemplifiziert Gott sein rettendes Erbarmen.

Sie steht mit ihrer Person ein für die Menschlichkeit und Leibhaftigkeit Jesu Christi. Gott ruft Marias Ja, ihren zustimmenden Mitvollzug hervor und offenbart die

Art und Weise, wie er mit dem Menschen umgeht. In der Kraft seiner Gnade macht sich die „Magd“ das Geschenk zu eigen und bringt Ihn zur Welt. Das leibhaftige Geborensein des Gottessohnes aus Maria ist Luther wichtig. Maria beglaubigt die Inkarnation und wehrt die gnostische und nestorianische Versuchung ab. Sie hat bei Luther ihren Ort im Geheimnis der Inkarnation, weniger unter dem Kreuz Jesu oder als betende Mitte der nachösterlichen Gemeinde. Darum würde sich Luther schwer tun, darüber nachzusinnen, ob die Inkarnation Maria „verändert“ hat, wie sie „weitergemacht“ hat, ob und wie sie die „Initiative ergreift“ oder sich am Karfreitag in Jesu Leiden vertieft und in seinen Heilstod involviert wird. So sehr Wesenszüge einer „empfänglichen Kirche“ an Maria deutlich werden – gegenüber einer ekklesiologischen Parallelisierung wäre Luther zurückhaltend.¹⁵ Als Theotokos ist die „zarte Mutter Gottes“ einzigartig. Das Dogma von 431 bezeugt, dass die göttliche und menschliche Natur Jesu eng zusammengehören (WA 50, 583,16f); deshalb bejaht Luther (wie Zwingli!) das „semper virgo“, das Dogma des Konzils von Konstantinopel 553 von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias (aeiparthenia, semper virgo): ante partum, in partu und post partum¹⁶; er hätte zwar das Mariendogma von 1950 (die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) als nicht biblisch abgelehnt, doch steht er (auch Zwingli) dem Glaubenssatz von der Sündenfreiheit Mariens, dem Dogma von 1854, in manchen Äußerungen erstaunlich nahe. Gegenüber dem Bild „stella maris“ für Maria bevorzugt er die etymologische Ableitung ihres Namens als „stilla maris“; er sieht sie als „reiner Meerestropfen im Ozean der Verdammten“¹⁷ und preist die „Bewahrung“ dieses reinen Tropfens. Doch ist Luther in seiner Haltung zur „unbefleckten Empfängnis“ nicht eindeutig; er lässt die Frage offen, auch wenn ihm dieser Glaubensgedanke sympathisch ist (WA 40,680,29-33).

Marias Selbstvergessenheit

Im Glauben warten und auf Empfang gehen, Gott ausreden lassen und ihm nicht ins Wort fallen – das will – von Maria – gelernt sein. Wir sehen sie im Augenblick der Inkarnation nicht in einer rastlosen Anstrengung, sondern als die still Haltende, die Überraschte, die Einstimmende¹⁸. Sie ist der Ort, in der Gott sein verborgenes und nur dem Glauben zugängliches Werk vollzieht. Luther kann sie uns nicht als rastlos Handelnde vor Augen stellen, die irgendeine „tätige“ Funktion ausübt: als Mittlerin, als Schutzmantelfrau, als Adressatin von Fürbitten, als Trägerin von „Privilegien“, als Miterlöserin Maria steht für ein erwartungsvolles Christenleben. Sie ist die, die sich Gottes „Einbildung“ völlig „uneingebildet“ gefallen lässt. Ihr eignet eine humilitas, eine Niedrigkeit (Luther sagt drastisch: „Nichtigkeit“), die eher mit Selbstvergessenheit, Gleich-Mut, Wehrlosigkeit und Gelassenheit zu umschreiben ist. Maria, vom Sehen Gottes getroffen, ist die von sich Absehende. Sie nimmt wahr, was Gott an ihr getan hat. Die Umschmelzung der Bedeutung des Begriffs *Humilitas* ist auch Resultat der reformatorischen Wende Luthers, eine Abkehr vom monastischen Verständnis der „Demut“ als verdienstliche Tat und Tugend. Maria weiß gar nicht, dass sie demütig ist, wie demütig sie ist. Maria „hat“ keine Demut, sie ist demütig, ohne dass sie es merkt, ohne dass sie darauf reflektiert und sich darauf berufen kann. Sie hat sich nicht klein „gemacht“; und sie ist auch nicht auf dem anstrengenden Weg des Aufstiegs zu Gott; sie wird von Gott wahrgenommen, ohne dass die ihr geschenkten „Güter“ und Gaben je in ihren Besitz übergehen. Jesus war nicht ihr „Herzenswunsch“, sie wird davon überrascht, dass sich Gottes Leben in sie einsenkt. Sie konnte nicht ahnen, wer auf sie zukommt und sie gnadenvoll heimsucht. Inmitten ihres verborgenen Lebens „erleidet“ sie die Wucht des Handelns Gottes, erfährt das schöpferische Wort und den schenkenden Blick Gottes. Gott honoriert nicht ihre Demut, sondern sieht ihre Niedrigkeit. Sie weiß gar

