

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Hauptartikel aus Jahrgang
Dezember 2007 bis November 2008

Jahresthema:
„Eigenschaften Gottes“

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Dezember 2007

„Der nahe und der ferne Gott“

Niemand hat Gott je gesehen.
Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht,
er hat Kunde gebracht.

Evangelium nach Johannes – Kapitel 1, Vers 18

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wenn wir im neuen Jahrgang von *Magnificat* Gott selbst in den Mittelpunkt stellen, nehmen wir uns damit viel vor. Doch es ist uns wichtig, Ihnen anhand seiner biblischen Namen und Eigenschaften neue Wege zu eröffnen, sich seinem unaussprechlichen Geheimnis zu nähern. Ein wesentlicher Gesichtspunkt unseres Vorhabens wird sein, unsere noch immer stark philosophisch beeinflussten *Gottesvorstellungen* auf die Ermöglichung einer biblisch verankerten *Gottesbeziehung* hin zu überschreiten. Gott ist eben nicht nur ein menschlichem Geist mehr oder weniger erkennbares, aber letztlich fern bleibendes Weltprinzip. Er zeigt sich uns vielmehr als personales Gegenüber, das trotz seiner Unverfügbarkeit unsere Nähe sucht, noch ehe wir von uns aus an ihn denken. In besonderer Dichte kann uns dies deutlich werden, wenn wir Weihnachten als Fest der Ankunft Jesu Christi, des Messias – desjenigen also, der Gottes Herrschaft aufrichtet –, in *unsere* Zeit begehen. So ungewohnt uns diese Sicht vorkommen mag: mit dieser Haltung will die Liturgie der Advents- und Weihnachtszeit gefeiert werden.

Wie die Ankunft des Herrn in unser Hier und Jetzt geschehen kann? Mir ist in der Beschäftigung mit Franz Rosenzweig eine jüdische Geschichte begegnet, die er in einem Brief von 1917 berichtet und die diese Frage für mich sehr treffend beantwortet:

Ein Rabbi trifft am Eingang einer Höhle den Propheten Elias (nach Mal 3,23 Vorläufer des Messias) und fragt ihn, wo der Messias sei. Auf die Auskunft, er sei in der Höhle, geht er hinein und fragt den Messias: Wann kommst du, Herr? Dieser antwortet: Heute. Da geht der Rabbi fröhlich hinaus und wartet bis zum Abend. Als der Messias ausbleibt, sagt der Rabbi zu Elias: Der Messias hat gelogen; er sagte, er käme heute. Elias entgegnet ihm: „Er meinte: ‚Heute, wenn ihr auf meine Stimme hört.‘“ (Vgl. Ps 95,7)

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Christi Geburt und Verkündigung an die Hirten

Limburger Evangeliar,
Reichenau, Anfang 11. Jh.,
Dom-Hs. 218, fol. 21r,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts auf der Insel Reichenau entstanden, umfaßt diese Handschrift 217 Pergamentblätter. Eine Notiz auf der Rückseite des ersten Blattes vermerkt, daß der Codex sich im 12. Jahrhundert in einem Kloster Limburg befand, vermutlich in der von Kaiser Konrad II. 1025 gegründeten Benediktinerabtei Limburg an der Haardt oberhalb von Bad Dürkheim. Offenbleiben muß, ob die Handschrift als Geschenk des Kaisers zu gelten hat. Deutlich ist, daß das Evangeliar in Text, Stil, Malerei und Motiven der Malwerkstatt der Reichenau entspricht, vergleichbar dem Evangeliar Ottos III. Text und Bild sind einander zugeordnet, wobei dem Text der Evangelien jeweils ein ganzseitiges Bild vorangeht. Dabei folgen die Bilder dem historischen Verlauf des Lebens Jesu. Ein Vergleich mit Codices aus der Liuthargruppe, einer Untergruppe der Reichenauer Malschule, läßt Gemeinsamkeiten in den Motiven und auch in der Ikonographie erkennen. Trotz der Verbindung zu anderen zeitgenössischen Handschriften verleiht der Maler des Limburger Evangeliers durch den freien Umgang mit Vorbildern seinem Werk ein eigenständiges Gepräge. Im 19. Jahrhundert vermachte ein Pfarrer Knott aus Heimerzheim die Handschrift der Kölner Dombibliothek.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Im Zeichen des Kindes

Auf leuchtendem Goldgrund gestaltet der Maler des Limburger Evangeliiars zu Anfang des 11. Jahrhunderts die Geburt Christi und die Verkündigung an die Hirten draußen auf freiem Feld. Obwohl der zugrundeliegende Text des Lukasevangeliums bemerkt, daß „in der Herberge kein Platz für sie war“ (Lk 2, 7), so daß Maria und Josef nur ein Futtertrog in einem Stall bleibt, um das Kind zu betten, gibt der Maler dem Geschehen einen eher festlichen Rahmen. Er erweckt die Illusion, als sei Jesus in einem stattlichen Haus geboren worden. Die beiden Säulen und der schmuckvolle Giebel lassen an ein herrschaftliches Haus denken, wie es für die Geburt des Messias angemessen gewesen wäre. Vielleicht will der Maler mit dem personifizierten Mond und den Winden im Giebel auf Nacht und Kälte hinweisen und mit den vier Gesichtern auf den Kapitellen darauf, daß das Ereignis dieser heiligen Nacht wichtig ist für alle Menschen in jeder Himmelsrichtung. Mit Ochs und Esel allerdings – eine Erinnerung an Jes 1, 3 –, die neugierig auf das Kind in ihrem Futtertrog schauen, stellt der Illustrator das Geschehen wieder in die Erdenwirklichkeit hinein.

Daß sich mit der Geburt Jesu Himmel und Erde unwiderruflich verbinden, versucht der Maler durch die Engel als Boten des himmlischen Bereichs anzudeuten. Zu beiden Seiten des Kindes weisen je drei Engel auf das Kind in der Krippe hin, voller Staunen über das Wunder, dessen Zeugen sie sind.

Diagonal ins Bild gestellt, liegt Jesus, in weiße Tücher gehüllt, auf einem roten Tuch in einer so gar nicht an einen Futtertrog erinnernden, grün ausgelegten Krippe. Der Maler stellt Jesus als Erwachsenen dar. Dazu paßt das Kreuz im Nimbus, das vorausweist auf seinen Tod. Ebenso könnten die weißen Tücher an die Art erinnern, wie damals Tote bestattet wurden. Jesu Blick gilt den Engeln, die die Frohbotschaft von Gottes Heil für die Welt verkünden.

Staunend, die Hände zu ihrem Kind hin ausgestreckt, ruht Maria am rechten Bildrand; Josef steht links. Beide können nicht begreifen, was hier geschieht. In der Farbe ihrer Kleider drückt der Maler ihre innere Nähe zu Jesus aus.

Am unteren Bildrand lagern zwei Hirten bei ihren Herden. Ein großer Engel, durch seinen Botenstab als „Engel des Herrn“ ausgezeichnet, tritt an sie heran, „und der Glanz des Herrn umstrahlte sie“ (Lk 2, 9). „Fürchtet euch nicht“, beruhigt der Engel die ängstlich dreinschauenden Hirten, „denn ich verkünde euch große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr.“ (Lk 2, 10 f.)

Die segnend weisende Hand des Engels begleitet die Botschaft, die der größere der beiden Hirten mit seiner Handbewegung gleichsam auffängt, während der andere seine Hände dem Engel entgegenstreckt. Um die Wahrheit dieser unglaublichen Nachricht zu unterstreichen, erläutert der himmlische Bote: „Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt.“ (Lk 2, 12) Aus heutiger Perspektive sind ein Kind und Windeln als Zeichen nicht gerade dazu angetan, eine Botschaft von solcher Tragweite glaubwürdig zu machen. Diese einfachen Männer jedoch sind, so deutet der Maler an, offen für die Botschaft des Himmels.

Die Geburt Jesu Christi bringt nach den Worten des Engels der ganzen Welt Freude; denn mit ihr ist die Liebe Gottes unter uns Mensch geworden. Darauf weist der Maler mit den leuchtenden Farben hin, die das Geheimnis der Weihnacht aufleuchten lassen. Als müßte die ganze Schöpfung hiervon ergriffen werden, durchziehen Pflanzen den Giebel des stilisierten Hauses, als wollten sie darüber hinauswachsen und der Welt verkünden, was geschehen ist.

