

Januar 1/2017

Aus dem Inhalt

Christian Hennecke
Zumutungen der Zukunft - in der Gegenwart Gottes 1

Daniel Bogner
Unterscheiden oder Gehorchen? 3

Hatto von Hatzfeld
Frohe Botschaft im Internet 8

Nicole Hennecke
„Räume der Stille“ in öffentlichen Gebäuden 11

Heinrich Weyers
Spuren der Reformation 17

Till Magnus Steiner
Mit dem Herz lesen 21

Paul Petzel
Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung
mit dem Judentum 27

Literaturdienst: 30
Franz Kamphaus: Tastender Glaube
Willi Spiertz: Kardinal Antonius Fischer

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Bischöfliches Generalvikariat, Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Universität Freiburg i. Ue., Prof. Dr. Daniel Bogner, Avenue de l'Europe 20 Miséricorde, Büro 5133, CH-1700 Fribourg | P. Hatto von Hatzfeld sdb, Rixdorfer Straße 15, 51103 Köln | Dr. Nicole Hennecke, Gratianstraße 1, 59294 Trier | Pastor Dr. Heinrich Weyers, Cheruskerstraße 60-62, 45479 Mülheim a. d. Ruhr | Dr. theol. Till Magnus Steiner, Yehoshua Ben Gamla 10b, 9318822 Jerusalem | Dr. Paul Petzel, Vulkanstraße 20, 56626 Andernach

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7001, Fax (0221) 1642-7005, E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3,50 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, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Christian Hennecke

Zumutungen der Zukunft – in der Gegenwart Gottes

Keine Frage, die Zukunft kommt. Und sie mutet uns viel zu. Das ist spürbar, für alle. Das lässt sich merken an der Verunsicherung bis hin zur Angst. Wir spüren alle, dass fest geglaubte Konstellationen sich auflösen und uns wird klar, dass es nicht einfach weitergeht. Gesellschaftliche Gewissheiten verflüssigen sich. Heimaten gehen verloren, Sicherheiten werden fraglich. Und das gilt auch für den Weg des Volkes Gottes in unserem Land. Ich spüre eine große Angst über das Vergehen bewährter Gestalten kirchlichen Lebens und gewachsener Formen: sie ist spürbar dort, wo Pfarrgemeinden nicht mehr wie gewohnt um 10 Uhr Gottesdienst feiern können, wo die gefühlte Überlastung Engagierter die Zukunft verdunkelt, wo Hauptberufliche und Priester erahnen, dass trotz aller Mühe keine Umkehr von Abbrüchen gelingt – und die noch größeren Räume Seelsorge im gewohnten Sinne unmöglich machen. Sie ist spürbar in den Bedenken und Ermutigungen von Bischöfen, und der Frage, wie bewahrt werden kann, was doch nur aus inneren Überzeugungen halten kann.

Das ist eine Zumutung der Zukunft. Nun sind wir als Christen ja nicht die, die sich deswegen zurücksehen in vermeintlich goldene Vergangenheiten. Wir haben eine andere Berufung – auch wenn sie manchmal verdeckt ist. Wir sind und bleiben auf dem Weg. Wir strecken uns aus nach jener Zukunft, die Gott schenkt. Und wir erwarten Verwandlung. Und ja, das ist eine Zumutung. Es ist keine Zumutung des Schicksals oder böser Mächte. Es ist eine Zumutung

des Geistes Gottes, der das Angesicht der Erde erneuert – aber mit dieser Zumutung müssen wir ringen, weil uns auch die Angst überkommt, wenn sich etwas verändert.

Wie lassen sich die Zumutungen leben? Wie lässt sich inmitten der Unsicherheiten die Zukunft Gottes erwarten? Wie geht es, inmitten der Unsicherheiten und Verpuppungen der eigenen kirchlichen Identität Kraft für den Weg zu finden? Auf dem langen Weg des Volkes Gottes gab es häufig, eigentlich fast immer Krisen. Sie waren nie nur religiöse Krisen, immer auch umfassend politische. Gefangenschaft, Sklaverei, Aufbruch und Exil. Kriege und Untergangsszenarien ganzer Kulturen betreffen alle – auch das Volk Gottes.

Vielleicht hilft es, sich zu erinnern an die Erfahrungen des Volkes Gottes in seiner langen und mühseligen Weggeschichte. Viele dieser Erfahrungen fanden ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift

Einer, der eine solche Erfahrung reflektiert, ist der Prophet Sacharja. Inmitten des Chaos, so erinnert er, will Gott ja sein Volk und alle Völker führen. Er ist ja der „Ich bin da“. Und daran erinnert der Prophet sein Volk: *„So spricht der Herr der Heere: In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen Mann aus Juda an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch“* (Sach 8,23).

Das ist eindrücklich: Menschen aus anderen Völkern und Überzeugungen spüren eine heilsame und orientierende Präsenz Gottes und wollen mitgehen. Da stellt sich schon die erste Frage, ob wir – denen er doch seine Gegenwart verheißen hat – das selbst wahrnehmen und glauben.

Aber was heißt das eigentlich, dass Gott mit uns ist? Es geht um vielmehr als um die Frage nach Formen des Glaubens, Liturgien, Strukturen, Priesterschaften und ehrenamtlichem Engagement. Es ist vielmehr die Frage, ob und wie wir erfahren haben und erfahren können, wie er unter uns ist. Das ist die eigentliche Orientierungsfrage der Zukunft.

Das ist keine spiritualisierte Fragestellung, die die Ängste wegwischt und die

Strukturprobleme und Herausforderungen überblendet mit frommer Sauce. Genau das Gegenteil. Es geht vielmehr um die eigentliche Mitte unserer Weltanschauung: sie ist nicht religiös, sondern eine Mystik: dass in allem, was geschieht, Er mit uns geht. Es ist eine Mystik, ein tieferes Hineinsehen in die Wirklichkeit dieser Welt. In unser Miteinander. Kann man das merken? Können wir lernen und die Herausforderung annehmen, *„die „Mystik“ zu entdecken und weiterzugeben, die darin liegt, zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt“* (Papst Franziskus)?

Praktisch wird das, auch inmitten der großflächigen Wandlungsprozesse, dort erfahrbar, wo Geist, Leidenschaft der Hingabe, solidarische Geschwisterlichkeit lebt und die Herzen brennen lässt, wie seinerzeit in Emmaus – und so zur Gewissheit wird inmitten der unbekanntenen und vielleicht auch unheimlichen Wegstrecken, die vor uns liegen. Und nicht etwa in der Kirche zuerst, sondern überall, wo wir leben, handeln und arbeiten. In allen Bereichen dieser Welt. Ich denke, wir selbst dürften ruhig wieder in diese Schule seiner Gegenwart gehen. Das geht nicht alleine, aber zusammen: indem wir einander erzählen, was uns bewegt, was uns freut und wehtut, indem wir miteinander ausprobieren, was wir ersehnen, indem wir uns fragen, wie wir den Menschen von heute heilsam nah sein können – dann werden wir die kraftvolle und doch so ungreifbare Gegenwart seines Geistes unter uns erleben. Dann werden wir inspiriert, inmitten der Abbrüche den Aufbruch zu sehen und zu gestalten – dann werden wir herausgeschleudert aus unserem binnenkirchlichen Depressionskreis, zu den Menschen, mit denen wir diese unsicheren Zeiten teilen. Und gerade mit ihnen werden wir dann die wunderbaren Erfahrungen machen: „Wir haben gehört, Gott ist mit euch.“

Liebe Leserinnen und Leser,

nicht nur das manuelle Handwerk, auch das geistige im Sinne der Reflexion, Analyse und Urteilsgewinnung schafft sich immer neue Werkzeuge. Im Bereich der Theologie sind dies oft Begrifflichkeiten, wie im Rahmen der Moraltheologie besonders mit den beiden Familiensynoden der Begriff der „Gradualität“ bedeutsam geworden ist. Ihm und seiner Anwendung auf Papst Franziskus' Enzyklika *Amoris laetitia* widmet sich **Prof. Dr. Daniel Bogner**, Ordinarius für Allg. Moraltheologie und Theol. Ethik an der Universität Fribourg.

Auch im Januarheft des Pbl geht es noch einmal um Kirche im Internet. Konkret formuliert **P. Hatto von Hatzfeld SDB**, Pfarrvikar in Köln-Mülheim, ein Plädoyer für die „barrierefreie“ Bereithaltung der biblischen Botschaft in Form der Einheitsübersetzung im Internet, die bislang weit hinter den Zugangsmöglichkeiten zu anderen Übersetzungen zurücksteht.

Im Rahmen der bei uns zunehmenden Religionsvielfalt und gleichzeitig wachsenden Säkularität mit ihrer eigenen Sehnsucht nach Rückzugsräumen haben „Räume der Stille“ Konjunktur. Eine differenzierte Betrachtung der Füllung dieses Konzepts und seiner Chancen bietet die Pastoralreferentin und Kirchenrechtlerin **Dr. Nicole Henneke** aus Trier.

Nach langem Vorlauf ist es nun erreicht: das 500. Gedenkjahr der Reformation. Warum Katholiken daran Anteil nehmen sollten, dazu nennt **Pastor Dr. Heinrich Weyers** aus Mülheim a. d. Ruhr gute Gründe.

Außerhalb der exegetischen Wissenschaft war die historisch-kritische Lesart der Hl. Schrift nie sehr beliebt. Tatsächlich gelang es wohl der Wissenschaft leider selten, den durchaus vorhandenen geistlichen Nutzen ihrer „Kunst“ aufzuweisen. Nicht die Geschichte, die Gegenwart muss das eigentliche Ziel der Auslegung sein, aber nicht ohne die Verwurzelung in der Geschichte. Der Ort, wo beides zusammenkommt, ist biblisch das Herz. Was es bedeutet, so „mit dem Herzen zu lesen“, entwickelt der in Jerusalem an der dortigen Hebrew University forschende Alttestamentler **Dr. Till Magnus Steiner**.

Vom AT ist schließlich der Weg nicht weit zum christlich-jüdischen Dialog, zu dem der Andernacher Religionslehrer **Dr. Paul Petzel** aktuelle Anmerkungen persönlicher Art macht wie auch solche des ATlers H.-G. Schöttler aus dessen jüngst erschienenen „Re-Visionen“ rezensierend referiert.

Gottes Segen für 2017 wünschend grüßt Sie sehr herzlich

Ihr



Gunther Fleischer

Unterscheiden oder Gehorchen?

Amoris laetitia als Paradigmenwechsel kirchlicher Moral

„Gradualität“ – ein Schlüsselbegriff?

Im Umfeld der Diskussionen zu den sexualmoralischen und familienethischen Themen der Familiensynode (2015) rückte ein bestimmter theologischer Begriff ins Zentrum – der Begriff der *Gradualität*. Von ihm erhofften sich viele eine Entspannung im Dickicht der gegeneinander verkanteten moralisch-ethischen Positionen innerhalb der Kirche und unter den Gläubigen. In der Tradition des katholischen Moraldenkens spielt der Begriff seit mehreren Jahrhunderten eine Rolle. Manche sprechen vom „Gesetz der Gradualität“, andere vom „Wachstumsprinzip“. Eine feste Definition gibt es nicht und es bleibt auch unbestimmt, ob es sich um eine Klugheitsregel, ein ethisches Prinzip oder eher eine Auslegungshilfe für bestehende Normen handelt. Im Kontext der christlichen Moral ist in der Regel damit gemeint, dass menschliches Verhalten in seiner *relativen* Entwicklung zu würdigen ist und nicht nur isoliert vom Kontext dieses Handelns an der Elle eines fixen normativen Maßstabs zu bewerten ist. Wenn jemand etwa den guten und ehrlichen Willen aufbringt, eine partnerschaftliche Beziehung nach dem Ideal der christlichen Ehe zu leben, solle dies gewürdigt werden und nicht nur die Tatsache zählen, dass er oder sie unter Umständen dieses Ideal nicht in seiner vollen Form erfüllen kann.

Mit einer solchen Herangehensweise, so die Hoffnung, bestehe die Chance, einerseits an der unbedingten Geltung eines normativen christlichen Anspruchs

festzuhalten, andererseits aber den Fokus auf die einzelnen Etappen einer Verwirklichung dieses Anspruchs durch die Gläubigen richten zu können. Damit werde eine Akzentverschiebung vorgenommen, die für die Wahrnehmung der kirchlichen Moralverkündigung entscheidend sei: Das Interesse an den je unterschiedlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten der Menschen zähle mehr als das fühllose Beharren auf der Existenz eines geltenden Gesetzes und seiner unbedingten Geltung. Kirche könne so ihrer pastoralen Grundverpflichtung nachkommen und von der Barmherzigkeit Gottes Zeugnis ablegen.

Man kann bei der Lektüre von *Amoris laetitia* spüren, dass diese Absicht der Dreh- und Angelpunkt des Schreibens ist. Der Einstieg mit einem biblischen Kapitel, eine Wortwahl, die mit Prozessmetaphern arbeitet („Saatkörner“, „Wachsen“, das „Fruchtbarwerden“ von Liebe etc.), aber auch das beinahe überall wahrnehmbare Bemühen, eine allzu apodiktisch-urteilende, „lehramtliche“ Sprache zu vermeiden, zeugen von einer echten Sensibilität des Autors für die „wunden Stellen“ der Leserschaft. Der Duktus des Schreibens und die Reihenfolge der vorgebrachten Argumente und Überlegungen unterstreichen, dass diese Leserinnen und Leser wirklich gewonnen und mitgenommen werden wollen. Das „Evangelium von der Familie“ soll nicht als eine moralische Keule, sondern als ein helfendes Angebot kommuniziert werden; es setzt bei der realen gesellschaftlichen Situation (Kapitel 2) an und greift die Schwierigkeiten der Menschen, die Empfehlungen der Kirche zu leben, unter dem Signum der „Zerbrechlichkeit“ auf. Immer wieder wird dabei die Perspektive der betroffenen Menschen eingenommen, zumindest ansatzhaft – wenn etwa von den „Brüchen“, die diese erleben, die Rede ist.

Zunächst ist eine solche Herangehensweise wohltuend, weil sie die realen Nöte wahr- und ernst nimmt, die in der menschlichen Erfahrung gegeben sind und damit den Anspruch einlöst, dass eine kirchlich verkündete Moral bei der Lebenswirklich-

keit der Menschen ansetzen und diese aufgreifen sollte. Es ist eine Hermeneutik des Seitenwechsels: Ein als halb leer betrachtetes Glas wird als halb gefüllt in den Blick genommen, wodurch eine andere Redeweise der Kirche möglich wird. Unterm Strich lässt sich klar erkennen, dass in *Amoris laetitia* die Tür für eine moraltheologische Neuorientierung geöffnet wird, und zwar unter dem Zeichen einer situationsorientierten pastoralen Eigenverantwortung.

Eine riskante Strategie

Bevor der Versuch gemacht wird, eine Einordnung des Dokumentes vorzunehmen, sei eine kritische Bemerkung erlaubt: Als Kirche muss man mit der Frage rechnen, ob mit dem Perspektivwechsel auf der Ebene der pastoralen Rhetorik auch der – mühevollen und langwierigen – Versuch einer Neubestimmung in der Sache verbunden ist beziehungsweise wie konsequent dieser durchgeführt wird. Denn die wesentlichen Grundkategorien der bisherigen lehramtlichen Meinungsbildung in sexual- und familienethischen Sachverhalten bleiben auch in *Amoris laetitia* unangetastet und werden nicht auf ihre Plausibilität überprüft oder diskutiert: Dazu gehören der heute nicht mehr so einfach zu verwendende Begriff von „Gesetz“ beziehungsweise „Gebot Gottes“, die Rede von der „göttlichen Pädagogik“. Meint „Gradualität“ dann lediglich die Feststellung, dass manche eben noch nicht so weit sind und man barmherzig mit ihnen sein sollte – am ethisch-moralischen Urteil über ihr Tun aber festhalten darf und sogar sollte?

Es könnte sich dann für manche der Eindruck einer Doppelzüngigkeit einstellen: Zwar gesteht die Kirche einen veränderten Sprachgebrauch in der pastoralen Praxis zu, bleibt aber in der normativen Bewertung bestimmter Sachverhalte (die in den Fragebögen so bezeichneten „irregulären Verhältnisse“) unnachgiebig. Eine bisher schon bestehende Kluft zwischen Pastoral und Dogma wird damit fortgesetzt, und

die Seelsorgerinnen und Seelsorger werden unter einen nun noch erhöhten Druck gesetzt, diese Kluft allein kraft ihres persönlichen Zeugnisses zu überbrücken. Die Menschen und Gläubigen hingegen werden oftmals spüren, dass im Innern der kirchlichen Institution weiterhin eine ungelöste Spannung existiert zwischen moralischer Norm und pastoralem Diskurs. Eine solche Situation wäre der Kirche abträglich – sie würde den Eindruck der institutionellen Besserwisserie erwecken und verdeckt, dass eine theologische Arbeit in Angriff zu nehmen ist, welche der Wiedergewinnung der zentralen Kategorien der sittlichen Botschaft des christlichen Glaubens im Bewusstsein der sozialen und intellektuellen Herausforderungen der Gegenwart gewidmet ist.