nichts von ihrer Selbstvergessenheit. Die eigene Demut kommt ihr nicht in den Sinn, ist nicht Ertrag eines Bewusstseinsaktes, einer frommen Selbsteinschätzung. Eine solche Selbsterforschung gäbe Anlass zu religiösem Anspruchsdenken und versteckter Selbsterhöhung. Gott lenkt Maria gewissermaßen von sich und solchen Überlegungen ab. Die „rechte Demut“¹⁹ Marias unterscheidet Luther von der falschen, „gemachten Demut“, die der Mensch vor Gott als Verdienst und Tugend geltend macht und nichts anderes ist als mühsam verborgener Stolz und latenter Hochmut. Eine solche Demut ist nur „Schein“. Recht verstandene Humilitas ist Gabe Gottes; sie wird nicht Eigentum und Leistung Marias. Nicht der Habitus der „Gottesfurcht“, der quasimonastischen Selbstverdemütigung oder der Leidensbereitschaft, sondern der Glaube, die achtsame Geistesgegenwart, ist die einzig angemessene Reaktion dieses armen Menschenkindes auf Gottes Niederkunft. Maria hatte gewissermaßen keine Zeit, über ihre heilsgeschichtliche „Rolle“ nachzudenken, auf ihre Glaubenshaltung zu reflektieren und sich ihrer Stellung im Heilsgeschehen „bewusst“ zu sein. Und auch wir können nicht auseinanderdividieren, was im Geschehen der Inkarnation Gottes reine Aktivität ist und ob sich in Marias passive Empfänglichkeit „ein Stück“ aktive Mitwirkung mischt. Maria wollte aus sich keine „Mutter Gottes“, keine religiöse Persönlichkeit machen. Sie ist für Gott geeignet, weil sie darauf verzichtet, aus sich eine Heilige, eine „Glaubensheldin“ (Kierkegaard) zu machen. Staunend und singend sieht sie von sich ab. Das ist eine Lebenskunst, die zugleich „vorbildlich“ ist und ethische Konsequenzen für den Glaubenden, auch für den politisch Mächtigen²⁰ impliziert: Erhabenheit impliziert ein „Haben“. Maria ist jedoch die, die Jesus nicht als Habe beansprucht. Eine angemessene Erhabenheit wäre ihr völlig fremd. Sie lebt aus der Macht göttlichen Ansehens. So ist sie in der Magnifikat-Auslegung Luthers die Sängerin des Gotteslobes, die ganz von sich absehen kann und zulässt, dass ein „ganz Anderer“ ihr Herz umbildet und sich in ihr

Leben „einbildet“. Am eigenen Leib erfährt sie ein Handeln, das über alles Menschenmögliche geht. Das sind Einsichten Luthers, die er im Blick auf Maria gewinnt und die nicht nur theologiegeschichtlich bedeutsam sind, sondern die den Konfessionen heute auf ihrer Suche nach dem angemessenen Ort der Kirche vor dem verborgenen Gott zu denken geben.

Anmerkungen:

- ¹ Grundlegend ist das (in Wittenberg und auf der Wartburg als Dank für den jungen Herzog Johann Friedrich von Sachsen verfasste) Magnifikat, verdeutsch und ausgelegt (1521) Weimarer Ausgabe (=WA) 7, 544-604, auch in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften Bd. 2 hrsg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt 1995, S. S. 115-196. Hinzuzuziehen wären zahlreiche sich auf Maria beziehende Textstellen in den nahezu 80 Predigten Luthers an den Marienfesten, in der Weihnachtszeit – und Luthers christologisch gefasstes Marienlob in seinen Liedern (vgl. Anm 5).
- ² Magdalena Frettlöh, „... geboren von der Jungfrau Maria. Maria im christlichen Glaubensbekenntnis“, in.: Dies., Gott, wo bist Du? Kirchlich – theologische Alltagskost Bd. 2. Wittingen-Knesebeck 2009, S. 156-179, hier S. 161; Gerhard Heintze, Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart, in: W. Beinert (Hrsg), Maria – eine ökumenische Herausforderung. Regensburg 1984, S. 57-74; Thomas A.Seidel/Ulrich Schacht, Maria. Evangelisch. Leipzig/Paderborn 2011.
- ³ Eberhard Jüngel, Predigt zu Lukas 11,27-28 in: Ders ... ein bißchen meschugge Predigten und biblische Besinnungen. Stuttgart 2001, S. 90-101. Ulrich Wilckens, „Jesus Christus, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“. Eine theologische Meditation über Lk 1,26-55, in: Josef Schreiner/Klaus Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum*, FS für Paul Werner Scheele, Würzburg 1988 S. 68-81. Dieter Voll, Maria – ein evangelischer Annäherungsversuch in: *Una Sancta* 42 (1987) S. 250. Voll erhofft zu Recht von einer Marienpredigt: „Kann Maria so gezeigt werden, dass nicht ein Appell dabei herauskommt, sondern ein Aufatmen?“

- ⁴ Berndt Hamm, Was ist Frömmigkeitstheologie – Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden (Hrsg), *Praxis Pietatis*, FS Wolfgang Sommer. Stuttgart 1999, S. 9-45.
- ⁵ EG 4 (Nun komm, der Heiden Heiland, der Jungfrauen Kind erkannt); EG 23 und GL 130 (Gelobet seist du, Jesus Christ, dass du Mensch geworden bist von einer Jungfrau, das ist wahr); EG 539 (Christum wir sollen loben schon, der reinen Magd Marien Sohn); EG 214 und GL 494 („Gott sei gelobet“), auch das Lied „Christum wir sollen loben schon“ und „Sie ist mir lieb, die werthe Magd“ (WA 35,254ff und 462f), ein im EG fehlendes Marienlied Luthers, das spätere lutherische Frömmigkeit als Liebeserklärung Luthers an die Kirche umgedeutet hat.
- ⁶ Gerhard Sauter, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*. Gütersloh 2011, schreibt als evangelischer Christ: „Wenn es ein wahrhaft christliches Menschenbild geben sollte, dann könnte es Züge der Maria mit ihrer Empfänglichkeit ... tragen“ (S. 25).
- ⁷ Wahrscheinlich hing ein Marienbild „Maria mit dem Jesuskind“ in Luthers Arbeitszimmer: vgl. WA Ti 5, 623 Nr. 6365; WA Ti 2, 207 Nr. 1755 (nach Ebnetter a. a. O. S.87).
- ⁸ Gottfried Maron, Maria in der protestantischen Theologie, in: *Concilium* 19 (1983) S. 626-632, hier S. 627.
- ⁹ Heinrich Petri, *Reformatorische Frömmigkeit und Maria* in: Wolfgang Beinert (Hg); *Maria heute ehren*. Freiburg 1977, S. 70f; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; A. Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn 1965; H. Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968; Peter Meinhold, *Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts*, in: *Saeculum* 32 (1981) S. 43-58; Dietrich Ritschl, *Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 4 (1982) S. 443-460.
- ¹⁰ Das hebt – systematisch sehr anregend – hervor: Edgar Thaidigsmann, *Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehschule im Anschluss an Luthers Auslegung des Magnifikat*, in: Ders. *Einsichten und Ausblicke. Theologische Studien*, hg. von Johannes von Lüpke. Berlin 2011, S. 3-22, zur „Macht des göttlichen Ansehens“ ebd. S. 304-308, 328; Hans Ulrich Weidemann, „Was die welt vorwirfft, erwelet got“. Aspekte der Theologia crucis in Luthers Magnificat-Kommentar von 1521, in: *KuD* 43 (1997) S. 77-96, hier S. 84f.
- ¹¹ Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München 1994, S. 130-132, 315-319.
- ¹² Walter Delius, *Luther und die Marienverehrung*, *ThLZ* 79 (1954) S. 409-414, hier S. 413f. Verweis auf WA 24, 570,9-22 und WA 47, 703,26-30.