Im Zeichen des Kindes kommt die Rettung. Was Lukas in seinem „Kindheitsevangelium“ ausdrücken und was der Evangelist Johannes im Prolog seines Evangeliums theologisch aus-

sagen will vom Fleisch gewordenen Wort, das versucht der Maler hier mit seinen Möglichkeiten. Doch für alle gilt: Das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes läßt sich nicht aufdecken oder erklären – weder in Worten noch in Farben. Es bleibt ein Geheimnis der göttlichen Liebe.

Das Zeichen des Kindes will nicht nur unsere Gefühle ansprechen und uns eine selige Weihnachtsidylle bieten. Der Weg Jesu führt von der Krippe bis zum Kreuz. Das ist für den Maler klar, und das sollte auch uns klar sein, wenn wir uns ergreifen lassen von diesem wehrlosen Kind.

Von den Hirten heißt es im Evangelium, daß sie das vom Engel Gehörte ernstnehmen. Sie sagen zueinander: „Kommt, wir gehen nach Betlehem, um das Ereignis zu sehen, das uns der Herr verkünden ließ.“ (Lk 2, 15) Gehen wir mit ihnen, offen und bereit für Gottes Überraschungen? Die Hirten lassen sich bewegen durch die Botschaft des Engels, und sie finden alles so, „wie es ihnen gesagt worden war“ (Lk 2, 20). Lassen auch wir uns von diesem Kind den Weg zeigen, der zur Verherrlichung Gottes führt und zum Frieden unter den Menschen (vgl. Lk 2, 14)?

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott – fern und nah

Nachdenken über „Ich-bin-da“

Du sollst dir kein Gottesbild machen ...“ heißt es im Buch Exodus (Ex 20, 4). Und doch können wir nicht anders. Wir müssen uns ein Bild von Gott machen. Wir müssen von ihm sprechen. Immer haben Menschen gefragt, und immer werden sie fragen: Wer ist Gott? Wie ist Gott? Wo ist Gott? Und sie haben nicht vergebens gefragt. Warum also das biblische Bilderverbot? Das Buch Levitikus gibt Antwort. „Ihr sollt euch keine Götzen machen“, heißt es dort (Lev 26, 1). Die biblischen Mahnungen könnte man etwa so übersetzen: Fragt nach Gott! Sucht nach ihm, findet Antworten auf die Fragen, die euch bedrängen, findet Bilder, findet Namen. Aber hört nicht auf, zu fragen! Hört nicht auf, i h n zu fragen! Hört im Finden nicht auf zu suchen! Hört!

Im Sprechen hören

In diesem Jahrgang von „Magnificat“ fragen wir nach Gott, nach Gottes Eigenschaften, nach den Attributen oder Namen, die Schrift und Tradition Gott zusprechen. Um im Finden nicht das Suchen und im Sprechen nicht das Hören zu vergessen, werden jeweils zwei widersprüchlich erscheinende, aber wohl eher sich ergänzende und wechselseitig klärende Aspekte Gottes – unserer Gottesbilder – zur Sprache kommen. Im Dezemberheft, in der beginnenden Adventszeit und zur Vorbereitung auf das Weihnachtsfest, fragen wir nach dem n a h e n und f e r n e n Gott.

Komm nicht näher heran!

Das Buch Exodus erzählt davon, daß Mose beim Weiden der Schafe dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs begegnet. Ein Dornbusch, der brennt und doch nicht verbrennt, zieht die Aufmerksamkeit des Hirten auf sich. Mose will näher kommen und genauer sehen, doch das wird ihm verwehrt. „Der Herr sagte: Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ (Ex 3, 5)

Ich bin da!

Der heilige Gott, der sich dem Mose offenbaren will, bleibt im Folgenden nicht einfach auf Distanz, sondern schafft und verheißt unvergleichliche Nähe. „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. (...) So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch gesandt.“ (Ex 3, 14) Der Gott Abrahams zeigt sich Mose, weil ihn das Los der bedrückten Israeliten berührt. Ich bin da, um „euch aus dem Elend Ägyptens hinaufzuführen“ (Ex 3, 17). Das Volk Israel durfte in seiner Geschichte immer wieder erfahren, wie heilsam Gottes Nähe ist. Doch der „Ich-bin-da“ ist kein Dienstleister, und er ist nicht klein und handlich. Die Nähe dieses Gottes löst auch Furcht aus, Gottesfurcht: „Wer kann vor dem Herrn, diesem heiligen Gott, bestehen?“ (1 Sam 6, 20) Es ist nicht Panik, nicht blanke Angst, die hier aufsteigt; Staunen, Bewunderung, Ehrfurcht werden in diesen Worten laut. Wer so spricht, hat etwas von Gott verstanden. Wer so spricht, spürt in Gottes Nähe Gottes Anderssein. Wer so spricht, erkennt in Gottes Zuwendung die eigene Gottesferne.

Der nahe Gott ist nicht zu fassen

Die Bibel weiß von Gottes Nähe und Ferne. Sie erzählt von Menschen, die Gottes Nähe und seine Ferne erfahren haben. Dabei bemüht sie sich nicht einfach um Ausgewogenheit. Die

Aussagen der Hl. Schrift wahren nicht den Proporz. Die biblischen Autoren wissen: Was immer wir sagen, wir fassen Gott damit nicht. Gottes Wirklichkeit ist anders als alle Wirklichkeiten, die wir ihm zusprechen und zuschreiben. Gottes Nähe ist unendlich intensiver, wirksamer, tröstlicher als alle Nähe, die wir Menschen in unserem Zusammenleben erfahren dürfen. Und sein Abstand zu uns ist so viel größer als jeder Abstand zwischen Menschen. Gott ist aber nicht nur „viel mehr als ...“ und „viel weniger als ...“, er ist ganz anders. Gott sprengt alle Dimensionen, auch unsere Vorstellungen und Begriffe von Raum und Zeit. Wir können von Gott nicht angemessen sprechen. Aber können wir von ihm schweigen?

Ganz anders – ganz der Deine

Gottes Heiligkeit, wie es die Bibel nennt, Gottes Transzendenz, wie die Philosophen sagen, stehen nicht im Widerspruch zu seiner leidenschaftlichen Schöpfungs- und Menschenliebe. Gott ist nicht nur „totaliter aliter“ (ganz anders), sondern auch „totus tuus“ (ganz für Dich da, ganz der Deine). Aber gehen wir noch einen Schritt weiter. Gott ist nicht „entweder – oder“, er ist aber auch nicht nur „sowohl – als auch“. Wie fern wir ihm sind, erkennen wir an seinem Willen, uns nahe zu kommen. Gottes Transzendenz zeigt sich in seiner liebenden Immanenz: „Ich bin da“. Gerade in seiner unbedingten Zugewandtheit und Nähe ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und Gott und Vater Jesu Christi „totaliter aliter“.

Befremdende, beschenkende Nähe

In Jesus Christus, das ist das Geheimnis der Weihnacht, kommt Gottes eigenes Wort zur Welt. Gottes Sohn wird in einem konkreten Jahr an einem konkreten Ort von einem konkreten jüdischen Mädchen, der Jungfrau Maria, geboren. Gott ist in Jesus, dem Kind in der Krippe, ganz nah. Diese Nähe ist wunderbar.

Diese Nähe ist befremdlich. Ein Gott, der sich verletzlich macht? Gottes Wort wird Fleisch, wird hinauf und sterblich? Der erhabene Gott setzt sich uns aus?

Es wird darauf ankommen, daß wir uns selbst dem Geheimnis Gott, dem nahen und fernen Gott, aussetzen. Nur wenn wir uns von Gottes Nähe befremden lassen, können wir uns von ihr beschenken lassen.