Solche grundsätzlichen Gedanken zur Hermeneutik des päpstlichen Dokumentes, über das seit seinem Erscheinen kontrovers gestritten wird, seien der nun folgenden Auslegung vorangestellt. Sie sollen deutlich machen, dass die Impulse, die mit dem Papstwort gesetzt werden, in einer langen lehramtlichen und moraltheologischen „Lehrgeschichte“ stehen. Somit ist nachvollziehbar, dass um die rechte Interpretation des wirklich Neuen und Weiterführenden des Textes gerungen werden muss.

Zweierlei Maß – die Unentschiedenheit in *Amoris Laetitia*

Franziskus selbst hat das achte Kapitel seines Schlussdokumentes („Die Zerbrechlichkeit begleiten, unterscheiden und eingliedern“) als den für viele Leserinnen und Leser wohl wichtigsten Teil seines Textes bezeichnet. Er tut dies zu Recht, denn in diesem Kapitel finden sich die fundamentalmoralischen Reflexionen und Kriterien, die den Überlegungen des gesamten Dokumentes zugrunde liegen. Sie sollten deshalb besonders sorgfältig betrachtet werden. Bezüglich des Begriffs von „Gesetz“, der Art und Weise seiner Anwendung sowie der darin enthaltenen Frage, inwie-

weit diese Anwendung *gradualiter* vorgehen darf und soll, fällt eine Ambivalenz ins Auge, die sich durch die entsprechenden Passagen zieht. Dies soll zumindest kurz aufgezeigt werden, denn man kann daran die „multiple Autorschaft“ des Dokumentes erkennen, beziehungsweise das Bestreben des Autors, die diversen, zum Teil divergenten Interpretationstraditionen innerhalb des kirchlichen Lehramtes im Dokument zu berücksichtigen: Auf der einen Seite findet man Textstellen, die immer wieder betonen, wie „unverhandelbar“ die materiale Gesetzgebung ist, auf der anderen Seite wird hingegen auf Kontextbezogenheit und Anpassungsnotwendigkeit als Elemente einer wahrhaft christlichen Moral hingewiesen. Es wird sichtbar werden, dass nichtsdestotrotz eine der beiden Deutungslinien die Oberhand behält.

Zunächst erscheint die Aussage von *Familiaris consortio*, dass es bezüglich der Geltung des Gesetzes selbst keine Gradualität geben könne, mehrfach im Text (z.B. Nr. 295, 300). Das Zitat wird allerdings weder in besonderer Weise entfaltet noch an den Argumentationsgang des Dokumentes unmittelbar angebunden. Es entsteht der Eindruck, dass hier ein Basisdatum kirchlicher Moral aus der Sorge heraus, es könne zu einem Dambruch oder einer Aufweichung bisheriger Standards kommen, hochgehalten werden soll. Besondere Sorge gilt dabei den Situationen, in denen der Priester, etwa beim Sakramentenempfang, „Ausnahmen“ (Nr. 300, mit Anführungszeichen zitiert) einräumen könnte, die nicht den „Erfordernissen der Wahrheit“ entsprechen. Wie ein Pflock weiträumiger Orientierung wird festgehalten: Das Gesetz sei deswegen so wertvoll, weil es ein Geschenk Gottes ist und den Weg anzeige, der mit der Gnade auch für alle lebbar ist (Nr. 295).

Auch eine weitere argumentative Linie verstärkt den Eindruck eines Verständnisses von Gradualität, das zwischen dem unveränderlichen Gesetz und der subjektiven Perspektive der Betroffenen trennt: „[D]amit niemals der Gedanke aufkommen kann, man beabsichtige, die Anforderun-

gen des Evangeliums zu schmälern...“, wird darauf hingewiesen, dass allein „mildernde Umstände“ einen Grund bilden können, um im Rahmen einer „pastoralen Unterscheidung“ zu einer adäquaten Bewertung zu kommen, die der Situation Rechnung trägt (Nr. 301, S. 271). Die Lehre von den „mildernden Faktoren“ (Unkenntnis, Gewalt, Furcht, psychische Faktoren) sind ein rechtsdogmatisches Element, das vornehmlich die *Schuldfähigkeit* betrifft, nicht aber bei den Schuld tatbeständen als solchen ansetzt. Die Argumentation verbleibt an dieser Stelle im Schema eines situationsenthobenen Normverständnisses, das aus der im Dokument so prominent platzierten „besonderen Unterscheidung“ eine der eigentlichen moralischen Erwägung nachgeordnete, rein pastoral angesiedelte Prozedur macht. Wie deutlich werden wird, steht ein solches Normverständnis in beträchtlicher Spannung zu den normtheoretischen Überlegungen, wie sie in mehreren weiteren Passagen des Dokumentes zum Ausdruck kommen.

Denn es begegnen in *Amoris laetitia* neben diesen Aussagen auch solche, die nicht in erster Linie moralgesetzliche Normen als solche betreffen, sondern eher den Prozess der ethischen Orientierungssuche, für den solche Normen ein wichtiges, aber nicht das einzige Element sind. Im Hintergrund steht dabei ein Bild des Weges, der je nach Umständen und Umgebung erst konkret gefunden werden muss. Dabei kann und soll er sich an den vorhandenen und auch unverzichtbaren normativen Wegmarken orientieren, aber Normen allein definieren noch nicht den Verlauf des Weges. Dass dieser je neu zu ermitteln ist, macht die Aufgabe der ethischen Unterscheidungskraft – das Urteil der praktischen Vernunft – aus. Damit ist die genuine Herausforderung ethischen Urteilens benannt, die in *Amoris laetitia* in einer Weise ernst genommen und beschrieben wird, wie dies bisher in lehramtlichen Dokumenten nicht der Fall war.

Eine unverhohlene Distanzierung zum bisherigen Zungenschlag drückt sich be-

reits in der Wortwahl aus. Eine Unterüberschrift des achten Kapitels lautet: „Die Unterscheidung der sogenannten ‚irregulären‘ Situationen“. Nicht das endgültige Verurteilen solle im moralischen Urteil der Kirche im Vordergrund stehen, sondern die biblisch-theologische Logik des Eingliederns in die kirchliche Gemeinschaft, in der sich die Haltung der Barmherzigkeit ausdrückt. In diesem Zusammenhang ist dann von der „Komplexität“ verschiedener Situationen die Rede, die im Geiste solcher Barmherzigkeit berücksichtigt werden sollten: „Es ist erforderlich, auf die Art und Weise zu achten, in der die Menschen leben und aufgrund ihres Zustands leiden“ (Nr. 296, S. 264). Damit ist das Grundthema gefunden, das sich durch das achte Kapitel zieht: die „zahllosen Unterschiede der konkreten Situationen“ (Nr. 300, S. 268). Die Vielfältigkeit erlebter und erlebbarer Wirklichkeit macht es also erforderlich, eine „verantwortungsvolle persönliche und pastorale Unterscheidung“ vorzunehmen hinsichtlich der „je spezifischen Fälle“ (alle Nr. 300, S. 269). Kardinal Walter Kasper hat darauf hingewiesen, dass damit keineswegs einer „Situationsethik“ das Wort geredet wird, welche ihre Maßstäbe allein aus der konkreten Situation bezieht, sondern dass hier vielmehr vom „Situationsgewissen“ auszugehen ist: Im Lichte einer konkreten Situation sollen die geltenden Maßstäbe passend ausgelegt und angewendet werden. Das ist ein bedeutender Unterschied!

Tugend- versus Normenethik?

Es folgt die für die ethische Reflexion entscheidende Aussage: Da der „Grad der Verantwortung“ nicht in allen Fällen gleich ist, muss diese Unterscheidung anerkennen, „dass die Konsequenzen oder Wirkungen einer Norm nicht notwendig immer dieselben sein müssen“ (ebd.). Hiermit ist nichts anderes ausgesagt – und damit gehe ich einen Schritt weiter als Walter Kasper es tut – als eine notwendige Gradualität auch der Norm selbst anzunehmen. Auch wenn man

als Kirche an einem Ideal festhält, kann es angezeigt sein, in der ethischen Bewertung zu gestaffelten Urteilen zu kommen. Franziskus spricht von einer notwendigen Dynamik in der Unterscheidung (Nr. 303, S. 274). Um ein solches Normenverständnis zu unterstreichen, wird Thomas von Aquin bemüht und aus dessen 94. Quaestio der Summa Theologiae (II-IIae) die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Spezifischem im Feld der praktischen Vernunft zitiert:

„Im Bereich des Handelns [...] liegt hinsichtlich des Spezifischen nicht dieselbe praktische Wahrheit oder Richtigkeit vor, sondern nur hinsichtlich des Allgemeinen“ (Nr. 304, S. 275).

Allgemeine Normen, so Franziskus, müssten zwar jederzeit berücksichtigt werden, insofern sie Güter darstellen; sie könnten aber, da sie zwangsläufig allgemein und abstrakt gehalten sind, niemals alle möglichen Situationen erfassen und darauf angepasst sein (ebd.). Deshalb bedürfe es der praktischen Unterscheidung, deren Urteile wiederum nicht direkt in den Rang einer Norm gehoben werden dürften, um nicht einer Inflation oder Verwässerung der auf allgemeinerer Ebene bewahrten Güter und Werte Vorschub zu leisten.

Franziskus lässt keinen Zweifel: Das eigentliche moralische Urteil in Bezug auf eine bestimmte Lebenswirklichkeit ergibt sich erst in der kontextbezogenen und dann angepassten ethischen Erwägung im Angesicht eines einzelnen „Falles“, einer Lebenssituation. Ohne einen solchen Schritt ist die Norm funktions- und deshalb wertlos.¹ In der Seelsorge mit Menschen, die in sogenannten „irregulären“ Situationen leben, komme es vor allem darauf an: nicht die moralischen Gesetze wie „Felsblöcke“ auf sie herabzuwerfen, sondern die Besonderheit ihrer Lebenssituationen kennen zu lernen.

Verschiedentlich ist der in *Amoris laetitia* gewählte argumentative Weg auch als ein tugendethischer Ansatz klassifiziert worden.² Am konkreten Beispiel gesprochen

bedeutet das: Bei der Frage etwa nach der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen steht nicht die Frage im Vordergrund, ob der Ehebruch ein Normverstoß ist oder nicht, sondern es interessiert die Frage nach der Schuldhaftigkeit der betroffenen Akteure und deren Fähigkeiten, im Angesicht des sittlichen Anspruchs ein gutes Leben zu führen. Man könnte diesen Perspektivwechsel im ethischen Blick bereits als einen Gewinn bezeichnen und ihn als notwendige moraltheologische Antwort auf die theologische Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes bezeichnen. Das mag pastoral zufriedenstellen, moraltheologisch bleiben aber noch Fragen offen. Denn zwischen Tugend- und Normenethik zu unterscheiden, wirft die Frage auf, in welchem Verhältnis die beiden Schulen ethischer Reflexion zueinander stehen – ergänzend oder alternativ, und, falls ergänzend, in welcher Hinsicht.

Ein dritter Weg – die sanfte Fortentwicklung kirchlicher Moral

Die Lektüre des Dokumentes legt hingegen nicht die Alternative zwischen beiden Ansätzen, sondern einen dritten Weg nahe: Die nur im Lichte der Handlungsumstände und der konkreten Situation vorzunehmende „Unterscheidung“ ist ihrerseits für das Verständnis der Norm von Bedeutung. Normverständnis und in der Folge auch Normgeltung sind also nicht als Kategorien zu verstehen, die vorgängig zu ihren Anwendungsfällen vollständig festgestellt werden können. In einem ersten Moment orientieren sie das situationsbewusste Urteil, in einem reziproken zweiten Moment gibt es aber eine „Rückwirkung“ der Normanwendung auf das Normverständnis. Mit anderen Worten: Von welchem Gegenstand eine Norm eigentlich handelt, wissen und erfahren wir überhaupt nur, indem sie zur Anwendung kommt. Von dort her bezieht dann die Norm einen Teil ihrer Autorität – indem nämlich nur aus der Praxis heraus die Reichweite sowie mögliche Grenzen des

normativen Ausgangsimpulses erkennbar werden. Wer diese Dialektik der Normgeltung wirklich anerkennt, läuft nicht Gefahr, von einer binären Innen-/Außenlogik auszugehen: hier die a priori feststehende Norm, dort die Felder und „Fälle“, auf die sie deduktiv angewandt wird. Ethische Reflexion und moralisches Erwägen würden sich als eigenständige Momente in einem derart mechanistischen Normverständnis ohnehin erübrigen.

Ein hier vor allem in den Begrifflichkeiten der philosophischen Ethik veranschaulichter Paradigmenwechsel wird im Dokument des Papstes von einer theologischen Sprache unterfangen: Das Prinzip der Barmherzigkeit wird gegenüber dem der Gerechtigkeit und dem Anspruch der Wahrheit in ein gleichwertiges Verhältnis gesetzt, wenn Franziskus davon spricht, dass „Barmherzigkeit die Fülle der Gerechtigkeit und die leuchtendste Bekundung der Wahrheit Gottes ist“ (Nr. 311, S. 283). In ethischer Hinsicht lässt sich eine barmherzige Haltung als diejenige bezeichnen, die im Angesicht des Gegenüber und der zu beurteilenden Sache vorgeht. Der göttlichen Wahrheit wird Handeln und Urteilen nun gerecht, indem es eben barmherzig, das heißt im Lichte der Situation erfolgt. Gegenüber der Versuchung, die Barmherzigkeit lediglich als „Begleitprinzip“ anzugeben, das für den kollateralen Ausgleich nach erfolgtem moralischen Urteil bemüht ist, wird sie hier als Konstitutionsprinzip des ethischen Urteils dargestellt, über das sich die göttliche Wahrheit repräsentiert.

Solche Beobachtungen führen insgesamt zu dem Schluss, dass die Verurteilung einer „Gradualität des Gesetzes“, die mit Verweis auf *Familiaris consortio* betont wird, der Sache nach in *Amoris laetitia* nicht durchgehalten wird. Man kann dies aus Sicht der ethischen Reflexion als Gewinn verbuchen: Ein päpstliches Dokument gibt Raum für nuancierte Erwägungen zum Prozedere moralischer Urteilsbildung. Die ausgetretenen und seit langem in eine Sackgasse geratenen Pfade eines sogenannten „christlichen Naturrechts“, wie es sich vor allem im

19. Jahrhundert in Gegnerschaft zu aufklärerischem Denken, aber auch als Gegenentwurf zu alternativen Moralansätzen wie dem der Tübinger Schule herausgebildet hatte, werden verlassen. Stattdessen gibt es einen systematischen Ort für Kontextangemessenheit und die situative Sensibilität des moralischen Urteils. Es wird zwar nicht explizit betont, dass damit die „Gradualität des Gesetzes“ aufgehoben ist. Indem aber deutlich gemacht ist, dass ethische Urteile auf die Kenntnis von Kontext und Situation angewiesen sind, ist eine Aussage zum Status des „Gesetzes“ gemacht, von dem in der päpstlichen Moralverkündung stets die Rede ist: Es ist damit eine Differenzierung vorgenommen zwischen ‚Gesetz‘ und ‚ethisch-moralischem Urteil‘, während bislang beide Begriffe offenbar synonym verwendet wurden.

Damit ist eine entscheidende Wendung im moralischen Denken der Kirche angedeutet: Es wird möglich, ein „Gesetz Gottes“ anzunehmen³, das zwar in sich keine Abstufungen kennt (und deshalb wirklich nicht graduell ist), das aber nicht immer und unter allen Umständen in direkter Weise in ethische Regeln und moralische Geltungsansprüche übersetzt werden kann. Anders gesprochen: Ethische Urteile sind anderer Natur als die in der Glaubensüberzeugung gehaltenen Grundannahmen über das Wirken und Wollen Gottes mit der Welt (= „Gesetz“ Gottes). Ethische Urteile können – auch aus der Sicht eines gläubigen Menschen – etwas als richtig und gut bewerten, was sich aus der gläubigen Perspektive gegebenenfalls anders darstellt. Die gläubige Perspektive aber – das ist die andere Seite der Medaille – kann nicht stets in eine für alle Lebenslagen und Situationen passende Ethik übersetzt werden. Ebenso regelt die Ethik durchaus Sachfragen, die aus einer biblischen Perspektive nicht unbedingt behandelt werden müssten. Die Schnittmenge zwischen dem im Glauben angenommenen „göttlichen Gesetz“ und dem in einer welthaften Ethik für gut Befundenem wird sicherlich groß sein. Teilmengen zu beiden Seiten hin aber gibt es.