- ¹³ Karl-Heinz zur Mühlen, Luthers Frömmigkeit und die Mystik. Seine Auslegung des „Magnificat“ von 1521 in: Ders., Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Luthers und der Reformation hg. von J. Brosseder/A. Lexutt, Göttingen 1995, S. 86-100, bes. S. 95f; Christoph Burger, Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b-55) aus den Jahren 1520/21. Tübingen 2007, S.182; Ders., Maria muss ermutigen. Luthers Kritik an spätmittelalterlicher Marienverehrung und sein Gegenentwurf in seiner Auslegung des „Magnificat“ (Lukas 1,46 B-55) aus den Jahren 1520/21, in: Matthieu Arnold/Rolf Decot (Hrsg.), Frömmigkeit und Spiritualität. Auswirkungen der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert. Mainz 2002, S. 15-30.
- ¹⁴ Vgl. zur systematischen Bedeutung der Mariologie als „Testfall“ für die Rechtfertigungslehre: Klaus Riesenhuber, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (Quaestiones disputatae 60). Freiburg 1973.
- ¹⁵ Ulrich Wilckens, Evangelische Zustimmung und Kritik (zur Marienzyklika Johannes“ Pauls II.) in: Una Sancta 42 (1987) S. 229f; auch Walter Tappolet, Das Marienlob der Reformatoren. Tübingen 1962, S. 89-92.
- ¹⁶ Dazu auch: Konrad Algermissen, Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren, in: ThGI 49 (1959) S. 114.
- ¹⁷ Franz Courth, Mariens Unbefleckte Empfängnis im Zeugnis der frühen reformatorischen Theologie, in: German Rovira (Hg.); Im Gewande des Heils, Essen 1980. S. 86f; A. Ebnetner, Martin Luthers Marienbild in: Orient 20 (1956), S. 78f; Tappolet a. a. O. S. 26-32; Meinhold a. a. O. S. 51; dort der Verweis auf WA 12,461,16 und WA 17 II, 287.
- ¹⁸ Zu diesen ekklesiologischen Grundhaltungen der schöne Aufsatz von Michael Trowitzsch, Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne - und Martin Luthers antizipierende Kritik, in: BThZ 13 (1996) S. 3-35.
- ¹⁹ Vgl. Burger, Das Lied Marias a. a. O. S. 72f, S. 182-184; Ders, Maria muss ermutigen a. a. O., S. 26-30; Zur Mühlen S. 95f. Zum Gedanken der „Selbstvergessenheit“ vgl. die anthropologischen Überlegungen von G. Sauter a. a. O. S. 44f, S. 191-193.
- ²⁰ Luther hält sein „Magnificat“ einem zukünftig Mächtigen seiner Zeit, einem Herzog wie einen „Fürstenspiegel“ (Burger) entgegen (vgl. zur Mühlen, S. 97-100).

Patrick Oetterer

„Hingabe schafft Rettung!“ (Peter Dyckhoff)

Das Ruhegebet nach Johannes Cassian (360–435 n. Chr.)



**Sf(antul)
Cuv(iosul) Joan**

**Casian
Romanul
(Der heilige fromme
Joan Casian, der
Rumäne)**

**Die den Herrn
fürchten und die
Wege zum Leben
kennen, werden jetzt
und ewiglich
glücklich sein.**

Schon längere Zeit habe ich eine Gebetsform gesucht, die neben meinen beruflichen und privaten Aufgaben nicht noch zusätzlich primär Aktivität fordert oder in ein Leisten-Müssen versetzt. Es verlangte mich auch nicht nach aktuellen Formen von Meditation und Entspannung. Ich suchte eine christliche Gebetsform, die zugleich ursprünglich, biblisch und einfach ist und die auf leichte Weise IHN im Mittelpunkt sein und wirken lässt. Das so genannte Herzensgebet ist übrigens eine später aus dem Ruhegebet entwickelte Gebetsform.

Genau ein solches Gebet habe ich im Ruhegebet nach Johannes Cassian gefunden. Cassian war christlicher Priester, Mönch („Wüstenvater“), Abt und Schriftsteller. Kennen gelernt habe ich sein Gebet durch den Mentor des Ruhegebetes in Wort und Praxis im deutschsprachigen Raum, Pfr. Dr.

Peter Dyckhoff aus Senden im Münsterland. Ich lernte ihn noch während meiner Tätigkeit als Redakteur beim Domradio kennen, um mit ihm einmal wieder per Interview eines seiner spirituellen Werke vorzustellen. Die Intention Dyckhoffs ist es, spirituelle Schlüsselwerke (Origenes, Dionysius, Dominikus, Theresia von Avila, Thomas von Kempen, Miguel de Molinos etc.) ohne Substanzverlust in die Sprache der Gegenwart zu holen und zugänglich und praktizierbar zu gestalten.