Susanne Sandherr

„Der Fernnahe“ – ein vergessener mittelalterlicher Gottesname

Weder das Geburtsjahr noch der Geburtsort der frommen Begine und Gotteslehrerin Marguerite Porete ist uns bekannt. Mit großer Wahrscheinlichkeit entstammt Marguerite Porete dem Patriziat der Stadt Valenciennes im nordfranzösischen Hennegau, wo sie, so der heutige Stand der Forschung, zwischen 1250 und 1260 zur Welt kam. Aktenkundig wurde hingegen der Zeitpunkt ihres Todes, da sie, als „rückfällige Ketzerin“ verurteilt, im Jahr 1310 in Paris hingerichtet wurde. Die wichtigsten Quellen über Marguerite Porete sind – neben den Akten und Protokollen des Inquisitionsprozesses – Chroniken zur Geschichte Frankreichs im Mittelalter. In einer solchen Chronik wird sie einmal als „une beguine clergesse“, als eine „gebildete“ oder „intellektuelle“, wörtlich: als eine „klerikale“, Begine bezeichnet; der Klerus bildete damals ja den Stand der Gebildeten und Intellektuellen schlechthin. Die Beginen, denen Marguerite Porete hier zugeordnet wird, waren fromme christliche Frauen, die seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eine neue religiöse Lebensform entwickelt hatten, die gleichsam einen dritten Weg zwischen Kloster und Ehe eröffnete.

Studiert man Poretes in den folgenden Jahrhunderten anonym überliefertes geistliches Lehrbuch „Der Spiegel der einfachen Seelen“, das sie – auch wenn bei ihrem gewaltsamen Ende politisches Kalkül von größerem Gewicht war als theologische Argumente – auf den Scheiterhaufen gebracht hatte, so zeigen sich nicht wenige Gemeinsamkeiten mit der das Paradox nicht scheuenden Theologie ihres Zeitgenossen Meister Eckhart (1260–1328). Was Marguerite Porete von Gott erfahren hat, bündelt sich wie in einem Prisma in einem neuen Gottesnamen: „der Fernnahe“ (im Altfranzösischen: „le Loingprés“). Damit spielt Marguerite Porete einerseits auf ein Motiv des höfischen Minnesangs an. Im Minnesang wird eine ferne Dame angesprochen und besungen, die immer unerreichbar ist. Un erfüllbare Minne galt als „fine Amour“, als reine, vollendete Liebe. Auch im „Spiegel“ spielt eine „Dame“ die Hauptrolle, „Dame Divine Amour“, die göttliche Liebe. Ihr gilt der ganze Einsatz der Seele, sie allein wird mit edler Liebe („Fine Amour“) begehrt. Doch anders als die ersehnte Geliebte des Minnesangs ist die göttliche Liebe nicht nur unnahbar, sondern zugleich nahbar. Sie ist der „Fernnahe“.

Die Mitte der Rede von Gott als dem „Fernnahen“ ist das 61. Kapitel des „Spiegel“, das exakt die Mitte des Buches bildet. Dort ist von einem „Unterpand“ der göttlichen Herrlichkeit die Rede, das der „Fernnahe“ der Seele auf einer bestimmten Etappe ihres Weges zur wahren Freiheit, zur Freiheit in Gott, zukommen läßt. Der „Bräutigam der Seele“, Jesus Christus, gibt der Seele hierzu folgende Erklärung: „Dieser Fernnahe ist die Dreieinigkeit selbst, und sie macht von sich eine Kundgebung, die wir Blitzstrahl nennen. Nicht etwa darum, weil sich die Seele oder die Dreieinigkeit in Bewegung setzen würde, sondern darum, weil die Dreieinigkeit für die Seele das Aufscheinen ihrer Herrlichkeit bewirkt.“ (Spiegel, S. 99)

Der dreifaltige Gott selbst bewirkt das Aufscheinen seiner Herrlichkeit in der menschlichen Seele, weil er weder auf Immanenz noch auf Transzendenz festgelegt werden kann, weder

nur fern ist noch nur nah. Gott ist fernnah: Diese paradoxe Aussage hat einen christologischen Grund. Der Mensch kann im Heiligen Geist Sohn und Tochter Gottes werden, weil Gottes Liebe in Christus die unendliche Distanz überwindet, die den Menschen von Gott trennt. Gott ist der Fernnahe, weil er Liebe ist, die den Weg der Befreiung und Verwandlung der Seele anstößt, trägt, begleitet und vollendet.

Der Gottesname „der Fernnahe“ ist paradox, widerspricht dem „gesunden Menschenverstand“. Wie kann etwas oder jemand zugleich fern und nah sein? Doch gerade um die Unfaßbarkeit Gottes geht es ja. Gott ist nicht zu fassen. Er ist nicht dies noch das. In ihm finden die Gegensätze zusammen. Gott ist jenseits unseres Erkennens und Wahrnehmens, er übersteigt all unsere Versuche, ihn zu begreifen. Und doch ist er uns nah: in seiner Schöpfung, in der Heilsgeschichte, in jeder Lebensgeschichte, im innersten Inneren eines jeden Menschen. Gott ist der Andere, der ganz Andere, und doch ist er mir näher, als ich mir selber bin, wie es der heilige Augustinus immer wieder gesagt hat.

Gott ist „der zugleich sehr ferne und sehr nahe Fernnahe“, heißt es im 98. Kapitel des „Spiegel“. Gott ist der Eine, der Einfache und Einzige, der sich selbst genügt, und zugleich ist er in sich dreifaltige Liebe, die sich in Freiheit verströmt und an das geschaffene Du verschenkt.

Wie kann aber das Geschöpf den Schöpfer empfangen? Die Antwort des „Spiegel“ und einer großen mystischen Tradition: Gott hat im Menschen ein Vermögen angelegt, das seiner Fernnahe Antwort geben kann. Es selbst ist „fernnah“. Es ist ungeschaffen wie Gott selbst. Dieses „Mehr“ in der menschlichen Seele kann, unter Gottes Führung, freigelegt werden. Solche Freilegung bedeutet Befreiung. Wenn die Seele nicht davor zurückschreckt, ihr eigenes „Nichts“, ihre Geschöpflichkeit, zu erkennen, kehrt sie zu dem Punkt zurück, wo sie vor ihrer Schöpfung war. „Der Ferne ist ebenso ein Naher. Denn die Seele erkennt in sich selbst jenen Fernen als nahe, weil er sie

immer in der Einheit mit seinem Willen hält. (...) Und durch die Umwandlung der Liebe ist sie das, was Gott ist, in jenem Punkt, in dem sie war, bevor sie aus der Güte Gottes ausgeflossen ist.“ (Spiegel, S. 208)

Marguerite Porettes „Spiegel der einfachen Seelen“ ist ein Reiseführer in das Land des Lebens, in das Land der Freiheit. Es erinnert den Menschen an seine innige Gemeinschaft mit dem „Fernnahen“, mit Gott.

Susanne Sandherr

Margareta Porete, Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger, Zürich und München 1987. Diese erste deutsche Übersetzung des altfranzösischen Textes ist im Buchhandel derzeit leider nicht erhältlich.

„Ich steh an deiner Krippe hier“

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 266.

Das Herz hat seine eigene Logik. Sie ist gewiß nicht die eines lauten Kulturbetriebs, aber auch nicht die der kirchlich gefeierten Jubiläen und Jahrestage. Doch solche Anlässe lenken das Augenmerk vielleicht auf etwas, das unsere Beachtung jederzeit verdient. Auch ohne das nun zu Ende gehende Paul-Gerhardt-Jahr wäre Gerhardts großes Weihnachtslied „Ich steh an deiner Krippe hier“ unserer ganzen Aufmerksamkeit wert.

Um welches Lied geht es? Im Gesangbuch von Paul Gerhardts Freund, des Kantors Johann Crüger (1598–1662), hat das Lied 15 Strophen. Im „Gotteslob“ sind davon vier erhalten, die Strophen 1 und 3–5 des Originals. Im „Evangelischen Gesangbuch“ finden sich neun Strophen, neben jenen, die auch das „Gotteslob“ bietet, die siebte, zehnte, elfte, 13. und 14. Strophe der

Liedfassung aus Crügers Gesangbuch „Praxis Pietatis Melica“ von 1653. Wir folgen der Strophenauswahl im „Gotteslob“.