Amoris laetitia eröffnet eine Hermeneutik, die zu einer Differenzierung der beiden Perspektiven anleitet, selbst wenn dies im päpstlichen Dokument nicht explizit entfaltet wird. Darin liegt die bleibende Bedeutung des Schreibens. In diesem Sinne kann man von einem Paradigmenwechsel sprechen, wie dies Kardinal Walter Kasper tut, indem er sagt: Ein Paradigmenwechsel ändert nicht die bisherige Lehre. Aber er rückt sie in einen neuen Zusammenhang.⁴

Eine neue – alte – Selbstverständlichkeit

Dies kann Wirkungen entfalten, welche den Blick befreien für die lebensfreundliche Botschaft des christlichen Glaubens – auch in sexual- und familienethischen Fragen der Gegenwart. Zugleich würden einige intellektuelle Engführungen aus dem Weg geräumt, an denen nicht nur betroffene Menschen (all jene in „ungeordneten“ Lebenszusammenhängen) zu tragen haben, sondern welche auch dafür verantwortlich sind, dass die kirchliche Moralverkündung von vielen schon lange nicht mehr als sinnstiftendes, denkerisch nachvollziehbares Angebot wahrgenommen wird.

Obwohl Thomas von Aquin in seinem mittelalterlichen Weltbild mit Selbstverständlichkeit und unter Annahme intellektueller Plausibilität von einer Verankerung der *lex naturalis* (dem natürlichen Sittengesetz) in einer alles umfassenden *lex aeterna* (dem göttlichen Weltplan) ausgegangen ist, spricht bereits er von unterschiedlichen Maßstäben, nach denen sich das Urteil über das Gute zu richten hat: Für das Seiende können, so Thomas, nicht mehrere Maßstäbe zugleich *auf unmittelbare Weise* gelten – etwa die Gebote der Vernunft sowie ein darüber stehendes Gebot Gottes.⁵ Beide sind, wenn auch miteinander verflochten, eigener Art und daher unterschiedlich. Gerade deswegen muss die menschliche Vernunft ihre Aufgabe in eigener Verantwortung erfüllen und nach den je neuen Aussagen eines natürlichen Sittengesetzes

auf einzelne ethische relevante Fragen hin suchen.

Ins Heute übersetzt würde man formulieren: Wir halten als Gläubige am göttlichen Gebot fest, auch wenn es vermessen wäre zu behaupten, wir würden es vollständig kennen; wir geben niemals auf, es je besser zu ergründen. Zugleich aber dürfen wir die Verhältnisse dieser Welt gemäß der Vernunft, die uns gegeben ist, nach bestem Wissen und Gewissen regeln – das nennen wir ethisches Urteilen. Jederzeit absolute, unabhängig von historisch-sozialen Gegebenheiten und wissenschaftlichem Erkenntniswandel existierende Ge- oder Verbote, die sich aus dem vermeintlichen „Gesetz Gottes“ ableiten, kann es dann aus theologischen Gründen eigentlich nicht geben. Gerade in sexual- und beziehungs-ethischen Streitfragen könnte eine solche fundamentalmoralische Hermeneutik von klärender Wirkung sein.

Anmerkungen:

- ¹ Wiederum wird Thomas zitiert: In der Wahl der Kenntnisse über entweder allgemeine Normen oder die besonderen Umstände sei letztere Erkenntnis vorzuziehen (Nr. 304, FN 348).
- ² Vgl. So Walter Kasper im Gespräch mit Helmut Hoping, in: Glaube, Lehre und Zeichen der Zeit, Interview von Regina Einig, in: Die Tagespost, Ausgabe vom 13. Juli 2016, verfügbar unter: <http://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Glaube-Lehre-und-Zeichen-der-Zeit;art312,170909>.
- ³ Es wäre freilich im einzelnen zu diskutieren, wie sinnvoll es grundsätzlich ist, von einem solchen „Gesetz Gottes“ zu sprechen. Wird hier nicht in weltlicher Sprache („Gesetz“) eine überweltliche Dimension (der universale Heilswille Gottes) zu fassen versucht und damit eine Fassbarkeit vorgetauscht, die es der Sache nach gar nicht geben kann?
- ⁴ Vgl. Walter Kasper, „Amoris laetitia“: Bruch oder Aufbruch?, in: *StdZ* 11/2016, S. 723-732.
- ⁵ S. th. I-II, q. 19,4 ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensurae proximae; possunt tamen esse plures mensurae, quarum sub alia ordinetur.“

Hatto von Hatzfeld

Frohe Botschaft im Internet

Die revidierte Einheitsübersetzung soll die Bibel sprachlich ins 21. Jahrhundert bringen. Ihre Verbreitungswege sind jedoch noch die der Vergangenheit¹

Bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischöfe wurde in einem Pressegespräch am 20. September 2016 die revidierte Einheitsübersetzung vorgestellt. Alles drehte sich um das neue Buch; den anwesenden Journalisten wurde je ein druckfrisches Exemplar überreicht. Die Freude der Beteiligten war spürbar und verständlich.

Erst eine Frage aus dem Kreis der Journalisten erinnerte daran, dass wir uns im 21. Jahrhundert, im Zeitalter der digitalen Medien befinden: Im Social-Media-Bereich sei die Frage aufgekommen, wann die Einheitsübersetzung denn als „App“, als – wie dann erläutert werden musste – „elektronische Version“ verfügbar sei. „Schritt für Schritt“, lautete die bremsende Antwort, „erst die Buchausgaben, dann so schnell es geht.“

Das Medium Buch hat offensichtlich aus der Sicht derjenigen, die in Deutschland die katholische Bibelpastoral zentral beantworten, immer noch eine dominante Position. Tatsächlich hat das Buch seine vorherrschende Position unter den Medien, die es vielleicht von 1650 bis 1950 gehabt hat, längst verloren. „Heute ist“ – schreibt Werner Faulstich schon 2004 – „die Wertfunktionalität des Buchs als Medium zum Abwehrmechanismus geschrumpft für diejenigen, die meinen, über den veralteten Wertekanon ein Stück ihrer Weltsicht retten und ansonsten ihre fehlenden Kompetenzen bei den elektronischen und digitalen Medien kompensieren zu können.“²

Chancen digitaler Medien

Jan-Christoph Horn hat kürzlich hier im Pastoralblatt (10/2016, S. 298-302) beleuchtet, wie schwer sich die Institution Kirche tut, lebensweltlichen Entwicklungen wie der des Internets nachzukommen, und welche Chancen Glaubenskommunikation im Internet haben kann. Beides kann auch in Bezug auf die überlieferte Sammlung zentraler Texte der kirchlichen Botschaft, eben die Bibel, festgestellt werden. Chancen gibt es viele; eine Vielzahl von Apps und Internetseiten bieten schon jetzt die Bibel bzw. diverse Übersetzungen zum Nachlesen, teils ergänzt durch Funktionen zum Suchen nach Stichwörtern, Nachschlagen von Wortbedeutungen oder theologischen Kommentaren, zur Anzeige von Tageslosungen, Bibelteilen als Online-Chat und vieles darüber hinaus. Kreative Web- und App-Entwickler, vielleicht auch kirchliche engagierte Hobby- oder Open-Source-Programmierer, werden sich noch vieles einfallen lassen, was heute noch niemand ahnt.³

Chancen verpasst

Die bisherigen Bibelausgaben der beiden großen Kirchen in Deutschland, und übrigens auch ihre liturgischen Texte, sind in diesen Angeboten aber nicht präsent. Sie finden sich höchstens auf wenigen, biederen Internetseiten, die über das Anzeigen des Bibeltextes hinaus wenig zu bieten haben. Und es sieht nicht danach aus, als würde sich das mit den beiden neuen Bibelausgaben, der revidierten Einheitsübersetzung und der Lutherbibel, entscheidend bessern. Immerhin soll letztere für die Dauer des Luther-Jubiläumsjahrs kostenlos in einer App verfügbar sein; eine freie Verfügbarkeit ihrer Bibeltexte steht offensichtlich weder für die evangelische noch für die katholische Kirche auf der Agenda.

Offene Quellen

Bei der Softwareentwicklung hat inzwischen das „Open-Source-Prinzip“ weite Bereiche erobert. Computerprogramme, die hierauf beruhen, werden zwingend als sogenannte Quelltexte veröffentlicht, so dass jeder Fachkundige darauf aufbauend neue Programme entwickeln kann und rechtlich auch darf. In gewisser Weise sind diese Programme Allgemeingut. Das gelingt auch deshalb, weil beteiligte Firmen durch Dienstleistungen rund um diese Software Einnahmen generieren können.

Der wichtigste „offene Quelltext“ der Kirche ist sicher die Heilige Schrift. Laut Satzung des Katholischen Bibelwerks ist dessen Aufgabe, „die Verbreitung der Heiligen Schrift [...] zu fördern und das ‚Buch der Bücher‘ auf jede Weise zu erschließen.“⁴ Im Zeitalter der digitalen Medien ist es technisch möglich, ohne relevante Kosten einen einmal erstellten Text zu verbreiten. Es läge also nahe, die revidierte Einheitsübersetzung unter einer Lizenz zu veröffentlichen, die die Weitergabe kostenfrei und ohne hemmende Rückfragen beim Rechteinhaber ermöglicht und so viele Chancen zur Verbreitung der biblischen Botschaft zu eröffnet.⁵

Warum geschieht dies nicht? Zwei Gründe gibt es, die historisch auch schon eine Rolle gespielt haben: Da ist erstens die Sorge vor Verfälschung des Textes. Hier ließe sich durch eine passende Lizenz sicherstellen, dass nur die unveränderte Version als kirchlich approbierte Einheitsübersetzung bezeichnet werden darf.⁶

Der zweite Grund sind wirtschaftliche Interessen: Ein Monopol auf die „offizielle“ Bibelübersetzung der Katholischen Kirche sichert den beteiligten Verlagen Einnahmen. Ist es aber gerechtfertigt, deswegen die Verbreitung der biblischen Botschaft zu behindern? Der gerechte Lohn der Übersetzer wie auch die Kosten der Koordination ließen sich bei der Einheitsübersetzung problemlos durch Kirchensteuermittel decken. „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben“, hat Jesus seinen

Aposteln mitgegeben, als er sie auf Missionsreise schickte (Mt 10,8). Die heutige Kirche hat auf ihrer Missionsreise in die ihr noch weitgehend unbekanntere digitale Welt genug Grund, diesen Auftrag Jesu zu befolgen.

Ethik der Wissensgesellschaft

Der Umgang der Institution Kirche mit der Bibel ist aber nur ein Teilaspekt der Frage, wie eine ethisch verantwortliche Struktur des gesellschaftlichen Umgangs mit immateriellen Gütern, zu denen auch Texte wie die Bibel gehören, aussehen kann. Vielen dämmert es inzwischen, dass eine kritiklose Verwendung des Eigentumsbegriffs hier nicht weiterführt. Die Kirche hätte hier als Institution für Schriftkultur und als moralische Instanz einiges zu sagen, wenn sie nicht in ihrer Praxis der heutigen Lebenswirklichkeit hinterherhinkt.

Anmerkungen:

- ¹ Eine ausführlichere Darstellung des Themas erschien kürzlich als: Hatzfeld, H. (2016). Braucht die Bibel Urheberrechtsschutz? Petition fordert freie Verbreitung der revidierten Einheitsübersetzung. In: *Communicatio Socialis*, 49 (3), 309-317. Abgerufen am 13. Oktober 2016 von <http://ejournal.communicatio-socialis.de/index.php/cc/article/view/1319>.
- ² Werner Faulstich: Das Buch im Zeitalter der digitalen Medien. Von den Anfängen bis in die Zukunft. In: *Communicatio Socialis* 37 (2004), Nr. 1, S. 41-56, hier S. 54.
- ³ Im Oktober 2016 veranstaltete das Erzbistum Köln einen „Hackathon“ im Dienst des „Attention Development für das Erzbistum Köln“. Solche Kreativität böte auch der Bibelpastoral viele Chancen.
- ⁴ Satzung des Katholischen Bibelwerks e. V. (Stand vom Februar 2016), S2, Abs. 1.
- ⁵ Eine am 17.11.2016 übergebene Petition fordert genau dies von den Deutschen Bischöfen. Sie wurde von über 2.000 Personen unterzeichnet, die überwiegend in der kirchlichen Verkündigung aktiv sind. Eine Antwort der Bischofskonferenz steht noch aus. Vgl. openpetition.de/!qltyr.
- ⁶ Denkbar sind Lizenzen nach dem Modell der Creative Commons (de.creativecommons.org), ergänzt um entsprechende Absicherungen.

Nicole Hennecke

„Räume der Stille“ in öffentlichen Gebäuden

Wo Religion und Gesellschaft sich berühren

Auf dem Campusgelände Westend in Frankfurt a. M. wurde im Oktober 2010 ein neues Gebäude als „Haus der Stille“ eröffnet. An der Kölner Universität soll ein „Raum der Stille“ im Laufe des Jahres 2017 fertiggestellt werden.

Im Bereich der Firmen sticht der 2011 errichtete „Raum der Stille“ im ThyssenKrupp Quartier in Essen hervor. Auf der firmeneigenen Homepage heißt es dazu: „Mit dem überkonfessionell ausgerichteten Raum der Stille bietet der Konzern seinen Mitarbeitern und Besuchern einen in heutigen Bürowelten selten zu findenden Ort der inneren Einkehr. Eine neutrale Stätte der Meditation, der Ruhe und inneren Besinnung im hektischen Berufsalltag.“¹

Diese wenigen Beispiele stehen für einen allgemeinen Trend, nämlich dass sogenannte „Räume der Stille“ Konjunktur haben. Zwar gibt es auch vereinzelt Schließungen solcher Räume, aber insgesamt nimmt die Anzahl zu. Besonders interessant ist dabei, dass sich dies nicht nur auf den Kontext religiöser Institutionen bezieht, sondern auch auf den Bereich von öffentlichen Gebäuden. Also zum Beispiel in staatlichen Einrichtungen oder auch in privaten Firmen kann vermehrt die Einrichtung solcher Räumlichkeiten beobachtet werden.

Aus diesem kurzen Situationsaufriss ergeben sich bereits verschiedene Fragestellungen. Da sind zunächst Fragen allgemeiner Art: Was ist unter diesen „Räumen der Stille“ zu verstehen? Sind „Räume der Stille“ identisch zu setzen mit Gebetsräumen?

Können verschiedene Typen von „Räumen der Stille“ unterschieden werden?

Darüber hinaus ist aus speziell theologischer Perspektive zu fragen: Wie ist die Einrichtung dieser Räumlichkeiten im Kontext öffentlicher Gebäude zu bewerten? Wie ist die multireligiöse Ausrichtung vieler „Räume der Stille“ einzuschätzen?

Begrifflichkeit – Klassifizierungen – Beispiele

Zuallererst ist festzuhalten, dass sogenannte „Räume der Stille“ nicht zwingend religiös sind. Sprachlich schließen sie das Gebet im Vergleich zum expliziten Begriff „Gebetsraum“ nicht mit ein. Gleichwohl können sie das Gebet faktisch nicht ausschließen, wenn dies vom Besucher/der Besucherin des „Raumes in Stille“ verrichtet wird. Demnach ist davon auszugehen, dass ein Gebet in einem Raum der Stille grundsätzlich möglich, aber nicht notwendig ist und damit der Begriff „Raum der Stille“ weitergefasst ist als „Gebetsraum“.

Die verschiedenen „Räume der Stille“ lassen sich drei primären Gruppen zuordnen²:

- monoreligiöse Räume,
- multireligiöse Räume und
- multifunktionale Räume.

Zur erstgenannten Gruppe der *monoreligiösen Räume* gehören sozusagen die klassischen Räumlichkeiten, die ausschließlich für die religiöse Praxis einer speziellen Religionsgemeinschaft errichtet sind. Dazu gehören Kirchen und Kapellen, sei es die klassische Pfarrkirche oder die Autobahnkirche oder die Krankenhauskapelle. Diese Orte verwenden eine eindeutig zuzuordnende Symbolik, so zum Beispiel Kreuz, Altar, Bilder mit kirchengeschichtlichem Inhalt.

Multireligiöse Räume sind demgegenüber daraufhin angelegt, dass sie gläubigen Menschen ganz unterschiedlicher religiöser Prägung zur Verfügung stehen. Dies zeigt sich dann in der Gestaltung der Räume, da diese nicht eine eindeutige, also einer speziellen Religion zuzuordnende Symbolik

verwenden, sondern eine Symbolik wählen, die universalreligiös verstehbar ist.

In historischer Perspektive bildet das Jahr 1957 für diese Art von Räumlichkeiten eine wesentliche Wegmarke. In jenem Jahr wurde im Hauptquartier der Vereinten Nationen ein „Room of Quiet“ eingerichtet, der einer Initiative des damaligen UN-Generalsekretärs Dag Hammarskjöld entsprang. Der Raum sollte der Stille und dem Schweigen gewidmet sein und dem Ziel dienen, einen Platz zu schaffen, für all die noch unvollkommenen Gedanken und Gebete.³ Da es aber zum Wesen der UN gehöre, so Hammarskjöld, dass sich dort Menschen aller möglichen Glaubensrichtungen treffen, könnten keine gängigen christlichen Symbole benutzt werden.⁴ Daher wurde zur Gestaltung des Raumes nach symbolischen Gegenständen und Gestaltungselementen gesucht: *„there are simple things which speak to us all with the same language“*⁵. Schließlich wurden dafür Licht und Stein ausgewählt. Die Wirkung des Raumes wird durch indirektes Licht sowie einen massiven Steinblock in der Mitte des Raumes geprägt. Für Christen liegt in dem Steinblock die Verbindung zum Altar. Stein an sich verkörpert aber immer auch das allgemein Beständige und Dauerhafte in der Welt, während Licht ein universales Symbol für das Leben insgesamt ist. Hinzu kommt noch ein kubistisches Bild des Künstlers Bo Beskow an der Stirnseite des Raumes, das in seiner Abstraktheit den Betrachter/die Betrachterin zu je eigenen Assoziationen einlädt.