Seit einiger Zeit übe und lehre ich dieses Gebet und es schenkt mir und vielen anderen unter anderem Gelassenheit und innere Ruhe. Insofern ist es für mich immer mehr ein wichtiger Impuls, „ein Weg zum Leben“ geworden, wie oben die Inschrift auf der Ikone anmerkt.

Johannes Cassian hat dieses Gebet im Auftrag des Bischofs von Marseille (F) verfasst. Auf dessen Wunsch hin sollte er die geistlichen Erfahrungen der Wüsten-Väter und -Mütter aufschreiben, damit dieser einmalige Schatz an geistlicher Kraft und Erfahrung, den er selbst als Weg geistlicher Autoritäten der Wüste über zehn Jahre kennen gelernt und geübt hatte, nicht verloren ginge. Vielmehr sollte er Eingang in das geistliche Leben auch der westlich geprägten Kirche und Kultur finden.

Dies geschah dann vor allem über den Weg der Benediktsregel. Der Hl. Benedikt, der das Werk des Johannes Cassian überaus schätzte, hat es geistlich gesehen zentral in seine Regel eingefügt. Mehrfach äußert er sich positiv über Cassian. Anhand dieser Regel fand das Ruhegebet nachfolgend Eingang in die Spiritualitäten fast aller christlich-geistlichen Größen Westeuropas.

Die Leistung Cassians liegt weniger in der Originalität seiner Gedanken, diese entstammen eher seinen Vorbildern, den Autoritäten Origenes, Makarius und Evagrius Pontikus, als viel mehr in seiner Gestaltungs- und Ausdruckskraft. Seine Gebetserfahrungen der Wüste legte er in der Form von 24 Dialo-

gen/Unterredungen mit den Wüstenvätern („24 Collationes patrum“) als Synthese deren geistigen Lebens vor. In der 9. und 10. Unterredung entfaltet er das Ruhegebet. Sein Werk ist im Internet in der Bibliothek der Väter einzusehen. Beeindruckend ist auch sein systematischer Bezug zur Bibel, indem er das Ruhegebet fundamental im Gebetsleben und Verhalten Jesu Christi verwurzelt.

Der Ausgangspunkt für die Motivation der Wüstenväter und -mütter, tatsächlich in die lebensfeindliche Wüste zu ziehen, ist ihre große Sehnsucht nach konkreter Nachfolge Jesu Christi und die alttestamentliche Aufforderung Gottes an Abraham, in das verheißene aber unbekanntes Land zu ziehen: „Zieh in das Land, das ich Dir zeigen werde“ (Gen 12,1). Weiter spielt die dritte Vater-Unser-Bitte „Dein Wille geschehe“ eine zentrale Rolle. Vorbild sind Maria und Jesus, die mit ihrem fiat voll dem göttlichen Willen entsprechen. Im Ruhegebet überlässt sich insofern der Betende mit seinem Leben ganz dem Willen des Vaters. Er lässt ihn tief zuinnerst wirken und sich verwandeln. Aus diesem Geschehen geht der Betende gestärkt in die Welt hinein. Dieses Gebet hat demnach nichts mit Weltflucht zu tun, ganz im Gegenteil. Dann berichten die Evangelien vielfach, dass Jesus in die Stille ging, um zu beten. Dies geschieht in kleinen täglichen Dosierungen auch in der Praxis des Ruhegebets. Die Stille kann als der Weg zu dem „Ort“ angesprochen werden, wo der lebendige Gott in uns „wohnt“ und an uns wirkt. Von entscheidender Bedeutung ist nun aber die Versuchungsgeschichte Jesu. Nach seinem 40-tägigen Fastenaufenthalt in der Wüste (sic!) tritt der Widersacher an ihn heran, um ihm die Weltherrschaft anzubieten. Wie reagierten Jesus und später die Asketen der Wüste, die ihn darin eins zu eins zum Vorbild nehmen? Jesus lässt sich in keiner Weise auf den Widersacher ein, viel mehr beantwortet er dessen Provokationen mit Zitaten aus dem Buch Deuteronomium. Mit anderen Worten, Jesus ruft Gott selbst in die Situation der Verlockung hinein, als seine Antwort unter Bezug auf Gottes letztlich

alles entscheidende Macht-Wort. Darin überlässt er sich ganz dem Willen und Wirken seines Vaters. Der Verlocker läuft dadurch konsequent ins Leere.