„Ich steh an deiner Krippe hier“

Die erste Strophe ist erfüllt von andächtigem Staunen. Ein Ich ist angekommen, an einem Endpunkt, einem Höhepunkt: „Ich steh an deiner Krippe hier.“ Glück beseelt dieses Ich ganz und gar. Es ist das Glück des Liebenden. Wer wirklich liebt, will geben und kann es auch. „Ich komme, bring’ und schenke dir“, „Nimm hin“, „und laß dir’s wohl gefallen“, sagt das Lied: Bitte, nimm meine Gabe an, und habe an ihr – an mir – deine Freude. Denn diese Gabe ist nichts anderes als das Ich selbst, „mein Geist und Sinn, / Herz, Seel’ und Mut“. So ist das in der Liebe. Der Geliebte, der Beschenkte, das Krippenkind hat dem liebenden, schenkenden, vor der Krippe Stehenden alles gegeben, was dieser gibt. Auch das ist die Logik der Liebe.

„Da ich noch nicht geboren war“

In der zweiten Strophe sehen wir deutlicher, daß diese Liebe unvergleichlich ist und was sie einzigartig macht. Oder besser: wir sehen, daß sie sich einer Liebe verdankt, die der Grund dafür ist, daß es überhaupt Liebe geben kann und daß Liebe geben kann. Die Geburt von Betlehem, die große Liebestat Gottes, geht dem Leben, Lieben und Geben des vor der Krippe anbetend stehenden Menschen voraus: „Da ich noch nicht geboren war, / da bist du mir geboren / und hast mich dir zu eigen gar, / eh’ ich dich kannt, erkoren.“ Doch es geht noch weiter hinunter oder noch weiter hinauf. Es geht um eine Geburt, die auch jener vor zweitausend Jahren noch vorausliegt, weil sie in einer anderen Dimension liegt, in einer „Zeit“ vor der Zeit. „Vor aller Zeit“, vor der Schöpfung, ist der Sohn, das ewige Wort, aus dem Vater geboren, so beten wir im Glaubensbekenntnis. So heißt es auch hier: „Eh’ ich durch deine Hand

gemacht, / da hast du schon bei dir bedacht, / wie du mein wolltest werden.“ Der menschlichen Liebeswahl geht Gottes Entschiedenheit zur Liebe, die jeden Menschen erwählt, als sei er einzig auf der Welt, ermöglichend voraus.

„Ich lag in tiefer Todesnacht“

Das Ich erfährt überwältigt die nächste Nähe Gottes in dem Kind in der Krippe. Es weiß aber auch um sein eigenes Fernsein: „Ich lag in tiefster Todesnacht“. Ohne die „Sonne“ Christus, die unsere Dunkelheit erhellt, den Menschen erleuchtet und ihm das Licht des Glaubens bringt, wäre das Ich in Nacht verloren. Doch die heilige Nacht kündigt das Ende der Nacht an. Es ist Mitternacht, und die Zeitenwende von Bethlehem schenkt dem Ich eine Lebenswende, schickt ihn auf den Weg vom Tod ins Leben.

„Ich sehe dich mit Freuden an“

Schauen, bloß schauen zu wollen, sich am Anblick des Geliebten zu freuen, ja zu sättigen, ohne daß die Sehnsucht kleiner würde oder gar schwände, das ist für das Ich des Gedichts der Stand der Dinge. Die Suchbewegung des Glaubens, des Lebens ist zum Stillstand gelangt, doch zu einem Stillstand eigener Art. Das Ich spürt sein Unvermögen – „und weil ich nun nichts weiter kann“ – und zugleich seine äußerste Erfüllung – „bleib ich anbetend stehen“.

„Wir suchen das Unbedingte und finden immer nur Dinge“, heißt es bei dem Romantiker Novalis. Das Ich in Paul Gerhardts Lied ist vom Unbedingten gefunden worden: vom bedingungslosen Ja eines Gottes, der in der Geburt von Betlehem den Menschen, jedem Menschen, ganz nah kommen wollte. Statt nun nach Gründen für dieses unergründliche Geheimnis zu forschen in seiner „Seel“ und seinem „Sinn“, will sich das Ich, „Seel“ und „Sinn“, nur dem Du öffnen – zu dankbarem, anbe-

tendem Staunen, zum meertiefen Abgrund, der Gottes grundloser, abgründiger Liebe Gottes gewachsen wäre: „O daß mein Sinn ein Abgrund wär / und meine Seel' ein weites Meer, / daß ich dich möchte fassen.“ Ein wahrer Weihnachtswunsch; ein bestürzender, ein herzensfrommer Wunsch.

Susanne Sandherr

Ein Haus aus lebendigen Steinen

Beim Besuch fremder Städte und Länder gehören Kirchengebäude zu den interessantesten und beliebtesten Besichtigungsobjekten. Aufgrund ihres meist hohen Alters sind sie einzigartige Zeugnisse vergangener Kultur-, Architektur- und Kunstepochen. Aber auch bei Kirchen aus jüngerer Zeit handelt es sich oft um Gebäude von hoher Qualität. An einem Kirchengebäude kann die ganze Glaubens-, Lebens- und Gedankenwelt einer Epoche greifbar werden – und zugleich deren geschichtliche Veränderungen.

Kirchengebäude erleben gerade heute eine wachsende Bedeutung für die Wahrnehmung des Christlichen in unserer Gesellschaft. Zugleich wirken sie identitätsstiftend nach innen, kennzeichnen sie doch den Mittelpunkt einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft. Wie wichtig der letztere Aspekt ist, zeigt sich daran, daß es in ostdeutschen Dörfern Gruppen gibt, die sich – auch unter Mitwirkung von Nichtchristen – für den Erhalt und die Renovierung der (meist evangelischen) Dorfkirchen einsetzen.

Betritt eine Reisegruppe ein Kirchengebäude, so sind es in der Regel ganz unterschiedliche Aspekte, die den einzelnen als erstes auffallen. Während bei den einen der Blick sofort in die Höhe geht und sie den Raum als Ganzes erfassen möchten, su-

chen andere Bilder oder Fenster auf, um sie näher zu betrachten. Die einen werden zuerst zum Altarraum als Zentrum der Kirche gehen, andere beginnen bei den Devotionsorten, die ihnen in ihrer persönlichen Frömmigkeit wichtig sind. Für manchen ist der Klang im Raum wichtig, z. B. wenn die Orgel spielt oder gesungen wird, oder aber die Stille, die sich durch die Dämpfung der Geräusche von außen ergibt. Während für die einen die Architektur entscheidend ist, steht für andere die liturgische Dimension im Vordergrund. Letztlich müssen alle Aspekte zusammengebunden werden.

Unser Bild vom Kirchenraum ist mit erheblichen Emotionen verbunden, so daß es Räume gibt, in denen wir uns wohl fühlen und Gottesdienst feiern mögen, während uns andere nicht zusagen. Die emotionale Bindung von Gemeinden an bestimmte Kirchenräume zeigt sich anschaulich in der momentanen – teils heftig geführten – Diskussion um die Aufgabe oder veränderte Nutzung von Kirchengebäuden.

Wir wollen deshalb in den folgenden Monaten in der Rubrik „Die Mitte erschließen“ einzelne Aspekte des Kirchenraumes und der liturgischen Orte betrachten. Unser Blickwinkel soll natürlich primär ein liturgischer sein, in den sich die anderen Dimensionen einordnen.

Daß die theologische Betrachtung die Leitlinie bilden muß, wird schon deutlich, wenn wir kurz das Wort „Kirche“ untersuchen, das wir für das Gebäude verwenden. Das deutsche Wort „Kirche“ leitet sich vom griechischen Wort „kyriake“ ab, das „dem Herrn gehörig“ bedeutet. In der griechischen und lateinischen Liturgiesprache bedeutet das Wort „ecclesia“, das wir ebenfalls auf das Kirchengebäude beziehen, die Gemeinschaft der „Herausgerufenen“, d. h. der Menschen, die Gottes Ruf zur Sammlung gefolgt sind. Kirche bezeichnet zunächst nicht ein Gebäude, sondern Menschen, die sich vom Herrn ge-

rufen wissen und sich in seinem Namen versammeln. Entsprechend sind die frühesten Bezeichnungen für den christlichen Gottesdienst Ausdrücke, die dieses Versammeln benennen (vgl. z. B. 1 Kor 11, 17 f. 20; 14, 23.26). Während das Alte Testament Gott selbst als den versteht, der die Gemeinde (hebr.: qahal) zusammenruft (Ex 19, 6 f.; Dtn 4, 10), identifiziert die junge Christengemeinde den Rufer mit Christus. Sie weiß den erhöhten Herrn im Heiligen Geist in ihrer Mitte präsent: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Mt 18, 20) Von daher ist Christus selbst das erste „Subjekt“ jeden Gottesdienstes, erst nachgeordnet ist die gegliederte Gemeinde die Trägerin der liturgischen Handlung. Wie eng die Bindung der Liturgie an die Versammlung ist, zeigt sich, wenn das griechische Wort „Synaxis“ (Versammlung) bis ins Mittelalter als Bezeichnung für die Eucharistiefeier verwendet wird. In der Eucharistiefeier erfährt sich nämlich die Gemeinde nicht nur als vom Herrn zusammengerufen, sie begegnet ihm in der Verkündigung der Heiligen Schrift und im Empfang der eucharistischen Gaben. Ziel der Feier ist es, wie es die Eucharistischen Hochgebete in der Kommunionepiklese ausdrücken, noch mehr ein Leib und ein Geist in Christus zu werden.