Ein weiteres Beispiel, das in direktem Zusammenhang zum „Raum der Stille“ bei der UN steht – dieser diente als Vorbild –, ist der „Raum der Stille“ im Brandenburger Tor. Dieser wurde 1994 im nördlichen Torhaus eingerichtet und verfolgt laut Förderkreis zwei Ziele: Zum einen soll er „allen Vorbeikommenden, Gästen und Stadtbewohnern Gelegenheit bieten, einzukehren, eine Weile in Stille Platz zu nehmen, sei es, um zu entspannen, sei es, um an diesem geschichtsträchtigen Ort mit seinen düsteren, aber auch hoffnungsvollen Erinne-

rungen sich zu besinnen, zu meditieren, zu beten“⁶. Das zweite Ziel ergibt sich aus der Symbolik des historischen Ortes: Der „Raum der Stille“ im Brandenburger Tor „soll eine ständige Aufforderung zu Geschwisterlichkeit und Toleranz unter den Menschen, zwischen den Nationalitäten und Weltanschauungen sein, eine ständige Mahnung gegen Gewalt und Fremdenfeindlichkeit“⁷. Der Raum wird geprägt durch einen von der Künstlerin Ritta Hager gewebten Wandteppich mit dem Titel „Licht, das die Finsternis durchbricht“. Ansonsten sind keine Gestaltungselemente verwendet worden.

Im Vergleich zur gerade beschriebenen Gruppe der multireligiösen Räume sind *multifunktionale Räume* bezogen auf ihre Verwendung weiter gefasst. Diese Räume sind nicht nur der stillen Einkehr, Ruhe und dem Gebet vorbehalten, sondern können auch anderen Zwecken dienen. Das heißt, es handelt sich hier nur dann um mögliche Gebetsräume, wenn in ihnen „Meditationen, Gebete oder kultische Feiern (Rituale) [...] stattfinden“⁸. Demnach sind religiöse Symbole auch nicht dauerhaft in Räumen dieser Art untergebracht, sondern können zum Beispiel nach Bedarf zur Gebetszeit mitgebracht bzw. aus einem Aufbewahrungsort herausgenommen werden.

Ein Beispiel für einen solchen Raum ist das „Haus der Stille“ auf dem Frankfurter Campus Westend, welches im Oktober 2010 eröffnet wurde. Wie der Name schon sagt, handelt es sich hier nicht nur um einen einzelnen Raum innerhalb eines Gebäudes, sondern um ein alleinstehendes Gebäude auf dem Campus, das zu diesem Zweck eigens konzipiert und errichtet wurde. Dazu hat sich im Vorfeld der „Verein zur Förderung des interreligiösen Dialogs an der Goethe-Universität Frankfurt“ gegründet. Dieser Verein ist nun auch Träger des Hauses, das ein Besinnungs- und Meditationsort sein soll: „Es steht allen offen, die ihre Beziehung zu Gott überdenken möchten oder nur eine ruhige Minute für sich alleine suchen.“⁹

Der Innenraum mit Empore ist bewusst karg gestaltet. Es gibt keine Gestaltungs-

elemente außer dem indirekt einfallenden Licht von oben. Gegenstände zum Beten sowie Bücher und Bilder können bei Bedarf aus einem separaten Raum geholt werden; im Keller gibt es für Muslime die Möglichkeit zur rituellen Waschung vor dem Gebet. Der Trägerverein hat eine Benutzerordnung erstellt, demnach das Haus von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie Studenten und Studentinnen zu festgelegten Zeiten von montags bis freitags frei zugänglich ist. Veranstaltungen außerhalb dieser allgemeinen Zeiten sind beim Trägerverein zu beantragen. Art und Dauer der möglichen Veranstaltungen sind in der Benutzerordnung geregelt. Dies soll gewährleisten, dass der Charakter des Hauses durch zusätzliche Veranstaltungen nicht verletzt wird.

Das Frankfurter „Haus der Stille“ ist natürlich ein Premiumbeispiel für einen multifunktionalen „Raum der Stille“, da ein eigenes Gebäude explizit zu diesem Zweck errichtet wurde, welches in seiner architektonischen Gestaltung einen sakralen Charakter ausstrahlt. Zugleich wird durch den Trägerverein eine unpassende Verwendung im Sinne eines dem eigentlichen Zweck entgegenstehenden Anlasses verhindert. De facto werden sogar nur Veranstaltungen mit einem religiösen Hintergrund genehmigt, dazu gehören beispielsweise Veranstaltungen der Katholischen Hochschulgemeinde, freikirchliche Angebote oder die mittägliche Gebetszeit der Muslime. Rein kulturelle Veranstaltungen werden nicht genehmigt. Auf diesem Hintergrund, nämlich dass das „Haus der Stille“ ausschließlich zu religiösen Zwecken verwendet wird, kann es auch der Kategorie der multireligiösen Räume zugeordnet werden.

Demgegenüber besteht die einfache Form eines multifunktionalen Raumes zumeist in einem schlichten Büroraum, der zu festgelegten Zeiten als „Raum der Stille“ verwendet werden kann. Die Nutzung des Raumes wird zum Beispiel Angestellten mit muslimischen Glauben für die Gebetszeiten ermöglicht. Darüber hinaus ist der Raum anderweitig nutzbar. Auch an Universitä-

ten stellt diese einfache Form die häufigste Variante dar und dies sowohl aus pragmatischen als auch aus finanziellen Gründen.

Der „Raum der Stille“ an der Technischen Universität Dortmund entsprach diesem Modell. Es handelte sich um einen herkömmlichen Raum auf dem Campus, der nicht eigens ein- oder hergerichtet war. Er sollte sowohl das Gebet ermöglichen als auch die Möglichkeit bieten, im Alltags-treiben Ruhe zu finden. Im Frühjahr 2016 wurde er allerdings geschlossen. Der Raum, der grundsätzlich auch für eine nicht religiöse Nutzung gedacht war, wurde im Februar von muslimischen Studenten mit Trennwänden ausgestattet zur Unterteilung in einen Frauen- und einen Männerbereich.¹⁰

Theologische Bewertung

Wie eingangs benannt stehen für eine theologische Bewertung dieses Themas zwei Aspekte im Vordergrund: Wie ist die Ansiedlung von „Räumen der Stille“ in öffentlichen Gebäuden einzuschätzen? Wie ist die multireligiöse Ausrichtung dieser Räume gerade auch im Vergleich zu mono-religiösen Räumen zu bewerten?

Während für viele Menschen hierzulande die klassische Pfarrkirche am Sonntag nicht mehr die zentrale Versammlungs-stätte ist, sind „Räume der Stille“ vielfach dort angelegt, wo die Menschen sind: in ihrem Beruf und Alltag (Bsp. Firma, Universität), ihrer Freizeit (Bsp. Autobahnkirchen), ihren Ausnahmesituationen (Bsp. Krankenhaus).

Ausgehend vom Namen „Raum der Stille“ ist dieser darauf ausgerichtet, dass Menschen hier Ruhe finden können. Das Leben vieler Menschen wird heute immer schneller und hektischer. Sie sehen sich konfrontiert mit einer digitalen Überflutung, unzählige Bilder und Nachrichten rund um die Uhr können zu einem nur schwer zu verarbeitenden Überfluss an Reizen führen. Zu dieser Situation bildet ein „Raum der Stille“ einen Gegenimpuls.

Wenn Firmen einen „Raum der Stille“ einrichten, so geschieht dies im Interesse der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen und beruht auf der Erkenntnis, dass der Mensch mehr ist als seine Produktivität für den Betrieb. Gleichzeitig mag natürlich auch der Gedanke mitspielen, dass Meditation, Ruhe und innere Besinnung – von denen beispielsweise bzgl. des „Raumes der Stille“ von ThyssenKrupp die Rede ist¹¹ – auch der Leistungsfähigkeit der Mitarbeitenden dient und diese stärkt. Denn diese Auszeit-Inseln stärken die Konzentration sowie die Fokussierung auf das eigene Selbst.

Wenngleich der Antrieb zur Bereitstellung eines „Raumes der Stille“ auf einem Firmengelände nicht einem religiösen Impuls entspringen muss, so gewährleistet eine solche Räumlichkeit direkt zwei Anliegen: Sie gibt einerseits allgemein die Möglichkeit zur Rekreation am Arbeitsplatz, und andererseits können religiöse Bedürfnisse der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen gelebt werden.

„Räume der Stille“ im Kontext staatlicher Einrichtungen sind etwas diffiziler zu betrachten, da der Staat in Deutschland zu religiöser Neutralität verpflichtet ist.

In üblicher Weise werden die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts initiativ, wenn es um die Errichtung religiöser Räumlichkeiten geht. Wenn im Bereich staatlicher Institutionen wie beispielsweise im Deutschen Reichstag ein religiöser Raum¹² eingerichtet wird, so spiegelt sich darin wider, dass der Staat nicht nur der negativen, sondern auch der positiven Religionsfreiheit verpflichtet ist. Von staatlicher Seite wird hier genehmigt, dass Menschen ihre Religion ausüben können. Dabei wird aber nicht der Staat für die Einrichtung eines solchen Raumes initiativ, sondern die Idee wird eingebracht und umgesetzt entweder von kirchlichen/religiösen Institutionen selber oder einzelne gläubige Personen wie der benannte damalige Generalsekretär Dag Hammarskjöld legen den Grundstein zu einem solchen Projekt.

„Räume der Stille“ in öffentlichen Gebäuden sind ein sichtbares Beispiel für die

Würde des Menschen, da diese Räume um des Menschen willen eingerichtet werden. Insofern sie in kirchlicher (Mit-)Trägerschaft stehen, legen sie zugleich Zeugnis dafür ab, dass sich Kirche nicht in ein gesellschaftliches Nischendasein zurückzieht, sondern ihren Platz auch weiterhin mitten in der Gesellschaft sucht. Daraus folgt, dass „Räume der Stille“ in öffentlichen Gebäuden aus theologischer Perspektive grundsätzlich positiv zu beurteilen sind.

Wenn sie zudem monoreligiös angelegt sind, wie viele Krankenhaus- und Gefängniskapellen oder Autobahnkirchen, gibt es auch in der Regel keine Schwierigkeiten in der kirchenrechtlichen Beurteilung.¹³

Wie sieht aber eine Beurteilung dazu aus, dass „Räume der Stille“ vielfach als multireligiöse Räume konzipiert werden?

Zunächst gilt es festzuhalten, dass multireligiöse Räume vielfach dort entstehen, wo sich Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit aufgrund der Funktion des Ortes mischen¹⁴. Zu diesem faktischen Umstand, der zum Beispiel an Universitäten zu beobachten ist, kommen pragmatische hinsichtlich des Raumangebotes und der Finanzierung hinzu.

Mit multireligiösen Räumen wird oft die Befürchtung verbunden, dass die jeweils eigene Religion dabei zu kurz komme. Wie soll eine gleichzeitige Nutzung eines solchen Raumes praktisch aussehen? Es fehle an notwendiger Profilierung der eigenen Religion und die christlich abendländische Tradition in Deutschland gerate ins Hintertreffen. Und wie steht es um das Problem einer Überlagerung des Raumes durch die überwiegende Nutzung einer einzigen Religion oder sogar die Gefahr von verfassungsfeindlichen Tendenzen?

Das benannte Beispiel von der Technischen Universität Dortmund verdeutlicht anschaulich, dass es nicht ausreicht, dass von Seiten der Universität ein beliebiger Raum als „Raum der Stille“ zur Verfügung gestellt wird. Es bedarf vielmehr eines weitaus höheren Engagements im Sinne von Planung und durchgehender Organisa-

tion. Dies ist nicht von den Universitäten¹⁵ aufgrund ihrer Verpflichtung zur religiösen Neutralität selbst zu leisten, sondern es braucht Menschen, die sich für ein Projekt wie einen „Raum der Stille“ einsetzen. Ein gutes Beispiel bildet hierfür das beschriebene „Haus der Stille“ auf dem Campus in Frankfurt.

Ein Trägerverein, der in Bezug auf die religiöse Mischung seiner Mitglieder möglichst breit aufgestellt ist, der ein durchdachtes Konzept für ein solches Projekt aufstellt und dies dauerhaft begleitet, scheint eine gute Voraussetzung für das Gelingen eines multireligiösen Raumes zu sein. Dieser ist nämlich eine dauernde Herausforderung, da es Struktur und durchtragende Organisation braucht und zwar auf der Grundlage eines intensiven Dialogs aller Beteiligten. Die Vertreter der Religionen im Verein als auch die Nutzer und Nutzerinnen des „Hauses der Stille“ bedürfen der grundlegenden Fähigkeit, sich selbst mit den eigenen Bedürfnissen zurückzunehmen. Ein Beispiel für die notwendige dauerhafte Korrekturfähigkeit zeigt sich beispielsweise darin, dass sich in der Raumnutzung die Tendenz zeigte, dass die Empore oberhalb des eigentlichen Raumes im Erdgeschoss zunehmend von muslimischen Frauen genutzt wurde, während die muslimischen Männer unten im Hauptraum beteten.¹⁶ Solche Entwicklungen gilt es im Blick zu behalten und ggf. von Seiten des Trägervereins zu korrigieren, damit sich Frauen anderer Religionen in der Nutzung des Raumes nicht eingeschränkt fühlen.

Eine kirchenrechtliche Einordnung solcher multireligiösen „Räume der Stille“ ist schwierig, da letztlich im Gesetzbuch von 1983 die kanonistischen Kategorien dafür fehlen. Speziell das Frankfurter Beispiel kann lediglich – wie Nils Petrat in seiner Untersuchung festhält – negativ abgrenzt werden, d.h. es ist kein *locus sacer* gemäß c. 1205 CIC, da dort keine Messen oder Gottesdienste gefeiert werden und auch keine Weihe des Hauses stattfand.¹⁷ Da die Räumlichkeit aber nicht für Gottesdienste gedacht ist, ist eine Weihe auch nicht not-

wendig. Eine Segnung wäre aber durchaus möglich und auch sinnvoll, da gerade das „Haus der Stille“ in seinem durch die Architektur, die Gestaltung und Nutzungsweise ein gelungenes Beispiel für einen Ort darstellt, der einerseits allgemeine Ruhe und Einkehr ermöglicht und der andererseits einen „würdigen Ort der Religionsausübung“¹⁸ darstellt.

Schließlich kann noch hinterfragt werden, wer aus christlicher Perspektive dieses „Haus der Stille“ oder ähnliche Orte an anderen Universitäten besucht, wenn es dort zumeist auch konfessionelle Hochschulgemeinden gibt. Ergibt sich daraus nicht eine Konkurrenzsituation? In Frankfurt bringt sich die Katholische Hochschulgemeinde in das Projekt „Haus der Stille“ selbst mit ein. Darüber hinaus ist die Zielgruppe in sich aber noch einmal zu differenzieren. Die Studenten und Studentinnen, die bereits stark in kirchengemeindliche Strukturen eingebunden sind, werden nach wie vor direkt in der Hochschulgemeinde verortet bleiben. Darüber hinaus gibt es aber auch christliche Studenten und Studentinnen, die sich selbst in größerer Distanz zur Institution Kirche sehen und für die ein „Raum der Stille“ eine niedrigschwellige Möglichkeit darstellt, mit der eigenen Religiosität (wieder) in Kontakt zu kommen.

Insgesamt kann ein „Raum der Stille“ in vielfacher Weise eine Chance sein, sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Institution Kirche, und in einer multi-religiösen Ausrichtung, die wie in Frankfurt durchstrukturiert und organisiert ist, kann es in der momentan gesellschaftlich angespannten Zeit ein Ort mit Zeichencharakter sein.

Anmerkungen:

¹ <http://www.ardex.de/nc/ardex/news/details/article/raum-der-stille-im-neuen-thyssenkrupp-quartier.htm> (Zugriff: 2016-11-07).

² Die Unterscheidungen der Räume erfolgt in der Literatur nicht einheitlich. Vgl. dazu Nils Petrat,

Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet, (BzMK 71). Essen 2015, 69-72; Susanne Kraft, Können interreligiöse Räume funktionieren? Eine Typologie und: Das „Haus der Stille“ (Campus Westend, Frankfurt), in: *kunst und kirche* 73 (2010) 30-35, 30f.; Karl-Josef Kuschel, Multireligiöse Andachtsräume – eine Problemanzeige. Theologische und interreligiöse Perspektiven, in: *kunst und kirche* 73 (2010) 5-11, 8f.

³ Vgl. <http://www.un.org/depts/dhl/dag/meditationroom.htm> (Zugriff: 2016-11-06). This house, dedicated to work and debate in the service of peace, should have one room dedicated to silence in the outward sense and stillness in the inner sense. It has been the aim to create in this small room a place where the doors may be open to the infinite lands of thought and prayer.