Johannes Cassian hatte sich, wie erwähnt, in Marseille niedergelassen und dort um 415 n. Chr. das Männerkloster Sankt Viktor und das Frauenkloster Sankt Salvator gegründet. Bis zu seinem Lebensende war er Abt seiner beiden Klöster. Überhaupt waren diese Gründungen mit die ersten Klöster in Europa und sind noch heute zu besuchen.

Noch kurz Einiges zu den spannenden Lebensstationen Cassians: Er war an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert seiner Sehnsucht gefolgt, um aus seiner Heimat, heute Rumänien, auszuziehen und nach einer Station in Bethlehem, wo er das Mönchtum kennen lernte, mit hunderten von Wüstenvätern und -müttern die Herausforderungen der unwirtlichen Wüste Ägyptens als persönlichen Weg zur Vollkommenheit anzunehmen. Mittels von Askese und Annahme und Bewältigung der geistlichen Herausforderungen galt es, sich christusförmig gestalten zu lassen. Diese Geistlichen der ägyptischen Wüste, mit den Siedlungsgebieten Sketis und Kellis, wurden dann in Folge theologischer Streitereien nach 400 aus der Wüste vertrieben. Diese Blütezeit der Urformen christlichen Mönchtums („Koinobitenum“) wurde also mehr oder weniger gewaltsam beendet. Cassian zog es nach Konstantinopel, wo er Johannes Chrysostomos diente und sein begeisterter Schüler wurde. Als dieser am Kaiserhofe in Ungnade fiel, trieb es ihn zu dessen Verteidigung weiter nach Rom, um sich beim Papst für ihn zu verwenden. Dies gelang auch. Später reiste er eben weiter nach Marseille, um sich dort endgültig niederzulassen.

Wie steht es um die Praxis des Ruhegebetes. Jeder, der es praktizieren will, wird nach einer Phase intensiverer Information persönlich durch einen Lehrenden des Ruhegebetes in das Gebet eingewiesen. Dazu sucht er sich ein Kurzgebet aus, beispiels-

weise das Wort „Abba“ oder „Jesus Christus, erbarme dich meiner“ oder ähnlich. Dieses ausgewählte Gebet behält der Übende ganz für sich als seinen ureigenen Gebetsschatz. Er spricht es niemals mehr laut aus. In gemeinsam praktizierten Gebetseinheiten von zuerst 10, dann 20 Minuten Stille entlässt dann der Lehrende den Übenden in die eigene Praxis. In zweimal täglich 20 Minuten-Übungen ruft dann der Betende mittels seines Gebetes Gott/Christus immer wieder in Gedanken in die Stille und in alle geistigen Bewegungen hinein, die ihn ablenken oder versuchen. Das Gebet benötigt keine weitere Atem- oder Körper-Technik. Man setzt sich bequem und aufrecht hin, nimmt mit beiden Beinen Bodenkontakt auf und korrigiert nötigenfalls den Körper während der Übung nach, wenn ihn danach verlangt. Empfohlen wird ein Beichtvater und/oder Geistlicher Begleiter, mit dem die Erfahrungen in Folge der Übungen besprochen werden sollten. Denn aus der Gebetspraxis erwachsen Impulse für den eigenen Lebensweg, die gegebenenfalls zu klären sind. Selbstverständlich ist, dass Depressive oder Suchtkranke dieses Gebet nicht beten sollten. Zu erwähnen sind noch die positiven Auswirkungen dieses Gebetes auf die Konstitution der Person des Beters, auf Seele, Geist und Körper, die eine tiefe Stärkung erfahren.

Klar ist auch, dass die Beziehung zu Christus von innen her als sein Geschenk wächst, dass die Begegnung mit seinem Antlitz zur Kirche und zum Einsatz an und mit den Menschen in der Welt führt, denn „Hingabe schafft Rettung!“

Mit vielen anderen bin ich dankbar für diese Gebetsform!

Literaturhinweis

Peter Dyckhoff: Das Ruhegebet einüben. Freiburg i. Br. 2012.

Literaturdienst

Martin Wolters: Bibelclouds. Die Bibel anders sehen, Patmos Verlag, Ostfildern 2012, 165 S., ISBN 978-3-8436-0233-4, 16,99 €.