Der „Raum“ der liturgischen Vergegenwärtigung Christi ist also zunächst die versammelte Gemeinde, nicht ein konkretes Gebäude. Das Neue Testament bezeichnet deshalb die Getauften nicht nur als Leib Christi, sondern als Tempel Gottes, in dem der Geist Gottes wohnt (1 Kor 3, 16). Der erste Petrusbrief spricht sogar von den Menschen als lebendigen Steinen: „Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer dazubringen, die Gott gefallen.“ (1 Petr 2, 5)

Von daher erhalten die Kirchengebäude ihren Wert erst aus der Versammlung der christlichen Gemeinde und der Feier des

Gottesdienstes. Entsprechend sind die Christen anfangs auch ohne eigene Gottesdiensträume ausgekommen und haben sich in Wohnungen getroffen. Nur folgerichtig verlangt die „Allgemeine Einführung ins Meßbuch“ in Nr. 253: „Zur Feier der Eucharistie versammelt sich das Volk Gottes in einem Kirchenraum; steht keiner zu Verfügung, kann ein anderer Raum gewählt werden, der eine würdige Feier gewährleistet.“ So sinnvoll es ist, feste Kirchengebäude zu benutzen, so bleibt doch die Ermöglichung der Feier der Liturgie das ausschlaggebende Kriterium, das ein Gebäude zum liturgischen Raum macht: „Auf jeden Fall müssen die Räume für den Vollzug der Liturgie geeignet sein und die tätige Teilnahme der Gläubigen gewährleisten.“ (ebd.) Diese Forderung ist auch beim Umgang mit Kirchenräumen, die für ein anderes Liturgiekonzept als das heutige gebaut wurden, zu berücksichtigen.

Damit sind entscheidende Kriterien benannt, die uns in den weiteren Überlegungen zum Kirchenraum begleiten werden.

Friedrich Lurz

Eine gute Informationsgrundlage zur aktuellen Diskussion um Aufgabe und Umnutzung von (hier modernen) Kirchenbauten bietet der Katalog der Wanderausstellung „Schätze! Kirchen des 20. Jahrhunderts“ der „DG Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst“ von 2007 (10,00 €). Neben dem Katalog wird eine zugehörige DVD „Gefährdete Räume“ (17,80 €) angeboten. Beide Titel sind zu beziehen bei:

*VzF Deutsches Liturgisches Institut
Postfach 2628, D-54216 Trier
Tel: 06 51 / 9 48 08-50, Fax: 06 51 / 9 48 08-33
Mail: dli@liturgie.de*

Gottes Un-Weltlichkeit

Zur Theologie Alfons Deisslers

Mit dem Namen des früheren Freiburger Alttestamentlers Alfons Deissler verbinden sich vor allem zwei Werke, durch die er auf Theologie und Spiritualität nachhaltig eingewirkt hat: Seine auch heute noch lesenswerte Auslegung der Psalmen von 1963/64 und sein Standardwerk zur alttestamentlichen Theologie, „Die Grundbotschaft des Alten Testaments“, das 1972 erstmals veröffentlicht und seither mehrfach – erst 2006 in einer völligen Überarbeitung – neu aufgelegt wurde.

Deissler wurde am 2. April 1914 in Weitenung bei Bühl geboren. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Freiburg wurde er 1938 im Fach Dogmatik promoviert und 1939 zum Priester geweiht. Wenig später folgte die Einberufung zum Sanitätsdienst. Nach Kriegsende war er zunächst Repetitor am Collegium Borromäum, dem Freiburger Priesterseminar, und studierte von 1948 bis 1950 am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris. 1951 folgte mit einer Arbeit über „Psalm 119 (118) und seine Theologie“ die Habilitation für das Fach Altes Testament, das er von 1951 bis 1982 als Professor an der Universität Freiburg lehrte. Auf dem Hintergrund dieses Werdeganges erklärt sich Deisslers besondere Fähigkeit, aus der Vielfalt der alttestamentlichen Texte die verbindenden Grundlinien herauszuarbeiten und sie über das wissenschaftliche Fachpublikum hinaus auch anderen Interessierten zu vermitteln. Wie präzise er bestimmte Sachverhalte auf den Punkt zu bringen vermag, läßt seine systematisch-theologische Schulung erkennen, und die geistliche und existentielle Tiefe, mit der er seine Einsichten vermittelt, verrät seine Erfahrung als geistlicher Begleiter. Zu seinem 70. Geburtstag

schrieb sein Schüler Rudolf Mosis, die historisch-kritische Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten sei für Deissler nie Selbstzweck gewesen. „Sie bildete vielmehr den einen Pfeiler einer Brücke, auf dem die Botschaft des fernen Glaubenszeugnisses einer alten Zeit hinübergebracht werden sollte und konnte in eine anders geartete Zeit, die gleichwohl die alte Botschaft braucht und sucht.“ Somit habe Deisslers wissenschaftliches Bemühen um die Texte des Alten Testaments „immer, mehr oder weniger direkt, im Dienste der Glaubensverkündigung, im Dienste des neubundlichen Gottesvolkes“ gestanden.

Nach Deissler bildet die „Un-Weltlichkeit“ Jahwes den Kern des alttestamentlichen Denkens. Der Gott Israels überschreitet („transzendiert“) die uns zugängliche Welt nicht nur quantitativ, so daß er lediglich *größer* wäre als alles, was wir Menschen uns vorstellen können. Nein, diese Transzendenz hat *qualitativen* Charakter: Gott ist *ganz anders*, als wir aufgrund unserer Erfahrungen zu denken und wahrzunehmen gewohnt sind. Zugleich aber *offenbart* sich Gott den Menschen in der Geschichte, und es ist gerade diese Selbstoffenbarung, die den Gott auszeichnet, dessen Wesen sich mit unseren menschlichen Möglichkeiten weder adäquat erfassen noch sprachlich mitteilen läßt. Von diesem Grundgedanken aus konzipiert Deissler seine Theologie des Alten Testaments als Geschichte der Selbstoffenbarung Jahwes in der konkreten Geschichte mit seinem Volk Israel. So schlägt sich in den verschiedenen Überlieferungen der hebräischen Bibel nieder, wo und wie Israel im Lauf seiner Geschichte dem Wirken Gottes begegnet ist und welchen seiner Handlungsinitiativen es seine Existenz, ja, sein Überleben verdankt. Im Gegensatz zu den Göttern der umgebenden Kulturen des alten Orients erfüllt Israels Gott nicht eine Funktion wie etwa die, die gottgleiche Herrschaft eines Königs zu legitimieren. Auch ist er nicht als Personifizierung eines Naturphänomens vorgestellt, wie etwa der kanaanitische Gewitter-

und Fruchtbarkeitsgott Baal. Nein, Jahwe ist „Gott für Welt und Mensch“, kein abstraktes höchstes Wesen. Er zeigt sich stets als ein „Ich“, das im Menschen sein „Du“ sucht und anspricht und darin das „Wir“, das Miteinander Gottes und seines Volkes, den Bund konstituiert. So erlebt sich Israel als von Gott geführt und zugleich in Anspruch genommen. Von ihm, der keinen Teil der Weltwirklichkeit bildet, der vielmehr selbst den Gang der Welt lenkt, weiß es sich aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und mit der Aufgabe betraut, in der Verantwortung füreinander den Willen Jahwes unter den Völkern bekannt zu machen. Dies sind nach Deissler die Grunddaten, die sich durch Geschichts- und Prophetenbücher, durch weisheitliche und priesterliche Traditionen verbindend hindurchziehen und sie gemeinsam zur Heiligen Schrift des Gottesvolkes werden lassen.