⁴ Ebd. People of many faiths will meet here, and for that reason none of the symbols to which we are accustomed in our meditation could be used.

⁵ Ebd.

⁶ Homepage: <http://www.raum-der-stille-im-brandenburger-tor.de/german/ziele.htm> (Zugriff: 2016-11-06).

⁷ Ebd.

⁸ Petrat, Gebetsräume, 71.

⁹ <https://www.uni-frankfurt.de/40732130/haus-der-stille> (Zugriff: 2016-11-06).

¹⁰ Yannik Primus, Angst vor Salafisten? Gebetsräume an Hochschulen unter Generalverdacht, http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/deutsche-universitaeten-gebetsraeume-unter-generalverdacht-14118890-p2.html?printPagedArticle=true#pagelIndex_2 (Zugriff: 2016-11-06).

¹¹ Siehe unter Anm. 1

¹² Vgl.: <https://www.bundestag.de/besuche/kunst/kuenstler/uecker/uecker/199138> (Zugriff: 2016-11-06).

¹³ Petrat weist allerdings darauf hin, dass aus der äußerlichen Begrifflichkeit, also „Kirche“ oder „Kapelle“ nicht immer die entsprechende kirchenrechtliche Basis abzuleiten ist, sondern das Nomen bisweilen als Signet verwendet wird (vgl. Petrat, Gebetsräume, 86).

¹⁴ Vgl. Kraft, Können interreligiöse Räume funktionieren?, 30. An klassischen interreligiösen Orten entstehen aber bisweilen auch getrennte religiöse Räumlichkeiten für die verschiedenen Religionen wie zum Beispiel am Frankfurter Flughafen.

¹⁵ Gleiches gilt für andere staatliche Institutionen und auch für Firmen.

¹⁶ Vgl. Kraft, Können interreligiöse Räume funktionieren?, 33f.

¹⁷ Vgl. Petrat, Gebetsräume, 133f.

¹⁸ Ebd., 152.

Spuren der Reformation

Warum Katholiken am Reformationsjubiläum Anteil nehmen sollten

„Kann man denn eine Scheidung feiern?“ Mit diesen etwas schroffen Worten reagierte ein Kollege auf meine Frage, ob seine Pfarrei am Reformationsjubiläum in zwei Jahren mitfeiern werde. Nun kann man zu dieser rhetorisch gedachten Frage zumindest anmerken, dass „eine Scheidung“ nicht Luthers Ziel war. Er wollte die Kirche nicht spalten, sondern reformieren. Wenn diese löbliche und dem Axiom „Ecclesia semper reformanda“ entsprechende Absicht letztendlich zur zweiten großen Kirchenspaltung des vergangenen Jahrtausends führte, so sind dafür verschiedene Faktoren verantwortlich. Dazu zählen auch teutonische Starrköpfigkeit auf der einen und römische Machtarroganz auf der anderen Seite. Dennoch hat die Frage durchaus ihre Berechtigung. Das Ereignis, dass die Kirchen der Reformation mit Recht freudig als Jubiläum begehen dürfen, ist aus katholischer Sicht immer auch mit Trauer darüber besetzt, dass damit wieder ein Stück der ursprünglichen Einheit der Kirche verloren gegangen ist. Es wäre aber grundverkehrt, bei dieser Feststellung stehen zu bleiben. Denn die Reformation und ihre Entwicklung in den reformatorischen Kirchen hat auch in der katholischen Kirche Spuren hinterlassen. Sie sind es, deretwegen Katholiken das Reformationsjubiläum, wenn vielleicht auch nicht feiern, so doch in dankbarem Gedenken begehen können. Drei dieser Spuren sollen etwas näher betrachtet werden.

Wertschätzung der Heiligen Schrift

Das Wort Gottes und die Frohe Botschaft Jesu Christi als Wurzelgrund unseres Glaubens sind durch die Reformation neu entdeckt und mit der gebührenden Wertschätzung ausgestattet worden. Durch die Bibelübersetzung Luthers konnte die HI Schrift nicht nur im Gottesdienst in einer für die Gemeinde verständlichen Sprache verkündet, sondern auch zum Hausbuch der christlichen Familie werden. Demgegenüber war die Bedeutung der Bibel in der Katholischen Kirche lange Zeit deutlich minimiert. Zwar waren Abschnitte der Heiligen Schrift stets Bestandteil der Liturgie; verkündet wurden die Schrifttexte aber jahrhundertlang in lateinischer Sprache und ohne dass die Laien eine Übersetzung zur Hand gehabt hätten. Und für den privaten Gebrauch gab es oft nur unvollständige Bibelausgaben, weil man offenbar der Ansicht war, dem „gemeinen Volk“ die vollständige Bibel nicht zumuten zu können. Seit dem vergangenen Jahrhundert hat die Bibel auch im Katholizismus Schritt für Schritt an Bedeutung gewonnen, bis hin zur Betonung der Heiligen Schrift „als Norm und Quelle des gesamten christlichen Lebens“ in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanum¹. Eine derartige Hervorhebung der Bedeutung der Bibel im und für das kirchliche Leben hatte es bis dahin in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes nicht gegeben.² Der lehramtlichen Aussage entspricht eine erneuerte und erweiterte Leseordnung in der nachkonziliaren Liturgie³ sowie die Etablierung der Wort-Gottes-Feier als eigenständige Gottesdienstform⁴. Diese „Wiederentdeckung der Bibel“ (Joachim Gnilka)⁵ ist ohne die Reformation nicht denkbar.

Die Verwendung der Volkssprache im Gottesdienst

Martin Luther hat gefordert, man müsse, „dem Volk aufs Maul schauen“ und mit diesen aus heutiger Sicht drastischen Worten

eine verständliche Sprache im Gottesdienst gefordert. Davon war die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein weit entfernt. Die Volkssprache war lediglich in Andachtsübungen gestattet, in allen liturgischen Feiern aber war das Latein streng vorgeschrieben.⁶ Es ist unbestreitbar, dass die lateinisch gefeierte Liturgie bis heute ein hörbares Zeichen der Einheit ist und es ist auch durchaus beeindruckend, wenn Menschen verschiedener Nationen, etwa auf dem Petersplatz, in dieser Sprache gemeinsam beten und singen. Ebenso unbestritten ist und war aber das Latein eine von weiten Teilen des Kirchenvolkes unverstandene Sprache. Die enge Verbindung zwischen der Reformation und den Bemühungen um die Volkssprache im Gottesdienst wird liturgiegeschichtlich zweifach untermauert. Im 19. Jahrhundert versuchten restaurative Kräfte entsprechende Versuche im Geiste der katholischen Aufklärung⁷ als „Protestantisierung“ des Gottesdienstes zu diskreditieren⁸. Der Würzburger Apologet Franz X. Hettinger schreibt beispielsweise in einem Aufsatz über die Liturgie und die lateinische Sprache: „Dort, wo man... das Münster ... in einen ... Betsaal, den Priester in einen Prediger umgewandelt hat, da mag man auch die Liturgie in modernem Deutsch finden.“⁹ Dieser negativen Konnotation gegenüber stehen die vielfältigen Bemühungen der Liturgischen Bewegung im 19. und 20. Jahrhundert, den Gottesdienstteilnehmern das Verständnis der Liturgie zu ermöglichen¹⁰: zunächst durch volkssprachliche Übersetzungen der liturgischen Texte und dann immer stärker durch das Werben um die Zulassung der Volkssprache in den liturgischen Feiern selbst. Es ist kein Zufall, dass diese Bemühungen im Land der Reformation mit am stärksten ausgeprägt waren. Die Benediktinerabteien in Beuron und Maria Laach gaben „Volksmeßbücher“ heraus, die nach ihren Bearbeitern kurz „Schott“ bzw. „Bomm“ genannt wurden.¹¹ Die Oratorianer in Leipzig und das Liturgische Institut in Trier publizierten im Jahrzehnt vor und nach dem II. Weltkrieg deutsche Texte zur

Feier von Vesper und Komplet.¹² Das Vorbild reformatorischer und lutherischer Gottesdienste dürfte für diese volksliturgische Arbeit nicht unmaßgeblich gewesen sein. Sie mündete schließlich ein in die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils und die darauf aufbauende liturgische Erneuerung, welche die Feier der Liturgie in der Volkssprache ermöglichte.¹³

Die Bedeutung der Kirchenmusik als gottesdienstliches Element

Diese Spur ist am tiefsten und reicht am weitesten zurück. Das liegt auch daran, dass es Kirchenmusik bereits vor der Reformation gab.¹⁴ In der katholischen Kirche galt die Kirchenmusik bis zum II. Vatikanischen Konzil allerdings als „Magd der Liturgie“. Musik und Gesang waren nicht mehr als schmückendes Beiwerk, das zum einen als Rahmen für das eigentliche liturgische Geschehen am Altar galt und zum anderen die Andacht des Volkes fördern sollte.¹⁵ So schrieb Heinrich Bone im Vorwort zu seinem 1847 erschienen Gesangbuch „Cantate“: „... es gibt dem stillen Gebet des Volkes einen wunderbaren Schwung, wenn droben Psalmtöne wallen“.¹⁶ Demgegenüber hatte das kirchenmusikalische Element in den Gottesdiensten der reformatorischen Kirche immer schon ein stärkeres Gewicht.¹⁷ Johann Sebastian Bach wurde und wird ein Prediger nach Noten genannt und als „fünfter Evangelist“ bezeichnet.¹⁸ Und es ist ja auch beeindruckend, wie er in seinen Passionen oder im Weihnachtsoratorium die Evangelientexte durch nachfolgende Arien und Choräle musikalisch auslegt. Es ist nicht uninteressant, dass die großen Messkompositionen mit Orchesterbegleitung von Mozart bis Bruckner erst nach Bachs Tod aufkamen.¹⁹ Da wird die Frage erlaubt sein, inwieweit sie eine Reaktion auf Bachs kirchenmusikalisches Wirken darstellen oder von diesem beeinflusst sind. Ebenfalls interessant ist eine Beobachtung am Rande: Johann Sebastian Bach (1685–1750), der evangelische Kirchenvater

gottesdienstlicher Musik, signierte seine Werke mit den Buchstaben SDG= Soli Deo Gloria²⁰, und Anton Bruckner (1824-1896), der katholischste unter den katholischen Komponisten des 18. und 19. Jahrhunderts setzte das OAMDG – omnia ad maiorem Dei gloriam unter seine religiösen Kompositionen.²¹ Das ist seitens des Jüngeren eine sympathische Angleichung, die jeden Anschein einer Kopie vermeidet.

Auch die Kirchenliedtradition in den deutschsprachigen Ländern reicht bis in die vorreformatorische Zeit zurück (vgl etwa GL 318 und 348), größere gottesdienstliche Bedeutung erhielt das Kirchenlied aber erst durch die Reformation. Im Gesamtkontext reformatorischer Gottesdienste ist das Gemeindelied Ausdruck von Bekenntnis, Lob und Dank und geht so über eine bloße Beschäftigung der Gläubigen hinaus.²² Das hatte auch Auswirkungen auf das katholische Liedgut. In der Aufklärungszeit entstanden Lieder, welche das liturgische Geschehen meditativ begleiteten, und auch das „Deutsche Hochamt“, bei dem muttersprachliche Kirchenlieder den Choralgesang ergänzten und teilweise ersetzten.²³ Dennoch war es noch ein weiter Weg war, bis auch das Kirchenlied nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einem vollgültigen Bestandteil der Liturgie wurde.²⁴

Dem Vergangenen Dank – dem Kommenden Ja!

Wie gesehen hat manches, was für den nachkonziliar aufgewachsenen und kirchlich sozialisierten Katholiken selbstverständlich ist, eine seiner Wurzeln in der Reformation. Dabei hat es Jahrhunderte gedauert, bis diese Wurzeln auf katholischem Boden sprießen konnten. Es gab einen langen Zeitraum des Gegeneinanders, bis im vergangenen Jahrhundert nicht zuletzt durch die leidvollen Erfahrungen zweier Weltkriege und der nationalsozialistischen Diktatur das Verbindende und nicht das Trennende gesucht und betont wurde. Es gibt also gute Gründe, von katholischer

Seite nicht nur auf das zu schauen, was verloren ging, sondern auch auf das, was durch die Reformation und die nachreformatorische Entwicklung gewonnen wurde.

Dem dankbaren Blick zurück entspricht der zuversichtliche Blick nach vorn. „Dem Vergangenen. Dank, dem Kommenden: Ja!“. So hat es der zweite Generalsekretär der Vereinten Nationen und überzeugte Christ Dag Hammarskjöld ausgedrückt.²⁵ Der dankbare auf die Spuren der Reformation im Katholizismus muss ergänzt werden durch die Frage, wie in ihnen weitergegangen werden kann. Wie können Christen beider Konfessionen mit dem, was sie verbindet und dem was sie trennt, mit den Wunden und den Brücken, die geschlagen wurden, sich den Herausforderungen dieser Zeit stellen und den Weg in die Zukunft gehen? Den Hinweis auf eine Antwort findet man im Berchtesgadener Land. Dort steht in Bischofswiesen an einer Straßenkreuzung ein Wegweiser.



An seinem Pfahl waren zwei Schilder befestigt, das eine zeigte nach Osten, das andere nach Süden. Auf dem einen stand

Katholisches Pfarramt, auf dem anderen Evangelische Kirche. Dieser Wegweiser gibt Antwort auf drei wichtige Fragen im ökumenischen Prozess: *Woher kommen wir?* Der Pfahl an dem beide Schilder befestigt sind, verweist uns auf Jesus Christus. Von ihm und seiner Frohen Botschaft kommen wir her, an ihm können wir uns festmachen seine Frohe Botschaft ist der Wurzelgrund unserer christlichen Existenz. *Wohin sind wir unterwegs?* Die Wegweiser deuten auf das eine Ziel, zu dem wir unterwegs sind: Das Offenbarwerden des Reiches Gottes, seines Friedens, der Gnade und der Gerechtigkeit. Denn auf dieses Ziel ist jeder kirchliche Dienst ausgerichtet, ob im Gottesdienst oder der Pastoral, der Lehre oder der Verwaltung. *Welchen Weg gehen wir?* Die Wege, die gewiesen werden, verlaufen in unterschiedlicher Richtung. Aber das muss nicht unbedingt ein Hindernis sein, um an das angestrebte Ziel zu gelangen. Beim Propheten Jesaja heißt es: „Sehet her: Sie kommen von fern, die einen von Norden und Westen; andere aus dem Land der Siniten“ (Jes 49,12), und im Lukasevangelium sagt Jesus: „Und man wird aus Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reiche Gottes zu Tisch sitzen“ (Lk 13,29). Papst Benedikt XVI. hat als Kardinal auf die Frage: „Wie viele Wege gibt es zu Gott?“ die ebenso schöne, wie treffende Antwort gegeben: „So viele wie es Menschen gibt.“²⁶ Es gibt also viele verschiedene Wege zu dem einen Ziel, und die christlichen Kirchen sind dazu aufgerufen, diese Wege zu gehen und den Menschen zu helfen, sie zu finden. In den verschiedenen Wegen statt einer trennenden eine verbindende kirchliche Lebenswirklichkeit zu erkennen, ist im ökumenischen Prozess ein großer Schritt vorwärts.

Verwurzelt in dem EINEN Herrn Jesus Christus, als Volk Gottes unterwegs auf verschiedenen Wegen einander helfend, stärkend und ergänzend hin zu dem EINEN Ziel, so können wir voranschreiten – auf das Reformationsjubiläum hin und darüber hinaus.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Helmut Hopping, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3. hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath unter Mitarbeit von Guido Bausenhard, Ottmar Fuchs, Helmut Hopping, Reiner Kaczynski, Hans-Joachim Sander, Joachim Schmiedl, Roman A. Siebenrock. Freiburg 2009 (Sonderausgabe), 695–831, 811.
- ² Vgl. ebd.
- ³ Vgl. Vgl. Hans Bernhard Meyer SJ, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4. Herausgegeben von Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer, Teil 4. Regensburg 1989, 336f.
- ⁴ Vgl. Reiner Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie, in: : Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2,3-227, 104f., hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath unter Mitarbeit von Guido Bausenhard, Ottmar Fuchs, Helmut Hopping, Reiner Kaczynski, Hans-Joachim Sander, Joachim Schmiedl, Roman A. Siebenrock, Freiburg 2009 (Sonderausgabe), 695–831, 811.
- ⁵ Nach der Überschrift seines Beitrags in: Norbert Kutschki (Hg), Erinnerungen an einen Aufbruch. Das II. Vatikanische Konzil. Würzburg 1995, 24–36.
- ⁶ Vgl. Hans Bernhard Meyer, Gottesdienst und Spiritualität, in: Theologie des Gottesdienstes Bd2 hg. von Martin Klöckener, Angelus A. Häußling, Reinhard Messner (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Begründet von Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer, hg. von Martin Klöckener, Angelus A. Häußling, Reinhard Messner Teil 2/2), Regensburg 2008, 225. S. auch Heinrich Weyers, Stundengebet als Gemeindeliturgie. Das Zeugnis der Diözesangesangbücher und des Gotteslob (IThS 55). Trier 1994, 151.
- ⁷ Vgl. Meyer (wie Anm.6), 233–235.
- ⁸ Vgl. Weyers, (wie Anm 6), 146.
- ⁹ Franz X. Hettinger, Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache; in: Katholische Wochenschrift 2(185), 80–83, 82.
- ¹⁰ Vgl. Meyer, (wie Anm 6), 243–247.
- ¹¹ Vgl. Meyer (wie Anm 3), 290.
- ¹² Vgl. Weyers (wie Anm 6), 178f, 190.
- ¹³ Vgl. Meyer (wie Anm6), 249.
- ¹⁴ Vgl. Philipp Harnoncourt – Hans Bernhard Meyer – Helmut Hucke, Singen und Musizieren, in: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 3. Herausge-

geben von Hans Bernhard Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer, Teil 4), Regensburg 1987, 131-179, 146-153.