Die handwerklich rundum gut gemachten Bücher sind selten geworden. Der PATMOS-Verlag hat aber mit „Bibelclouds“ ein Buch verlegt, das offensichtlich sorgfältig lektoriert und gesetzt, perfekt auf gestrichenem Papier gedruckt, fadengeheftet und gebunden ist. Martin Wolters' Buch stellt sich ganz in den Dienst des Bibellesers, es will helfen, einen neuen Blick auf die alten Texte zu werfen, ja „die Bibel anders sehen“ so der Untertitel.

Eine grafische Technik, die von Internetseiten mit sog. tag clouds, Wortwolken, oder dem Gratisangebot www.wordle.com bekannt ist, wird angewendet auf alle 73 biblischen Bücher, zusätzlich noch auf den Gesamttext von AT und NT sowie die vier Evangelien. Der Autor erzeugt so Wortwolken, in denen sich jeweils die Wörter finden, die am häufigsten in diesem Buch vorkommen – in bunter Vielfalt, wobei durch die Schriftgröße die Häufigkeit der Begriffe angezeigt wird.

Das Ergebnis sind wirklich schön anzuschauende (typo-) grafische Wortgebilde, Visualisierungen der heiligen Texte, die den Betrachter unmittelbar ins Staunen und Fragen versetzen und letztlich in die Lektüre des Schrifttextes selbst ziehen – man möchte einfach lesend überprüfen, ob der optische Eindruck so stimmt.

Wolters erklärt seine Regeln zur Wolkenbildung genau und begründet exakt, wenn er davon abweicht (12f.).

Auf der linken Buchseite steht jeweils eine Hinführung zum biblischen Buch – beginnend mit einer Überschrift, die den geistlich-theologischen Kern der Schrift benennen will. Die Hinweise zu Geschichte und Autorenschaft sowie Struktur sind knapp gehalten, den Schwerpunkt bilden Erläuterungen der jeweiligen Theologie bzw. der Relevanz für die eigene Spiritualität. In diese Richtung zeigen auch die „Lesevorschläge“, die jeden Einleitungstext abschließen: Wer mit dem biblischen Buch weniger vertraut ist, bekommt einige Hinweise, wo der Einstieg in die Lektüre gut gelingen kann.

Eine farbige Kopfleiste auf dieser Seite zeigt jeweils an, in welchem Teil der Bibel man sich gerade befindet, etwa dem Pentateuch oder den Weisheitsbüchern, wobei der Umfang des jeweiligen Teils und darin des gerade visualisierten Buches durch die Länge des Farbbalkens angezeigt und dessen Farbe dann als Hintergrund der Wortwolke verwendet wird. Eine Fußzeile nennt den Teil der Bibel, in dem man sich gerade befindet, so dass man etwa sofort weiß, wenn etwa die Doppelseite zu „Rut“ (30f.) aufgeschlagen ist, dass man sich innerhalb der „Ge-

schichtsbücher“ befindet. Die sorgfältige Gestaltung ist also nicht nur schön, sondern auch wohl durchdacht, hilf- und lehrreich auf eine unaufdringliche Weise.

„Bibelclouds“ ist nicht nur für den Eigengebrauch zu empfehlen, sondern ebenso sehr für Gruppenarbeiten (dafür gibt es dann Downloadmöglichkeiten auf www.bibelclouds.de) und als gehaltvolles Geschenk. Ein im wahrsten Sinn des Wortes schöner Beitrag zum „Jahr des Glaubens“, dem der Rezensent weite Verbreitung wünscht.

Bernhard Riedel

Paul Knopp (Hrsg.), Josef Kardinal Frings. Erzbischof von Köln. Beiträge zum Konzil (Libelli Rhenani, hrsg. von Heinz Finger, Bd. 43), Köln: Diözesan- und Dombibliothek 2012, 314 Seiten, ISBN 978-3-939160-39-7.