Als einer der bedeutendsten Alttestamentler des 20. Jahrhunderts hat Alfons Deissler das Selbstverständnis der nachkonziliaren Kirche als Gottesvolk des Neuen Bundes mitgeprägt. Durch seinen maßgeblichen Anteil an der Erarbeitung der Einheitsübersetzung sowie durch seine Schriften und Vorträge, mit denen er vielen Menschen einen authentischen Zugang zu den heiligen Schriften Israels erschlossen hat, wirkt seine Arbeit bis heute fort. Alfons Deissler starb am 10. Mai 2005 in Freiburg im Breisgau.

Johannes Bernhard Uphus

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Januar 2008

„Der ewige Gott der Geschichte“

Da antwortete Gott dem Mose:
Ich bin der „Ich-bin-da“.

Buch Exodus – Kapitel 3, Vers 14

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Geht es Ihnen nicht auch so, daß Sie, wenn Sie von Gottes Ewigkeit hören, an etwas Fernes denken, das uns endlichen Menschen bestenfalls im Jenseits zugänglich ist? Diese Vorstellung hat viel mit unserem griechisch geprägten Denken zu tun. Einflußreiche philosophische Richtungen, v. a. der Platonismus, empfanden unser menschliches Ausgeliefertsein an die Zeit, unser Werden und Vergehen als defizitär. Sie setzten die Hoffnung dagegen, durch Philosophie die eigene Seele zu vervollkommen und so dem Göttlichen, das man sich als in reiner unwandelbarer Gegenwart existierend vorstellte, immer ähnlicher zu werden. Schließlich im Tod, so glaubte man, werde alles Zufällige und Bedingte zurückgelassen. Diese Sicht, die auf das Christentum massiv eingewirkt hat, trifft sich mit dem biblischen Gottesbild zwar in der Überzeugung von Gottes ewigem Gegenwärtigsein, unterscheidet sich aber zugleich sehr wesentlich.

Besonders Franz Rosenzweig, der große jüdische Denker des frühen 20. Jahrhunderts, hat auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht. Eine seiner bedeutendsten Einsichten war, daß nach der Bibel nicht wir es sind, die sich Gott durch eigene denkerische Anstrengung nähern, daß vielmehr Gott selbst auf uns zukommt und uns anspricht, daß er sich *offenbart*. Für biblisch geprägtes Denken liegt Gottes Ewigkeit darum nicht unerreichbar über unserer Zeitlichkeit, sondern bricht immer wieder in unsere Zeit herein, oder treffender: Gott selbst erweist sich *in unserem geschichtlichen Dasein* als der Gegenwärtige. Hier und jetzt ist er da und möchte zu uns in Beziehung treten. An uns liegt es allerdings, ob wir seine Sprache verstehen.

„Der Himmel ist hier. Der Himmel ist jetzt.“, las ich kürzlich auf den Internetseiten einer Künstlerin. Sind wir bereit einzutreten?

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Anbetung der Könige

Evangelistar aus Altomünster, um 1130,
Clm 2939, fol. 6v,
© Bayerische Staatsbibliothek München

Das Motiv ist im Beuronener Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4486) erhältlich.

Das Evangelistar aus Altomünster, das zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstand, zeigt auf dem Einband von 1489 eine Darstellung des hl. Anno. Obwohl die Handschrift vermutlich direkt für Altomünster hergestellt wurde, ist sie doch nicht dort entstanden. Möglicherweise gab es eine Vorlage aus Regensburg. Darauf deutet die Ikonographie der z. T. ganzseitigen 18 Miniaturen hin. Stilistische Ähnlichkeiten zeigen sich mit Handschriften aus dem bayerischen Raum, die etwa zur gleichen Zeit entstanden sind. So läßt sich z. B. der Einfluß einer Tegernseer Malschule ausmachen, was die Gestaltung der Initialen betrifft. Vielleicht gehört das Evangelistar zu den Handschriften, die dort für auswärtige Auftraggeber geschaffen wurden.

Kennzeichen der Miniaturen sind u. a. der Goldgrund, eine breite Außenrahmung sowie eine schmalere Innenrahmung, kräftige, bunte Farben und eine zeichnerische Darstellung der Figuren. Die „Anbetung der Könige“ gehört zu den Miniaturen, die fast ganzseitig gestaltet sind. Über dem Bild befindet sich lediglich eine Textzeile.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Sich auf den Weg machen

Mit einer mehrfachen Rahmung versieht der Maler des Evangelistars aus Altomünster (um 1130) die Huldigung Jesu durch drei Sterndeuter (oder Magier). Auf einen breiten, mit geometrischem Muster versehenen Außenrahmen folgt ein schmalere blau-grüner Innenrahmen. Damit lenkt der Maler den Blick auf das Bildinnere.

Türme und Dächer eines großen Gebäudes im oberen Teil des Bildes vermitteln die Vorstellung einer Stadt oder eines Palastes. Ein von zwei Säulen getragener roter Bogen gibt gleichsam den Blick ins Innere frei. In kräftigen Farben heben sich die Gestalten vom goldenen Hintergrund ab.

Maria sitzt rechts auf einem Schemel oder Thron und ist zugleich der Thron für ihren Sohn, der auf ihrem Schoß sitzt. Der Maler mag dabei an den Titel für Maria gedacht haben, der sie als Thron der Weisheit bezeichnet. Die große, edel gekleidete Gestalt der Gottesmutter paßt zu dem vornehmen Umfeld besser als zu einem armseligen Stall, wie wir es von vielen Weihnachtsdarstellungen vor allem in neuerer Zeit kennen. Während die Mutter mit der linken Hand das Kind hält, erhebt sie ihre rechte Hand zu den drei Magiern hin, als wollte sie den Ankommenden sagen: Halt, hier seid ihr am Ziel eurer Suche! Zugleich gibt diese erhobene Hand den Blick frei auf das Kind. Vielleicht deutet Maria auch auf den roten, einer Blüte ähnelnden Stern hin, dem die Männer gefolgt sind.

Die drei Sterndeuter – hier durch die Kronen als Könige gekennzeichnet – schauen auf die erhobene Hand Marias, als erwarteten sie eine konkrete Weisung. Nur die beiden Männer im Vordergrund sind richtig zu sehen. Von dem dritten König zeigt der Maler nur das Gesicht und die Schale, in der er, wie die anderen, seine Gabe darreicht. Er wirkt, weil er ohne Bart dargestellt wird, jünger als die anderen beiden. Spätere Zeiten stellen ihn oft als König mit dunkler Hautfarbe dar. Wie im

Laufschritt kommen die Sterndeuter zu dem Kind. Der Maler weist damit auf den langen und schwierigen Weg hin, den sie zurückgelegt haben.

Sie hatten, so berichtet es das Matthäusevangelium, den Stern des Neugeborenen im Osten aufgehen sehen und sich auf den Weg gemacht, „um ihm zu huldigen“ (Mt 2, 2). Für sie war es klar, daß der „neugeborene König der Juden“ (Mt 2, 2) am Hof des Königs in Jerusalem geboren werde. Deshalb fragten sie zuerst bei König Herodes nach, nicht ahnend, wie sehr sie den mit ihrer Frage in Unruhe stürzten. Die eiligst zusammengerufenen Hohenpriester und Schriftgelehrten bestätigten dem erschrockenen Herodes: „In Betlehem in Judäa“ (Mt 2, 5) solle der Messias geboren werden. Unter dem Vorwand, auch selbst dem Kind huldigen zu wollen, schickt Herodes die Sterndeuter nach Betlehem, damit sie ihn anschließend genauestens informieren. Der Stern leitet die Magier mit großer Freude nach Betlehem zu dem Kind: „Sie gingen in das Haus und sahen das Kind und Maria, seine Mutter; da fielen sie nieder und huldigten ihm.“ (Mt 2, 11)

Der Maler stellt Jesus als kleinen Erwachsenen dar. Wie ein Lehrer hält er die Buchrolle in seiner linken Hand und streckt die rechte mit segnender Gebärde zu den Männern mit ihren Gaben aus. Gilt sein Blick dem Stern, der den Sterndeutern den Weg wies? Oder schaut er auf die Hand seiner Mutter?