¹⁵ Vgl. ebd. 156-159.

¹⁶ Z.n. Wilhelm Bäumker, Das deutsche Kirchenlied IV (bearbeitet und herausgegeben von J. Gotzen). Freiburg 1911 (Nachdruck Hildesheim 1962), 309.

¹⁷ Vgl. Meyer (wie Anm. 6), 214.

¹⁸ Vgl. evangelisch.de-Mehr als du glaubst. Personen: Johann Sebastian Bach (1685-1750); <https://www.evangelisch.de/texononmy/term/8519.htm> (11.07.2016).

¹⁹ Diese Messkompositionen waren nicht unumstritten, weil sie dem im 19. Jahrhundert stark propagierten „musica sacra“ - Ideal widersprachen. Vgl. Harnoncourt - Meyer-Hucke (wie Anm.14), 159-161.

²⁰ Vgl. Soli Deo gloria – Johann Sebastian Bach als evangelischer Christ. Vortrag des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Präses Manfred Kock beim Jahresempfang des Rates der EKD im Französischen Dom in Berlin am 29. Juni 2000; <https://www.ekd.de/presse/890.html> (01.07.2016).

²¹ Vgl. Oskar Loerke, Anton Bruckner. Ein Charakterbild (Erstausgabe 1938). Berlin 2015, 66.

²² Vgl. Art. Lied in: Rupert Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon. Ein Nachschlagewerk für alle Fragen des Gottesdienstes. Völlig überarbeitete Neuausgabe. Freiburg 2013, 253f., 253.

²³ Vgl. Meyer (wie Anm. 6) 234, ausführlicher Harnoncourt-Meyer-Hucke (wie Anm 13), 174; zum Deutschen Hochamt s. Balthasar Fischer, Das „Deutsche Hochamt“, in: Liturgisches Jahrbuch 3 (1953), 41-53.

²⁴ Vgl. Harnoncourt-Meyer-Hucke, (wie Anm 14) 162.

²⁵ Am Beginn des Jahres 1953 notierte Hammarskjöld in sein Tagebuch: „>>-bald naht die Nacht.<<. Dem Vergangenen : Dank, dem Kommenden:Ja!“. Dag Hammarskjöld, Zeichen am Weg. Übertragen und eingeleitet von Anton Graf Knyphausen. München/Zürich 1965, 83. Die erste Zeile stammt aus einem Hymnus des schwedischen Bischofs Francén und wurde bereits von Hammarskjölds Mutter an Neujahr vorgelesen. Auch er selbst leitete ein neues Jahr oft mit diesen Worten ein. Vgl. ebd. 185, Anm. 6. Zu Dag Hammarskjöld s. Hermann J. Benning, Dag Hammarskjöld. Leben und Profil. München 2011.

²⁶ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und die katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996, 35. Zu Papst em. Benedikt XVI. s.: Christian Feldmann, Benedikt XVI. Bilanz des deutschen Papstes. Freiburg 2013.

Till Magnus Steiner

Mit dem Herz lesen

Anmerkungen zur Exegese und Interpretation der Bibel

„Der Gläubige wird in der Bibel immer mehr suchen als das ‚Verständnis der Vergangenheit.‘“ (H. de Lubac)

Biblische, cursorische Anmerkungen

Die im Buch Deuteronomium verkündete Tora ist gemäß den erzählten Worten Mose weder eine Überforderung, noch ist sie unverständlich. Gottes Gebot muss nicht erst durch himmlische Wahrheiten oder neue Offenbarungen erschlossen werden. Es bedarf keiner die Grenzen des Menschseins übersteigender Anstrengungen. „Denn dieses Gebot, das ich dir heute anbefehle, es ist nicht zu wunderbar² für dich und es ist nicht fern. [...] Ja, sehr nah zu dir ist das Wort: Es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, um es zu tun“ (Dtn 30,11-14).³ Anders als die Weisheit, die zumindest gemäß dem Buch Ijob weit entfernt (Ijob 38,16-18), verhüllt und verborgen (Ijob 28,21f.) ist, ist das im Buch Deuteronomium gegebene, geoffenbarte Gesetz einfach zugänglich. Es wird im Israeliten selbst verortet, sowohl in seinem Denken als auch in seinem Reden. Diese Aussage ist keine Mahnung (vgl. Dtn 6,6f.), sondern eine Voraussetzung: „[...] wovon das Herz voll ist, spricht der Mund“ (Mt 12,34) – und daraus soll das gute Handeln gemäß dem Gesetz folgen. Gottes Wort ist somit nach Dtn 30,14 im Herzen verankert.

Im Neuen Testament nimmt sich Maria Gottes Wort zu Herzen. Das Lukasevangelium berichtet, dass nach der Geburt Jesu den Hirten Engel erschienen sind und ihnen die frohe Botschaft der Geburt des

Messias verkündet haben. Die Hirten eilten daraufhin zu Maria, Josef und dem Neugeborenen und berichteten ihnen alles: „Und alle, die es hörten, wunderten sich über das, was zu ihnen von den Hirten gesagt wurde. Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen“ (Lk 2,18f.). Die vom Autor verwendeten Verben sind bemerkenswert: 1.) συντηρέω steht hier im Imperfekt und drückt damit eine zum erzählten Zeitpunkt nicht abgeschlossene Handlung aus. Maria nahm die Worte auf und bewahrte sie für sich, d.h. sie wurden Teil ihres Glaubensschatzes.⁴ Aber sie nimmt die Worte nicht einfach hin, sondern sie interpretiert sie. 2.) Das Verb συμβάλλω beschreibt die beurteilende Interpretation einer Sachlage (vgl. Lk 14,31; Apg 4,15). Dieses Abwägen Mariens geschieht jedoch nicht nur auf rein intellektueller Ebene, also nicht im Intellekt (νοῦς), sondern im Herzen (καρδιά).

Sowohl in Dtn 30,14 als auch in Lk 2,19 ist mit dem Herzen die Personenmitte als Sitz des Verstandes, des Willens, der sittlichen Entscheidungen und der Gefühle benannt.⁵ Das Herz ist der Ort der Gottesbeziehung: Gott prüft die Herzen der Menschen;⁶ der Mensch ist gehalten seinen Gott mit ganzem Herzen zu lieben;⁷ Ziel alles menschlichen Handelns ist ein reines Herz, das sich für Gott entscheidet.⁸ „Im Herzen verortet sich das Bemühen, Gottes Willen und den menschlichen Willen in Einklang zu bringen.“⁹ Während in der Körpermetaphorik des modernen Denkens Verstand und Emotionen getrennt sind, bilden sie im hebräischen Denken eine Einheit, die im Herz verortet wird. In der Hebräischen Bibel wird nicht mit dem Kopf gedacht, sondern mit dem Herzen – Gleiches gilt für das Neue Testament.¹⁰

Biblich gesprochen werden mit dem Herzen Entscheidungen gefällt, und für den Autor des Lukasevangeliums ist die kritische Betrachtung der Geschehnisse um Jesus eine Herzensangelegenheit. Er versteht sich selbst als distanzierter Historiker und

zugleich als „nahen“ Botschafter Jesu. Der erste Satz dieses Evangeliums kommt unscheinbar daher, aber macht eine weltverändernde Aussage (Lk 1,14). Das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu, was im Folgenden Bericht wird, ist von Bedeutung für die aktuelle, spätere Generation. Es ist nicht nur einfach berichtete Vergangenheit, sondern Ausgangspunkt für die Geschichte bis zur Gegenwart. Mit der Betrachtung dieser Geschichte will der Autor dem Grund nachgehen, auf den sich die Verkündigung bezieht, bzw. er will die Quellen der Überlieferung erforschen und dadurch den Gläubigen Sicherheit gewähren.¹¹ Dazu ist er den Ereignissen in der Art und Weise jüdisch-hellenistischer Geschichtsschreiber nachgegangen. Mit dem griechischen Wort παρακολουθέω verwendet er für sein Nachforschen ein Verb das *terminus technicus* antiker Historiographie ist¹² und verweist damit auf seine gründlichen und kritischen Vorarbeiten. Hierbei betrachtet er die geschichtlichen Ereignisse, die aus seiner Perspektive nicht nur „geschehen“ sind, sondern gemäß Gottes Willen „erfüllt geschehen“ sind (πληροφορέω, Lk 1,1). Er erforscht somit die Heilsgeschichte im Verhältnis von verheißenden Schriften und geschehener Geschichte, um dadurch bei den Lesern und Leserinnen ein „genaues Erkennen“ aufgrund von zuverlässigen Informationen zu ermöglichen (ἐπιγινώσκω, Lk 1,4). Der Verfasser des Lukasevangeliums ist ein Optimist: Er glaubt, „daß die ehrliche Erforschung der Quellen die evangelische Wahrheit nur bestätigen kann“¹³. Für ihn sind Erkenntnis und Glauben, d.h. die historische Rückfrage und die kerygmatische Überlieferung sich ergänzende Perspektiven.

Der Autor des Lukasevangeliums betont die Rolle des Menschen in der Betrachtung der Vergangenheit. Im Johannesevangelium wird für das Leben in der Gegenwart und für die Zukunft der „Geist der Wahrheit“ eingeführt, der den Gläubigen in seiner Erkenntnis und in seinem Handeln leiten wird (Joh 16,13). Die verschiedenen Manuskrip-

te bieten zwei Textversionen: Entweder wird der Geist der Wahrheit alle Gläubigen in die ganze Wahrheit einführen (εἰς τὴν ἀλήθειαν πασσαν)¹⁴ oder in der ganzen Wahrheit führen/leiten (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ)¹⁵. Die erste Textversion verheißt ein tieferes Verständnis der Wahrheit, die Jesus ist, und die zweite Textversion verheißt die Ermöglichung eines Lebens in Jesus und entsprechend seiner Vorgaben (vgl. zu beidem Joh 14,6: Jesus als Wahrheit und als Weg). Mit diesen beiden Lesemöglichkeiten ist man mitten in der Frage, was Spiritualität ist: Sie ist sowohl die Erschließung der Wahrheit, die Jesus Christus ist, durch den Heiligen Geist, als auch allgemeiner ein am Handeln Jesus ausgerichtetes Daseinsverständnis. Der Ausgangspunkt für beide Dimension ist die Auslegung der Bibel, sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments – und die Auslegung der Texte geschieht sowohl entsprechend dem lukanischen kritischen Blick auf die Geschichte als auch aus der vom Geist der Wahrheit geleiteten Perspektive. Biblische Texte haben einen historischen Sinn und lassen sich zugleich vom Christusergebnis her lesen. In beiden Fällen sprechen sie das Herz des Menschen an, als Ort der Vernunft, der Entscheidung und der Gottesbeziehung.

Anmerkungen zur Interpretation der Bibel in der Kirche

Die historische und die theologische bzw. christologische¹⁶ Dimension der Bibeltex-te stehen sich nicht unversöhnlich gegenüber. Die Geschichtlichkeit der Bibel ist der Ausgangspunkt einer jeden Exegese, da die Heilsgeschichte sich in der Geschichte ereignet. Somit ist die historisch-kritische Methode nicht un-theologisch, sondern sie richtet sich auf die Stimme des Autors/Redaktors des Textes und beginnt im Angesicht dieser Stimme den theologischen Diskurs. In diesem Kontext hat C. Frevel auf eine wichtige Formulierung in Dei Verbum 12 hingewiesen: „Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae

Scripturae sensum penitius intelligendum et exponendum.“ („Sache der Exegeten aber ist es, gemäß diesen Regeln auf ein tieferes Verstehen und Erklären des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reife.“)¹⁷. Er schreibt dazu: „Sehr wichtig scheint mir, dass dabei das Ergebnis der Exegese nicht identisch mit der tieferen Erfassung der Schrift ist, sondern vorbereitend (praeparatio) auf diese hinarbeitet (adlaborare). Diesbezüglich wird die Exegese entlastet.“¹⁸ Intendiert oder nicht wird hier zwischen dem Exegeten und dem Interpreten der Bibel (interpres Sacrae Scripturae) unterschieden. Letzterer muss „um zu durchschauen, was Er uns mitteilen wollte, aufmerksam erforschen, was die Hagiographien wirklich deutlich machen zu beabsichtigen und <was> Gott durch ihre Worte kundzutun beschloss“¹⁹. Der entscheidende Punkt ist das verwendete „et“. Die Aussageintention des Autors und des Auctors, des Menschen und Gottes werden nicht identifiziert, sondern sie sind voneinander getrennt zu erheben und zugleich sind sie doch aufeinander verwiesen. Die Offenbarung Gottes ist ein geschichtliches Ereignis und ihre Geschichtlichkeit eine Grunddimension des Glaubens. Zur Erforschung der Bibel gehört somit, wie es der Prolog im Lukasevangelium nahelegt, die kritische, historische Erforschung der Bibel grundlegend hinzu. Durch die Menschenworte hindurch gelangt man zu Gottes Wort im Menschenwort.

Nun könnte man einer Ausrichtung an der Autorenintention vorwerfen, dass nach R. Barthes doch bereits der „Tod des Autors“ verkündet sei.²⁰ Aber auch, wenn die eigentliche Intention des Autors von sekundärer Bedeutung ist, so kommt der konstruierten Autorenintention neben der Werkintention und der Leserrezption eine wichtige Funktion bei der Erschließung eines Textes zu.²¹ Der Produktionsprozess eines Textes ist insofern sinnbestimmend und -begrenzend, als dass der Leseprozess sich davon weder

vollständig lösen kann noch darf. Der Bibeltext ist immer ein Stück Vergangenheit in der Gegenwart; eine heutige Stimme aus der Vergangenheit. Ein Bibeltext ergibt Sinn in seinem historischen Kontext, im kanonischen Kontext und im Kontext der lesenden Person – auf allen diesen drei Ebenen besitzt der Text theologische Relevanz. Hierbei gilt, dass die Bibel nicht mit einer Stimme spricht, sondern mit vielen: z.B. 1.) Für das Alte Testament ist nicht nur der Masoretische Text von Bedeutung, sondern auch die Septuaginta sowie die Peshitta, die Vulgata etc.; die Chronikbücher erzählen anders von der Königszeit als die Samuel- und Königebücher. – 2.) Im Neuen Testament gibt es nicht nur ein Evangelium, sondern vier; die paulinische Theologie setzt andere Akzente als die synoptische Tradition. – 3.) Sowohl die jüdische Leseweise der Hebräischen Bibel als auch die christliche Leseweise des Alten Testaments haben ihre Berechtigung und sind in den Texten verankert.²² Die Normativität der Bibel als Heilige Schrift ist ein diskursives Konstrukt, das die Rezeptionsgemeinschaft als Subjekt der Auslegung erfordert.²³ Sie wird ausgehend vom Literal- und Ursprungssinn bzw. von den Sinnmöglichkeiten erschlossen und der Diskurs ist in der Bibel selbst, in den biblischen Texten selbst angelegt.