Die von dem „Zeitzeugen“ Prälat Paul Knopp (Foto S. 144 als junger Germaniker mit Frings und Papst Paul VI.) erarbeitete Zusammenstellung und Übersetzung aller lateinischen Konzils-Reden von Kardinal Frings ist ein Forschungsdesiderat gewesen. Denn vielen Zeitgenossen ist nicht mehr bewusst, dass die offizielle Verhandlungssprache des II. Vatikanums „Latein“ war. Gemäß der durch ein gutes Dutzend schwarz-weißer Fotos angereicherten Darstellung des I. Teiles bewegten sich im Jahre 1959 die aus seiner seelsorgerischen Zeit als Kaplan und Pfarrer in Köln geprägten Vorschläge von Kardinal Frings zu Disziplin und Glaubenslehre noch ganz im Rahmen des (alten) Kirchenrechts. Ab Juni 1960 zählte Kardinal Frings zu den 74 Mitgliedern der zentralen Vorbereitungskommission mit ihren sieben Sitzungsperioden sowie zu von ihm vorgeschlagenen Subkommissionen für die Verbesserung der Schemata. Das zentrale dritte Kapitel stellt die Reden von Kardinal Frings als Mitglied des zehnköpfigen Präsidiums auf den vier Sitzungsperioden vor, die er wegen seiner Erblindung auswendig gelernt auf Latein vortrug. Dies kommentiert Joachim Kardinal Meisner in seinem Geleitwort mit dem Frings-Zitat: „In Rom hat man gemerkt, dass ich was vom A. c. I. verstehe“. Gleich in der ersten weichenstellenden Rede vom 13. Oktober 1962 machte Frings sich „zum Sprecher der Unzufriedenen“ und bat um „Aufschub der Wahl der Kommissionsmitglieder“, damit „eine Sache von so großer Bedeutung nicht mehr oder weniger dem Zufall überlassen“ werde (S. 121). Wer also einen authentischen Einblick ins II. Vatikanum gewinnen und sich nicht nur auf Wikipedia verlassen will, findet hier aus Kölner Perspektive und dominiert von der Stringenz der Originalzitate das nüchterne Fundament für den durch das II. Vatikanische Konzil eingeleiteten Epochenwandel der Kirchengeschichte.

Reimund Haas

Unter uns

Auf ein Wort

Die Grenzen des Glaubens sind nicht die Grenzen der Barmherzigkeit Gottes. Gläubige sind von Gott nicht mehr geliebt als andere Menschen. Gottes Liebe ist nicht teilbar. Der Unterschied ist aber der, dass der Glaube von diesem Gott authentisch weiß, dass er alle Menschen liebt und retten will. Denn es ist ein großer Unterschied, ob mich jemand liebt und ich weiß in Worten und Zeichen davon und kann mein Leben entsprechend gestalten, oder ob mich jemand liebt und ich weiß nichts davon. Weiß ich, dass mir ein Mensch in Freundschaft zugeneigt ist, dann kann ich daraus leben, dann gibt das die Kraft, aus dieser Freundschaft heraus für den andern auch Verantwortung zu übernehmen. Nicht weil es eine Forderung von außen wäre, sondern weil die Kraft für diese Verantwortung in der Liebe selber liegt.

*Ottmar Fuchs, Im Losgelassenen gehalten sein,
in: Heribert Wahl (Hrsg.) Den „Sprung nach vorn“ neu wagen,
Würzburg 2009, S. 59f.*

Gottgefällig

Eine Frau, die kurz vor einer schweren Zahnbehandlung steht, fragt den Pfarrer, ob es erlaubt sei, sich eine Betäubung geben zu lassen. Der gab zur Antwort, sie möge sich ganz dem Rat ihres Arztes anvertrauen und fügen. Ein Pfarrkollege, der das hört, trat hinzu und meinte, dass dies nicht recht sei und man das ertragen solle, was der Herr schicke.

Als die beiden Geistlichen weitergehen, fängt es plötzlich an, in Strömen zu regnen. Der erste spannt seinen Schirm auf und schreitet munter weiter. Als sein unbeschirmter Mitbruder mit unter den Schirm schlüpfen will, meint der erstere: „Aber, Herr Konfrater, was der Herr schickt, muss man ertragen!“ und ließ ihn im Regen stehen.

Die liebe Gattin

Die Frau im Beichtstuhl ist mit ihrem Sündenbekenntnis schnell am Ende, aber viel Zeit und Spucke verwendet sie darauf, die Sünden und Untugenden ihres Mannes zu schildern.

Als ihr endlich kurz die Luft ausgeht, beeilt sich der Pfarrer zu sagen: „Also, gute Frau, beten Sie zur Buße ein Vaterunser und für die Besserung Ihres Mannes drei Rosenkränze und die Allerheiligenlitanai.“

(beide aus: Christliches Hausbuch für das ganze Jahr. St. Benno-Verlag GmbH. Leipzig 2003. ISBN 3-7462-1483-1)

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E