Ihm gilt die Huldigung der Könige, wobei der erste von ihnen wohl gerade anbetend niederknien will. Wenn die Segensgeste Jesu den Gaben gelten soll, so will der Maler damit sagen: Die Gaben Gold, Weihrauch und Myrrhe passen zu diesem Kind. Das Gold weist auf seine königliche Würde; der Weihrauch auf die Gottheit Jesu und die Myrrhe deutet voraus auf seinen Leidensweg (ebenso wie das Kreuz im Nimbus).

Für den Evangelisten Matthäus und auch für den Maler ist es wichtig, daß in den Sterndeutern die „Welt“ dem Messias Jesus huldigt. Damit offenbart sich Jesus der Welt. Vielen ist der Festtag des 6. Januar als „Fest der heiligen drei Könige“ bekannt.

Die Bezeichnung „Epiphanie“ oder „Fest der Erscheinung des Herrn“ macht eher deutlich, worum es hier geht. In Jesus erfüllt sich die Ankündigung des Propheten Jesaja: „... der Reichtum des Meeres strömt zu dir, die Schätze der Völker kommen zu dir ... Alle kommen von Saba, bringen Weihrauch und Gold und verkünden die ruhmreichen Taten des Herrn“ (Jes 60, 5 f.). Daß aus den Sterndeutern Könige werden, greift zurück auf Psalm 72, 11: „Alle Könige müssen ihm huldigen, alle Völker ihm dienen“, daneben auf Jes 60, 3: „Völker wandern zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz.“

Mit der vornehmen Kleidung der drei Männer verweist der Maler auf ihre hochgestellte Herkunft. Zu diesem großen Geschehen passen für ihn die leuchtenden Farben. Dabei finden das Blau des Glaubens im Gewand Marias ebenso wie das Rot der Liebe, des Lebens (auch der Lebenshingabe) im Gewand Jesu ihre Entsprechung in den Gewändern der Sterndeuter. Sie haben sich auf den Weg gemacht, weil ein Stern sie leitete. Sie gehören zu Ihm, den sie gesucht und nun gefunden haben.

Der Weg der Sterndeuter zeigt, was für Menschen aller Zeiten gilt: Wir müssen nicht Könige und Sterndeuter sein, um Ihn zu suchen. Wir dürfen sicher sein, Er empfängt jeden, der sich aufmacht, Ihn zu suchen. Er nimmt uns so an, wie wir kommen, weil Ihm nicht unsere Gaben wichtig sind, sondern wir selbst.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott spricht die Menschen an wie Freunde

Nachdenken über den ewigen Gott der Geschichte

Der Name Gottes ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit. In ihr begegnet uns dieser Name, aufleuchtend und verdunkelt, verehrt und verneint, mißbraucht, geschändet und doch unvergessen.“ (Gemeinsame Synode, Beschluß „Unsere Hoffnung“ I.1) Noch in der Leugnung und im Vergessen bleibt es dabei: Die Frage nach Gott ist *die* große Existenzfrage der Menschheit und jedes einzelnen menschlichen Lebens. Mit jeder Faser seines Daseins steht der Mensch – in der Terminologie Karl Rahners – vor dem absoluten, heiligen Geheimnis, das wir Gott nennen. Doch nirgendwo sonst gilt auch so sehr, daß unser Erkennen, unser prophetisches Reden „Stückwerk“ ist (1 Kor 13, 9), daß wir „wie in einen Spiegel“ schauen und „nur rätselhafte Umrisse“ sehen (1 Kor 13, 12), wie in der Frage nach Gott. Denn wie sollte man meinen, „daß man im Ernst mit seiner winzigen Kreatürlichkeit etwas mit der grenzenlosen, unsagbaren Wirklichkeit Gottes selber über alle unendlichen Distanzen hinweg zu tun haben könne“ (Karl Rahner)? Das Vierte Laterankonzil (1215) hat deshalb in seiner Analogieregel gelehrt, man könne aus der begrenzten Perspektive geschöpflicher Erkenntnis über Gott nichts aussagen, ohne zugleich eine „größere Unähnlichkeit“, also die Unangemessenheit dieser Aussage gegenüber dem Gemeinten mit festzuhalten. So ist alles Reden von Gott „nur der letzte Augenblick vor jenem seligen Verstummen ..., das auch noch die Himmel der klaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht füllt“ (Karl Rahner).

Es ist das eigentliche Wunder der Geschichte, daß Gott selbst die Not dieser Distanz überwunden und sich selbst der Welt und den Menschen mitgeteilt, offenbart hat: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe

die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 2) Gott schließt mit Israel seinen Bund, er erweist sich als der Befreier, ist treu, voller Liebe und Erbarmen auch angesichts der Untreue der Menschen. In der Person Jesu kommt diese Zuwendung Gottes zu ihrem unüberbietbaren Höhepunkt: Gott wird Mensch, identifiziert und solidarisiert sich vollkommen mit dem Leben der Menschen. Gott verharrt also nicht in unnahbarer Ferne, er überläßt die von ihm geschaffene Welt nicht ihrem Schicksal, sondern er engagiert sich in der Geschichte der Menschen – der Geschichte seines Volkes wie jeder persönlichen Lebensgeschichte. Mit der Schöpfung, der Welt, hat Gott sich selbst Raum geschaffen zu solchem Engagement. Geschichte ist Heilsgeschichte.

Aus der Heilsgeschichte wissen wir auch, wer Gott ist. Gottes Wesen erschließt sich aus seinem Tun. Er erweist sich als der weltzugewandt-Welttranszendente, den „der Himmel und die Himmel der Himmel“ nicht fassen (1 Kön 8,27) und dessen Name doch ist: Jahwe, der „Ich-bin-da“ (Ex 3, 14). Er ist der Mächtige, dem ganze Völker gelten „wie ein Tropfen am Eimer“, wie „ein Stäubchen auf der Waage“ (Jes 40, 15), und der „die Mächtigen vom Thron“ stürzt (Lk 1, 52). Die Kräfte der Natur, von den Völkern der Umwelt als Gottheiten verehrt, sind nützliche Lichter am Himmel (vgl. Gen 1, 14–19) oder gar Spielzeug in Gottes Hand (vgl. Ps 104, 26). Er ist der Ewige, der Erste und der Letzte (vgl. Jes 44, 6), und er ist einzig (Dtn 6, 4). Es war ein Glücksfall der Geschichte, daß die frühe Kirche in der Rationalität der sie umgebenden griechisch-römischen Kultur einen im ausdrücklichen Widerspruch zur „Religion“ der Zeit geprägten philosophischen Gottesbegriff vorfand, an den sie anknüpfen konnte: „allein das Sein selbst, das, was die Philosophen als den Grund alles Seins, als den Gott über allen Mächten herausgestellt haben – nur das ist unser Gott“ (Joseph

Ratzinger). Die dann folgende Entfaltung der christlichen Gotteslehre mit den begrifflichen und methodischen Mitteln griechischen Denkens stellt nun aber – gegen eine in der Theologie seit langem fast reflexhaft wiederholte Meinung – keine das biblische Erbe verfälschende „Hellenisierung“ dar. Sie hat den christlichen Glauben vielmehr auf Dauer für vernunftorientierte Dialoge kommunikabel gemacht. Im übrigen entsprechen sich griechisches und biblisches Denken in ihrer jeweiligen analytischen Kraft in viel höherem Maß, als gemeinhin zugestanden wird.

Zur heilsgeschichtlichen Grundstruktur des christlichen Glaubens gehören auch der schriftliche Niederschlag dieser Geschichte in der Bibel und die Weitergabe der Offenbarung durch die kirchliche Tradition. Hinsichtlich des Bedarfs an ökumenischer Verständigung, den es im Hinblick auf das reformatorische Grundaxiom von der Heiligen Schrift als einziger Offenbarungsquelle – „sola scriptura“ – noch gibt, hat bereits das Zweite Vatikanum wesentliche Klärungen erreicht, indem es die Rede von zwei Quellen erkennbar vermeidet und den dienenden Charakter von Tradition und Lehramt gegenüber der Schrift herausstellt (*Dei Verbum* 9.10). Nach dem erreichten Konsens in der Rechtfertigungslehre wird sich das ökumenische Gespräch nun insgesamt auf die Kirche als konkreten Ort der Gegenwart des Heils (Grundsakrament) konzentrieren müssen – zugleich das Schlüsselthema u. a. auch für die Amtsfrage... Entsprechend kommt es auch für unseren Zusammenhang darauf an, den exegetisch unbestreitbaren kirchlichen Charakter der Bibel als „Produkt der Kirche“ und „Niederschlag der Glaubensgeschichte der Urgemeinde“ (Karl Rahner) herauszustellen – sowohl hinsichtlich der „Schriftsteller“ (!) der biblischen Texte (*Dei Verbum* 12) als auch hinsichtlich des der Kanonbildung zugrunde liegenden kirchlichen Erkenntnisprozesses.