Ein Beispiel

Die historische-kritische Exegese zielt als wissenschaftliche Methode darauf, vernunftverantwortet, in sich widerspruchsfrei, intersubjektiv vermittelbar und nachprüfbar zu sein. Diese Eigenschaften sind auch von grundlegender Wichtigkeit für den Diskurs der Rezeptionsgemeinschaft als Subjekt der Interpretation. Die Exegese hat sich „objektivierbaren Kriterien zu unterstellen, um Eintragungen von Wunschvorstellungen in den Text zu wehren, im Wissen darum, dass alle Auslegungen und historischen Re-Konstruktionen prinzipiell überholbar sind“²⁴. Die historisch-kritische

Exegese erhebt nicht den einen Textsinn, sondern versucht auf der Grundlage des historischen Kontextes die Stimmen des Textes erklingen zu lassen. Beispielhaft sei dies zum Schluss an einigen Bemerkungen zu Ps 48 aufgezeigt.²⁵

Ein Beispiel: Ps 48

Auch wenn die Datierung von Psalmen berühmt-berüchtigt schwierig ist, so ist doch kein Text zeitlos, sondern trägt in sich immer Verweise auf die Zeit und die Welt, in der er geschrieben wurde. Die Leser(innen)/Beter(innen) von Ps 48 werden in V 13-14a dazu aufgefordert, die theologischen Aussagen des Textes über Gott als Weltenkönig und seine Stadt an der Realität anhand der Türme, den Befestigungsmauern und den Wohnhäusern zu überprüfen. Der sich darin an der Realität manifestierende Glaube an die Uneinnehmbarkeit Jerusalems (V 5-7) ist für J. Day ein Argument für eine vorexilische Datierung.²⁶ C. Uehlinger und A. Grandy hingegen haben das Argument in sein Gegenteil verkehrt und plädieren für eine nachexilische Datierung: „Wie hätte man diesen Psalm, wenn er vor 587/6 schon existierte, nach der Katastrophe weiter beten können?“²⁷ Ein Konsens über die Datierung von Psalm 48 ist nicht in Sicht. Meiner Ansicht nach legt sich eine vorexilische Datierung aufgrund folgendes Arguments nahe: Zion bzw. Jerusalem wird nur in Ps 48,3 und Kgl 2,15 als *שׂוּשָׁן לְכָל* („eine Freude für die ganze Welt“) bezeichnet. Im Angesicht des Exils und des Falls Jerusalems verarbeitet Kgl 2,15 die vorexilische Zionstheologie, die in Ps 48,3 gegeben ist und die von der Uneinnehmbarkeit der Stadt ausgeht (V 9b). Diese relative Chronologie gilt jedoch nur für den Grundpsalm, zu dem ein Redaktor V 8.10-12.14b hinzugefügt hat.²⁸ Die Hand des Redaktors soll im Folgenden beispielhaft an V 14b aufgewiesen werden: In V 9b wird die Uneinnehmbarkeit der Stadt Gottes, ihr dauerhafter Bestand, verkündet, wie er sich gemäß V 13-14a empirisch

belegen lässt. V 14b setzt jedoch voraus, dass die Türme, Befestigungsmauern und Wohnhäuser nicht für immer als Zeugnis dienen können/werden. Sondern die empirische Erfahrung (V 4.9a) soll in eine erzählte Realität gewandelt werden („damit ihr es der kommenden Generation erzählen könnt“). Durch V 14b wird die enge Verbindung zwischen V 13-14a und V 15 unterbrochen. Wie Ps 104,25 zeigt, muss das am Anfang von V 15 stehende π mit „hier/da“ übersetzt werden: „Fürwahr, hier/da ist Gott, unser Gott für immer und ewig.“²⁹ Durch die Einfügung von V 14b hingegen wird die Stadt Gottes als Realsymbol der Präsenz Gottes verwandelt in einen Narrativ über Gott für zukünftige Generationen, die den Aufforderungen in V 13-14a nicht mehr folgen können. Dieser Perspektivenwechsel findet sich auch in V 10-12. Die Wir-Gruppe wird in der Zeit der Bedrohung im Tempel verortet – Gott ist der alleinige Handelnde. Die Wir-Gruppe verteidigt nicht ihre Stadt, sondern sie meditiert im Sinne einer aktualisierenden Erinnerung (המד) die Liebe/Treue Gottes (דסח). Dies und nicht der in V 5-7 geschilderte Gottesschrecken führen zum Lobpreis Gottes (V 11) und Lobpreisaufruf (V 12). Die Redaktion widerspricht damit bewusst nicht der Wirkkraft und Wahrnehmbarkeit Gottes in der Welt, sondern setzt neben die Aussagen des Grundpsalms: die Wirkkraft und Wahrnehmbarkeit Gottes sind auch schon im Gedenken an Gottes Liebe/Treue und in Erzählungen zu erkennen. So kann sich für eine betende oder lesende Person die Aufforderung in V 13-14a selbst im oder nach dem Exil zur Hoffnung wandeln, die im Midrasch folgenderweise formuliert ist: „[W]as war, wird wieder sein.“³⁰

Über diese hier skizzenhaft gezeichnete historisch-kritische Exegese von Ps 48, 13-14b kann diskutiert werden und es können Argumente angeführt werden, die z. B. gegen das Verständnis von V 14b als sekundärem Zusatz sprechen. Wenn man der vorgelegten Exegese folgt, deutet sich im Text der Prozess der Transformation des Zions

als erfahrbarer Gottesstadt hin zur Erzählung als Teil des kollektiven Gedächtnisses an, die in der Geschichte und der Realität verankert ist. So bleibt die theologische Grundaussage des Psalms weiterhin gültig, selbst wenn die Türme, Befestigungsmauern und Wohnhäuser nicht mehr existieren: Gott ist der rettende Zufluchtsort (בגשמ – V 4) – und die Beter(innen)/Leser(innen) sind aufgefordert, darüber und über Gottes Liebe/Treue zu meditieren und schlussendlich in den Lobpreis einzustimmen.³¹

Anmerkungen:

- ¹ H. de Lubac, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der Schriftauslegung. Freiburg 1999, 74.
- ² Das Partizip תאלפן (אלפ , nif) kann hier entweder etwas bezeichnen, das die Handlungskraft überfordert (vgl. Gen 18,14; Jer 32,17.27 u.ö.), oder die Vorstellungskraft übersteigt (vgl. Ijob 42,3; Ps 139,6 u.ö.). Es kommt im Buch Deuteronomium nur noch ein zweites Mal vor und beschreibt hier einen Rechtsfall, der zu schwierig zu durchschauen ist (Dtn 17,8).
- ³ Dtn 30,1-10 thematisiert die notwendige Umkehr Israels, wenn sie den Bund mit Gott brechen. Für diese Umkehr verkündet Gott den Israeliten, die Internalisierung der Tora, indem Gott ihre Herzen beschneiden wird (Dtn 30,6). Das beschnittene Herz wird es den Israeliten ermöglichen, Gott mit ganzem Herzen zu lieben, wie es Dtn 6,5 fordert (vgl. Lev 26,41). Dtn 30,11-14 verweist in diesem Kontext daraufhin, dass es von Anfang an die Eigenschaft der Tora ist, dass sie vom Menschen befolgt werden kann (vgl. U. Rütterswörden, Das Buch Deuteronomium [NSK.AT 4]. Stuttgart 2006, 284).
- ⁴ Das Verb kommt im Neuen Testament noch in Mt 9,17 und Mk 6,20 vor und bezeichnet dort jeweils das Aufbewahren von etwas Wertvollem.
- ⁵ Vgl. C. Frevel, Art. Herz, in: ders./A. Berlejung (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament. Darmstadt 2009, 250-252.
- ⁶ Siehe z.B. Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20.
- ⁷ Siehe z.B. Dtn 6,5; 1 Kön 8,61; 15,3; Ps 12,3; Mt 22,37.
- ⁸ Siehe z.B. Ez 11,19; 18,31; 36,26; Ps 51,12; Mt 5,8; 1 Tim 1,5.

- ⁹ C. Frevel, Art. Herz, 251.
- ¹⁰ In der Hebräischen Bibel siehe z.B. Jes 33,18, 47,10; Koh 8,5; Sir 37,12; im Neuen Testament siehe z.B. Mt 9,4; 12,34; Mk 2,6.
- ¹¹ Dass er nicht der Erste ist, der eine solche Schrift anfertigt, darauf verweist er direkt zu Anfang – so sind zum Beispiel das Markusevangelium, die Logiquelle Q und das lukanische Sondergut Quellen seiner Schrift. Aber er möchte es „besser“ (Lk 1,3: „sorgfältiger“, ἀκριβώς) machen.
- ¹² Vgl. H.J. Cadbury, Commentary on the Preface to Luke, in: F.J. Foakes-Jackson/K. Lake (Hg.), *The Beginnings of Christianity I*. London 1922, 501f.
- ¹³ F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Lk 1,1-9,50 (EKK III/1). Neukirchen-Vlyun 2013, 41.
- ¹⁴ Vgl. Codex Alexandrinus und Codex Vaticanus.
- ¹⁵ Vgl. Codex Sinaiticus und Codex Bezae.
- ¹⁶ „Das Christentum vernimmt [...] in den Wörtern das Wort den Logos selbst, der sein Geheimnis durch diese Vielfalt und durch die Wirklichkeit einer menschlichen Geschichte hindurch ausbreitet“ (Verbum Domini 44).
- ¹⁷ Übersetzung: P. Hünermann, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg 2004, 81.
- ¹⁸ C. Frevel, *Vom bleibenden Recht des Textes* vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?, in: K. Lehmann/R. Rothenbusch (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (QD 266). Freiburg/Basel/Wien 2014, 130-176, hier 154.
- ¹⁹ Übersetzung: P. Hünermann, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg 2004, 81.
- ²⁰ R. Barthes, *Der Tod des Autors*, in: F. Jannidis u.a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart 2000, 185-193.
- ²¹ „Der menschliche Autor tritt insofern zurück, weil er zwar faktisch als existent angesehen werden muss, de facto aber immer eine Konstruktion bleibt, insofern er nicht mit dem identisch ist, was die Vermutung über den Autor aufstellt.“ (C. Frevel, *Vom bleibenden Recht*, 142).
- ²² Vgl. K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991), 215-242.
- ²³ Dabei ist auch zu beachten, dass innerhalb der christlichen Kirchen verschiedene Bibelkanones verwendet werden. Es gibt unter den christlichen Kirchen keine Einigung auf einen gemeinsamen Bibelkanon.
- ²⁴ M. Theobald, *Offen – dialogisch – (selbst)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments*, in: *BiKi* 63 (2008), 240-245, hier 245.
- ²⁵ Vgl. zum Folgenden ausführlich: T.M. Steiner, *Perceived and Narrated Space in Psalm 48*, in: *OTE* 25 (2012), 657-684.
- ²⁶ Vgl. J. Day, *How many pre-exilic Psalms are there?*, in: ders. (Hg.), *In Search of the pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOT.S 406)*. London 2004, 225-250, hier 229.
- ²⁷ C. Uehlinger/A. Grandy, *Vom Toben des Meeres zum Jubel der Völker. Psalterexegetische Beobachtungen zu Psalm 46*, in: D. Böhler u.a. (Hg.), *L'Esprit et l'Esprit. Études d'Histoire du Texte et de la Théologie Biblique (FS A. Schenker)* (OBO 214). Fribourg 2005, 372-393, hier 393.
- ²⁸ Siehe dazu ausführlich: T.M. Steiner, *Perceived and Narrated Space*, 688f.
- ²⁹ Vgl. H. Hupfeld, *Die Psalmen*. 2. Band. Gotha 1858, 397.
- ³⁰ A. Wünsche, *Midrasch Tehilim oder Haggadische Erklärungen der Psalmen*. Trier 1892, 297.
- ³¹ Aus christlicher Perspektive kann ein Leser zum Beispiel die Liebe Gottes mit Jesus Christus identifizieren und davon ausgehend über Gott als Zufluchtsort und seine Taten nachdenken und auf die Erzählungen, die in den Evangelien vorliegen, hören.

Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum

Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog heute

Um den christlich-jüdischen Dialog ist es ruhig geworden. Einen Pinchas Lapide und Schalom Ben Chorin, die in den 1970er und 80er Jahren Gemeindesäle füllten, gibt es nicht mehr - und auch das Interesse an dem, was sie zu sagen hatten, scheint es so nicht mehr zu geben. Auf Katholikentagen sind die Veranstaltungen des christlich-jüdischen Dialogs zwar durchgängig gut und sehr gut besucht, doch auf der Agenda der Pfarrverbände rangiert anderes oben. Die epochale konziliare Anerkennung des Judentums als von Gott treu im Bund gehalten treibt auch die Theologie unserer Tage kaum mehr um. Und in der Tat: Wichtiges scheint abgeklärt, und was zu tun bleibt, ist delegiert an eine Schar speziell Interessierter. „Beruhigend“ kann auch wirken, dass das Gespräch mit dem Judentum institutionell gut abgesichert ist: von vatikanischer Ebene bis zur Deutschen Bischofskonferenz, wo sich ein Ausschuss damit befasst. Und der *Gesprächskreis Christen und Juden beim Zentralkomitee* besteht immerhin schon seit über 40 Jahren. Soweit - so gut? Mindestens drei, durchaus auch erfreuliche Aspekte lassen es damit nicht seine Bewandnis haben.

1. Anders als auf Gemeindeebene und in weiten Bereichen der Theologie sind die Päpste - so deutlich unterschiedlich die Pontifikate sind - durchgängig befasst

mit den Beziehungen zu den Juden. Einige Irritationen während des Pontifikats von Benedikt XVI. ausgenommen, äußern sich alle Päpste seit dem Konzil in markanter Weise zum Judentum. Ihre Worte und ihre Gesten wie der Besuch in der römischen Synagoge oder an der Klagemauer in Jerusalem sind durchaus als Explizierungen von *Nostra Aetate* 4 verstehbar. So kann auch der Ertrag eines Gesprächs von Benedikt XVI. mit dem Großrabbiner in Rom aufgefasst werden. In einem *Motu proprio* von 2008 empfiehlt er, den Gottesnamen JHWH in der Liturgie nicht mehr auszusprechen, um so den Respekt vor dem Geheimnis, das Gott doch ist, zum Ausdruck zu bringen. Und Papst Franziskus charakterisiert 2013 in seiner vielbeachteten Enzyklika *Evangelii gaudium* die Beziehung von Kirche und Judentum als eine „bereichernde Komplementarität“ (Nr. 22).

2. Aufsehenerregend war und ist ein Statement orthodoxer Rabbiner vom 3. Dezember 2015. Anlässlich des 50. Jahrestages von *Nostra aetate* hat eine Gruppe von 51 Rabbinern aus 14 Ländern den Dialog in überraschend offener und offensiver Weise bestätigt: „Nach fast zwei Jahrtausenden der Feindseligkeit und Entfremdung erkennen wir, orthodoxe Rabbiner, Leiter von Gemeinden, Institutionen und Seminaren [...] die sich uns darbietende historische Gelegenheit: Wir möchten den Willen unseres Vaters im Himmel tun, indem wir die uns angebotene Hand unserer christlichen Brüder und Schwestern ergreifen. Juden und Christen müssen als Partner zusammenarbeiten, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen.“ Sie referieren die neue Lehre der Kirche, einschließlich der Verurteilung von jedem Antisemitismus, und anerkennen ihrerseits - mit Rekurs auf höchste Autoritäten wie Maimonides und Jehuda Halevi - das Christentum als „g-ttlich

gewollt" und „Geschenk an die Völker". Ohne durchaus bedeutsame Differenzen zu verschweigen, sollten sich Juden und Christen, deren Trennung göttlich gewollt sei (!), nicht als „Feinde", sondern „Partner bei der Welterlösung anerkennen".¹ Gewiss, es ist die Äußerung nur weniger Rabbiner, und keine „des" Judentums. Und es gibt auch innerjüdisch durchaus nachvollziehbare Einwände gegen das „Vorpreschen" dieser Rabbiner. Und doch: *Dass ein solches* Wort von Rabbinern gesprochen wird, hat selbst Optimisten im Dialog überrascht und kann christlich nur dankbar wahrgenommen werden.

3. Allerdings gibt es noch viel zu tun auf allen Ebenen. Um im Bild zu sprechen: Es ist durchaus gelungen, die alpinen Berggipfel judenfeindlicher Aussagen in kirchlichem Sprechen abzuschleifen. Niemand verbreitet heute mehr das Gerücht, dass „die" Juden Schuld am Tode Jesu seien usw. Doch Rumpfberge judenabwertender und israelvergessener Rede bestehen nach wie vor: wenn bspw. die Pharisäerschelte des NT nicht als Ausdruck von Spannungen nach dem Jahr der Tempelzerstörung gelesen – also historisch – gelesen wird, sondern die Pharisäer als Inbegriff der hartherzig Frommen, Bigotten und Heuchler herhalten müssen, die zudem anderen das Leben schwer machen; oder: wenn der Gott des Alten Testaments immer wieder und immer noch als der bloß gerechte, strenge dargestellt wird im Unterschied, wenn nicht im Gegensatz zum barmherzigen liebenden Vater des NT ...²,

dann zeigt sich, dass der kurze Text von *Nostra aetate* 4 bis heute theologisch nicht ausbuchstabiert und an die Gemeindebasis klar übersetzt worden ist. Denn immer noch ist ziemlich unbedacht, was es bedeutet, dass die Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus nicht „nur" Mensch-, sondern Juedewerdung meint. Und wie steht es um

das Volk Gottes Kirche, wenn gleichzeitig das Judentum, „Gottes erste Liebe" (Friedrich Heer), bleibend als Volk Gottes im Bund anerkannt wird? Wie gehören sie zusammen, wenn gleichzeitig die Lehre der Substitution, also des Ersatzes Israels durch die Kirche, nicht mehr gelten kann? Was bedeutet es für die Rede von Heilswahrheit, wenn eine zweite heilsgeschichtliche Größe post Christum und neben der Kirche existiert? Dass Juden und Jüdinnen den Gott preisen und bezeugen, zu dem Jesus uns beten lehrte? Was bedeutet es, wenn wir Christen die Psalmen beten und singen, die dem Judentum doch – und zwar bis heute – zuerst gegeben wurden? Und soll uns das Volk, an dessen Bund mit ihm Gott festhält, etwa nichts angehen? Können wir wirklich desinteressiert sein an seinem Zeugnis für und von Gott? Und praktisch gewendet: Wie lange gehört es noch nicht zu den Firmkatechesen, die nächstgelegene Synagoge als Ort des Gottesdienstes unserer „Geschwister in Gott" zu besuchen? Warum gibt es eigentlich in den Räten der Dekanate und Pfarreienvverbände keine Beauftragten, die etwa in den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit Kontakt auch zu den Juden der Nachbarschaft halten? Und geht uns als Christen nicht der 9. November an als Termin, an dem der sogenannten „Reichskristallnacht" des Jahres 1938, des Anfangs der Judenvernichtung, gedacht wird? Schmerzt uns das nicht? Warum läuten erst in wenigen Gemeinden die Bußglocken am Anfang dieser Nacht?

Auf dem Hintergrund solcher Fragen ist das opulente Buch des Regensburger Pastoraltheologen Heinz-Günther Schöttler *Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum*³ zu lesen. Engagiert und eindringlich geht er an die Arbeit, Israelvergessenheiten in unserer Theologie zu erkunden und gleichzeitig: Visionen zu entwerfen von einem neuem Zu-

und Miteinander von Kirche und Judentum. Dabei schreibt er nicht aus „überzeitlicher“ Perspektive – was sowieso nur Einbildung sein könnte –, sondern als Mensch unserer Tage, aus seiner Biografie heraus, für die die Begegnung mit Juden und Judentum bedeutsam geworden ist. Die Einleitung dieses Opus liest sich wie eine Einführung ins christlich-jüdische Problembewusstsein 50 Jahre nach Nostra aetate. Der große Umfang des Buchs könnte vom Lesen leicht abhalten. Das aber wäre bedauerlich wegen der vielen Anregungen und neuen Perspektiven, die es aufmacht. Zudem kann man seine sieben Kapitel auch sehr gut je für sich als Einzelstudien lesen. Im ersten Kapitel untersucht der Autor die Kategorien Verheißung und Erfüllung. Wie ein Schlüssel scheinen sie nicht nur die beiden großen Teile der Bibel: Altes und Neues Testament „aufzuschließen“, sondern von daher auch die Größen Kirche und Judentum zu vermessen. Doch dieser Schlüssel passt nicht wirklich. Denn stehen nicht viele Verheißungen wie etwa Frieden unter den Völkern und Überwindung des Todes noch aus? Worauf wäre sonst überhaupt noch zu hoffen? Genaues Hinsehen, Nachfragen und Differenzieren kann auch das Sprechen von der Göttlichkeit Jesu präziser und verbindlicher werden lassen. Im dritten Kapitel werden Mose und Jesus als Offenbarungs- und Heilsvermittler verglichen und zueinander in Beziehung gesetzt. Konsequenter anschließend fragt das nächste Kapitel nach der Bedeutung der Tora für Christen. Sind die Antithesen Jesu wirklich „Anti“-Thesen gegen die Tora? Oder ist diese nicht vielmehr auch christlich als Gnade, weil Zuwendung Gottes, zu begreifen? Mt 28,19 als „Lasst alle Völker mitlernen“ übersetzt, gibt dafür die biblische Leitlinie dafür, wie auch Christen positiv zur Tora stehen könnten. Schöttler weicht auch nicht der Frage nach der Wahrheit aus, die, auf Juden bezogen, heißt: Wie steht es um ihr Heil? Das ist beantwortbar, wenn Röm 11 gründlich studiert und meditiert wird. Das sechste Kapitel betrifft direkt die Liturgie, näherhin die Leseordnung. Schött-

ler schließt sich der Kanontheologie an. Alle Schriften der Bibel sind danach zuerst und vor allem aus dem Zusammenhang des Kanons heraus zu lesen. Das käme auch der christlich-jüdischen Beziehung zugute, wenn zugleich – das ist ein Vorschlag des Autors – in der Zeit nach Pfingsten durchgängig die alttestamentliche Lesung der Tora entstammen würde und im Sinne einer Bahnlesung, d.h. der Folge der fünf Bücher Mose entlang (in Ausschnitten) zu Gehör käme. Insbesondere hier kommt der Homiletiker Schöttler zum Vorschein. Schließlich bedenkt er den Akt der Lesung selber. Was bedeutet es, wenn das Wort Gottes in einer Gemeinde erlesen wird? Mit Blick darauf, was der Islam und das Judentum dazu lehren, gelingt ihm, die Lesung als nicht weniger denn ein sakramentales Geschehen plausibel zu machen.

Schöttler arbeitet durchgängig als Exeget, der er auch ist, im umfassenden Interesse, eine neue Kontur christlicher Theologie im Angesicht des Judentums zu skizzieren. Indem er auf diesen Suchgängen durchgängig auch jüdische Quellen befragt, realisiert er schon Züge der gesuchten neuen Kontur von Theologie.

Anmerkungen:

- ¹ http://www.kirche-und-israel.de/index.php?option=com_content&view=article&id=234&Itemid=79
- ² An diesen wohl unbewussten und ungewollten Tradierungen judenfeindlicher Traditionen setzt das kleine „Lexikon“ Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – Judentum verstehen, Düsseldorf 2016, hrsg. V. P. Petzel / N. Reck, an.
- ³ Heinz-Günther Schöttler, Re-Visionen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum. Würzburg 2016, 592 Seiten.

Literaturdienst

Franz Kamphaus: Tastender Glaube. Inspirationen zum Matthäus-Jahr. Patmos-Verlag 2016. 191 S., 17,99 Euro (Zu Gunsten von Misereore).

Man kann sich längst leicht Im Internet Anregungen für die Sonntagspredigt holen. Dennoch greifen auch heute Prediger noch nach guten neuen Predigtbüchern. Diesmal ist ein besonderes Buch dieser Art anzuzeigen. Es stammt von dem früheren Bischof von Limburg, Franz Kamphaus, der vor seinem Dienst als Bischof Regens und Professor für Pastoraltheologie mit dem Schwerpunkt Homiletik in Münster war. In den 70er Jahren habe ich als Priester seine Vorlesungen gehört und war auch oft dabei, wenn er in Münsteraner Kirchen die Probepredigten der Studenten würdigte und kritisierte. Ich konnte viel dabei lernen, da nach dem Konzil die Wortverkündigung einen ganz anderen Stellenwert als vorher bekam, was von uns ein Umdenken und Umlernen forderte. Die Kompetenz des Verf. auf diesem Gebiet, seine Sprachkraft, die Fähigkeit, Worte und Wendungen zu deuten und neu leuchten zu lassen, hat seine Hörer beeindruckt. Ebenso beeindruckend finde ich die Texte in dem o. a. Predigtbuch. Darin legt der „Altmeister“ 67 Predigten über Evangelientexte aus Matthäus und Johannes zu den Perikopen der Sonn- und Feiertage des Lesejahres A vor. Die Predigten umfassen durchgängig etwa 2 ½ Seiten; die Sätze sind angenehm kurz, was der heutigen Situation der Hörer ja angemessen ist. Ein Thema, das jeder Predigt vorangestellt ist, wird dann in einigen mit Untertiteln versehenen Abschnitten ausgeführt. Als Beispiel sei genannt: 14. Sonntag; Mt 11,25 – 30; S. 129 – 131; Thema: Ein Jubelruf; Untertitel: Lob der Dummheit?/ Lasst Gott groß sein/ Aufatmen können/ Last des Lebens. Einige Zeilen seien zitiert (aus Abschnitt 3): „Adressaten dieses Heilandsrufes sind nicht zuletzt (sondern zuerst!) alle, die unter religiösen Lasten leiden, denen der christliche Glaube nicht als Weg zur Freiheit vermittelt worden ist, sondern als Gesetz, das Leben zerstört statt fördert. Die Kirchengeschädigten sind angesprochen, alle, die denken: Das Leben ist schon schwer genug – und dazu bin ich dann auch noch katholisch.“

Ich werde in Zukunft sicher bei der Predigtvorbereitung die Anregungen dieses Buches (und auch der wohl folgenden Bände zu den Lesejahren B und C) auf mich wirken lassen.

Norbert Friebe

Willi Spiertz: Kardinal Antonius Fischer. Gymnasiallehrer, Journalist, Weihbischof und Erzbischof von Köln (1840–1912). Berlin 2015, 607 Seiten, 33 Abb., ISBN 978-3-86573-897-4, 80,00 Euro.

Von den sechs Kölner Erzbischöfen des 20. Jahrhunderts hatten wir bisher einerseits nur zu zweien (Kardinal Frings, Kardinal Höffner) zwei gute, zweibändige Biographien von Prälat Norbert Trippen vorliegen und andererseits stammten von diesen nur zwei Kölner Erzbischöfe aus dem Erzbistum selbst: Neben Kardinal Frings (1942–1969) nämlich war dies als Erster Antonius Kardinal Fischer (1899–1912). Doch wer kannte zum einem zu ihm die zwar materialreiche, aber doch „erbauliche“ Biographie (1915, von dem zeitgenössischen Düsseldorfer Pfarrer Johann Schmitz), zu der die Quellengrundlage des Nachlasses von Fischers Geheimsekretär, Friedrich Fischer (†1957), verloren ist; und wer hatte zum anderen die Zeit und Energie, eine neue kritische Biographie über Kardinal Fischer zu erarbeiten? So gilt als Erstes dem Verfasser, Dr. Willi Spiertz (Kürten), große Anerkennung, dass er die breite Quellengrundlage zu Kardinal Fischer vom Archivio Vaticano Segreto über das Politische Archiv des Auswärtigen Amtes bis zum Klosterarchiv BMV in Essen gut ausgewertet hat; sodann, dass Spiertz in relativ kurzer Zeit eine fundierte und noch handliche Biographie mit je acht Kapiteln und Anhängen sowie 33 Abbildungen vorgelegt hat.

Der in einfachen, ländlichen und kinderreichen Verhältnissen in Jülich am 30. Mai 1840 zur Welt gekommene Antonius Fischer studierte Theologie und Philosophie in Bonn und Münster und wurde nicht nur früh mit 23 Jahren zum Priester geweiht, sondern auch direkt vom Kölner Erzbischof Johannes Kardinal von Geissel (†1864) danach zum Religionslehrer am „Königlichen Simultangymnasium“ in Essen ernannt, wo er sich sowohl pädagogisch als auch theologisch und kirchlich profilierte. Mit rund 25 Jahren wirkte Antonius Fischer die längste Zeit seines Lebens (Kapitel II. und III.) als „Oberlehrer“ und „Kuratpriester“ in Essen u. a. in der Epoche des Kulturkampfes, in dem er als sogenannter „Geheimdelegierter“ des exilierten Erzbischofs Melcher wirkte, und strebte nach der theologischen Promotion (über das „Seelenheil der Ungläubigen“) eine Professur in Bonn an.

Doch nach dem Kulturkampf stand in Köln ein Generationenwechsel an und so folgte Fischer im Jahre 1888 als Domkapitular dem verstorbenen J.

W. Frenken und als Weihbischof 1889 dem alten Weihbischof J. A. F. Baudri (†1893). Im vierten Kapitel hat der Biograph Spiertz die vierzehnjährige und zweitlängste Tätigkeit von Weihbischof Fischer ausführlich vom Redner auf Katholikentagen über den Start des Seligsprechungsprozesses für Schwester Franziska Schervier, die 1974 durch Papst Paul VI. erfolgte, bis zur Aachener Heiligentumsfahrt (1902) fundiert und prägnant dargestellt.

Diese pastorale Wirksamkeit brachte dem durchaus „Karriere orientierten“ Fischer von 1889 (Münster) bis 1899 (Mainz) vier auswärtige Kandidaturen auf Bischofswahllisten ein, wobei er in Paderborn (1991) und Mainz von staatlicher Seite als „minder genehm“ gestrichen wurde. In der Kölner Erzbischofswahl vom Jahre 1899 galt Fischer auf staatlicher Seite „nach seinem ganzen Lebensgang und seiner zur Zurückgezogenheit neigenden Veranlagung schwerlich (als) der geeignete Mann für die Verwaltung einer größeren und schwierigeren Diözese“ und war deshalb „mindestens bedenklich“ (S. 180). Wie von der preußischen Staatsverwaltung vermutet, wählte das Kölner Domkapitel zunächst den aus Eupen stammenden und in Köln zum Priester geweihten Paderborner Bischof H. T. Simar (†1902).

Als dann schon zwei Jahre später das Kölner Domkapitel wieder eine Kandidatenliste aufstellen musste, erhielt Weihbischof Fischer dabei bereits die absolute Mehrheit, aber die preußische Staatsregierung setzte auf den Osnabrücker Bischof H. Voß (†1914). Doch am 6. November 1902 – dem Festtag der von Fischer besonders beachteten seligen Christina von Stommeln (†6.11.1312) – wählte das Kölner Domkapitel bei nur je einer Stimme für Bischof Voß und Weihbischof J. Müller Antonius Fischer zum 89. Kölner Erzbischof. Dieser mit zehn Lebensjahren kürzesten Amtszeit von Antonius Fischer als Kölner Erzbischof hat der Biograph Spiertz zunächst die beiden großen Kapitel Beziehungen zum Klerus (VI.) und zu den Laien (VII.) gewidmet, nachdem Erzbischof Fischer relativ schnell zum Kardinal (22.06.1903) erhoben worden war. Dazu erschien zeitgleich auch die Angaben über Kardinal Fischer im „Lexikon der Kardinäle“ (Kracht, Bd. 4, S. 335-337).

Hier wird schon beim Klerus die Breite seiner Arbeits- und Konfliktfelder deutlich, die von der Bonner Theologischen Fakultät (Kontroverse mit Prof. Heinrich Schrörs) über den bekannten Internationalen Eucharistischen Kongress (1909) bis

zur Förderung der Ostafrikamission und des Kloster Knechtsteden reichten. Dazu verstand Fischer sein Bischofsamt als „Machthaber der potestas ordinis et jurisdictionis, dem sich alle Geistlichen absolut unterzuordnen hatten“, was ihm bei jungen Kaplänen das Sprichwort von einem erstrebten „Pöstchen fern von Antöchen“ (S. 13) einbrachte.

Die Darstellung der Beziehungen Erzbischof Fischers zu den Laien beginnt mit den Hirtenbriefen und Fastenverordnungen und umfasst so große Felder wie den Volksverein für das katholische Deutschland und den Gewerkschaftsstreit, in dem Fischer sich offen für interkonfessionelle christliche Gewerkschaften aussprach, bis hin zur Förderung der Herz-Jesu-Verehrung.

Das Schlusskapitel umfasst Ehrungen (u. a. als loyaler Erzbischof ab 1904 lebenslanges Mitglied des preußischen Herrenhauses), Krankheiten (ab 1908 Zucker- und Augenerkrankungen) und seinen Tod († 30.7.1912 mit den letzten Worten: „Mein Jesu, ich liebe dich von ganzem Herzen“).

Der bleibende und weitere Wert dieser gelungenen und gut lesbaren Kölner Erzbischofs-Biographie für die Bistums- und Pfarrgeschichte wird zudem in den Anhängen (u. a. I. einseitige chronologische Übersicht; IV: seine Veröffentlichungen als „Journalist“ im Kreis-Jülicher Correspondenz- und Wochenblatt 1869-1888) besonders in den aufgelisteten „Visitationen und Pontifikalhandlungen“ in den Pfarreien 1889-1912 (III.) erkennbar.

Im Epilog hat der Biograph einerseits die direkt nach Kardinal Fischers Tod einsetzenden kontroversen Bewertungen seines Wirkens ausgewertet. So sah z. B. die sozialdemokratische Rheinische Zeitung im verstorbenen Kölner Erzbischof das Streben, „der römischen Kirche unter dem Schutze Wilhelms II. im Deutschen Reiche eine Machtstellung zu verschaffen, wie sie sie seit dem Mittelalter nicht mehr besessen hat“. Die katholische Allgemeine Rundschau dagegen erinnerte „an all den Segen, den der Verewigte in einer rastlosen, vielseitigen und doch nicht zersplitterten, liebevollen und zugleich energischen Wirksamkeit gespendet hat“ (S. 432). Andererseits bietet die Biographie von Willi Spiertz dem Leser des 21. Jahrhunderts die breite und gute Grundlage, sich selbst ein Bild und Urteil über den ersten Kölner Erzbischof des 20. Jahrhunderts anzulesen.

Reimund Haas

Das Gold der Heiligen Drei Könige

Es häufen sich die Armutberichte aus nahezu aller Welt und nicht zuletzt aus unserem Land. Gottlob sind die Christen in punkto Spendenfreudigkeit Weltmeister. Aber das Geld wird unverkennbar knapp. Wie können wir neue Ressourcen erschließen?

Das Gold, welches die Heiligen Drei Könige dem Jesuskind verehrten, ist noch immer nicht veräußert. Die heilige Familie hat es nicht versetzt, verkauft, verkloppt. Es ist noch immer, mit Weihrauch und Myrrhe, in unserem Besitz. Von Christengeneration zu Christengeneration wurde es weitergegeben. Es ist noch heute unser Schatz. Es macht uns noch heute reich. Darum können wir Gaben geben wie einst die Heiligen Drei Könige.

Michael Zielonka

aus: Sowohl entweder als auch oder.
Erkundungen an den Grenzen des Katholischen.
Berlin 2016, S. 25-26.

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E