Tobias Licht

Schall und Rauch?

Zur Bedeutung des Gottesnamens

Name ist Schall und Rauch“, sagt Faust zu Gretchen, nicht lange nach deren berühmter Frage. Sie hatte von ihm erfahren wollen, wie er es habe mit der Religion, ob er an Gott glaube. Während sich für sie Religiosität mit kirchlicher Frömmigkeit deckt, ist er vom „ewigen Geheimnis“ überwältigt, das sich in den Naturphänomenen und der Faszination des geliebten Gegenübers mitteilt. Für Faust dominiert das Gefühl, vom Erhabenen umgeben zu sein; welchen Namen man dem Absoluten gibt, ob Glück, Liebe oder Gott, verliert daneben an Bedeutung.

Die Spannung zwischen beiden Standpunkten führt uns mitten hinein in unsere Zeit, in der wir mit unserer christlich-kirchlichen Weltsicht immer öfter Menschen begegnen, die ganz ähnlich wie Faust zwar in der Natur und in menschlichen Beziehungen Göttliches wahrnehmen und davon fasziniert sind, die aber unseren Schritt des Bekenntnisses zum einen persönlichen Gott nicht mitgehen mögen. Wenn wir ihr Angeührtsein von prägenden mitmenschlichen Begegnungen und von Naturwundern wie dem Meer, der Wüste, dem Sternenhimmel teilen – wie können wir ihnen unsere Position verdeutlichen?

Schauen wir noch einmal auf Goethe. Was ist der *Name*, den Faust als „Schall und Rauch“ bezeichnet? Er lehnt es ab, das Göttliche mit einem *Substantiv* wie Glück oder Gott zu benennen, einem Wort also, das letztlich unserem Verstand dazu dient, ein Gefühl oder eine Erfahrung einzuordnen. Diese Haltung will sich durchaus von einer Philosophie und Theologie abgrenzen, die das Hauptgewicht auf verstandesmäßige Erkenntnis legte und dabei stets Gefahr lief, den ganzen Men-

schen mit seiner Leiblichkeit und mit den Tiefen seiner Seele aus dem Blick zu verlieren. Darum die Betonung des Gefühls.

Wie verhält es sich nun mit Gott und *seinem* Namen, wenn wir auf die Bibel schauen? Eines wird uns am Alten Testament sofort klar: Dort erscheint Gott nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) als ein Absolutes, als das höchste Gut oder das Sein schlechthin, das weit entfernt im Hintergrund von allem steht, nur dem Verstand zugänglich ist und mit unserer konkreten Lebenswirklichkeit nichts oder fast nichts zu tun hat. Der biblische Gott, der Herr über die ganze Schöpfung, zeigt sich vielmehr als Gott eines bestimmten geschichtlichen Volkes, und zwar eines Volkes, das politisch in der Antike nicht eben zu den bedeutenden zählte. Er gibt sich als Gott konkreter, mit Namen benannter Personen, als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu erkennen. Und vor allem: Er trägt *selbst* einen wirklichen *Namen* – keine einordnende Bezeichnung, sondern einen Eigennamen –, mit anderen Worten: Er läßt sich wie ein Du, ein personhaftes Gegenüber ansprechen. Damit nicht genug. Denn dieser Name verrät, wie Namen in Israel stets, viel über seinen Träger. Sehen wir einmal genau hin, was in diesem Namen, der im hebräischen Alten Testament stets mit den vier Konsonanten JHWH begegnet, alles eingeschlossen ist.

Die herausragendste Stelle, die wir zum Gottesnamen JHWH-Jahwe benennen können, ist gewiß die Szene am brennenden Dornbusch – ein faszinierendes Naturereignis, nebenbei bemerkt –, in der Mose von diesem Jahwe gesandt wird, sein erwähltes Volk Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien. Als Mose fragt, was er denn auf die Frage des Volkes, wer ihn geschickt habe, entgegenen solle, gibt Jahwe eine Antwort, die den Namen selbst nicht nennt, sondern ihn sogleich deutet: „Ich bin der ‚Ich bin da‘.“ (Ex 3, 14, Einheitsübersetzung) Im Hebräischen stehen für diesen Satz nur drei Worte, die man wörtlich mit „ich bin, der ich bin“ wiedergeben könnte. Die Abstraktheit dieser Formel kommt zwar nah an die

Fassung der antiken griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, heran (ego eimi ho ôn – „ich bin der Seiende“), die wesentlich zur Annäherung der christlichen Theologie an die Philosophie beigetragen hat. Mit der Bedeutung des hebräischen Wortlauts hat dies aber wenig zu tun. Das liegt an zwei gravierenden Unterschieden zwischen den betreffenden Sprachen: der abgeschliffenen Bedeutung unseres (wie des griechischen) „Hilfs“(I)-Verbs „sein“ und der Abgeschlossenheit unserer Tempora, d. h. der Tatsache, daß unser Präsens („ich bin“) ziemlich streng auf die Gegenwart, das Hier und Jetzt, bezogen ist. Anders im Hebräischen: Das Verbum hajah, von dem sich der Gottesname ableitet, hat gegenüber unserem „sein“ einen dynamischeren Bedeutungsgehalt, etwa im Sinn von „da sein, wirklich, wirkmächtig, spürbar, lebendig sein“ und kann auch so viel wie „geschehen, sich ereignen“ bedeuten. Darüber hinaus kann das Tempus der hebräischen Urfassung neben unserem Präsens auch unser Futur bezeichnen. So überträgt Martin Buber, der sich sehr um eine hebräische Färbung bemüht hat: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“ Freier wiedergegeben, könnte es auch heißen: „Ich werde (erfahrbar) sein als der, der (wirklich da) ist.“

Gut und schön, werden Sie sagen – und was heißt das nun für mich? Vielleicht hilft ein Blick auf Ex 3, 12, zwei Verse vor unserer Stelle. Mit derselben Verbform wie in V. 14 sagt Gott dort Mose zu: „Ich bin *mit* dir.“ Dieses Mit-Sein Jahwes wird Mose befähigen, vor dem Pharao für das Volk einzutreten und es schließlich aus Ägypten in die Freiheit zu führen. Nun liegt es an Ihnen nachzuspüren, ob Sie diesem Gott, der das Mit-Sein im Namen trägt, in Ihrem Leben schon begegnet sind. Sofern Sie daran zweifeln, versuchen Sie doch einmal, ihn beim Namen zu rufen. Möglich, daß Sie auf Antwort warten müssen und daß sie anders kommt, als Sie erwarten – doch ich bin sicher, daß Ihnen aufgeht: Hier geht es nicht bloß um meinen Verstand, der ein absolutes Wesen erkennen und daran glauben soll. Auch geht es nicht nur um mein Gefühl, so schön es ist,

vom Erhabenen überwältigt zu werden. Nein, da ist jemand, der *mich* meint mit allem, was mich ausmacht, der all das, was mich bewegt, wahrnimmt und zu einem guten Ziel führen will.

Johannes Bernhard Uphus

„... und zählt dir Tag und Jahr“

Ein geistliches Geburtstagslied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 196.

Jochen Kleppers Gedicht „Gott wohnt in einem Lichte“ hat, mit identischer Melodie, Eingang ins „Evangelische Gesangbuch“ (Nr. 379) und in das katholische „Gotteslob“ (Nr. 290) gefunden. Hier steht es unter der Überschrift „Vertrauen und Bitte“, dort ist es unter den Stichworten „Angst und Vertrauen“ in der Rubrik „Glaube – Liebe – Hoffnung“ zu finden, während es im Schweizer Gesangbuch im Abschnitt „Gott, unser Vater“ eingeordnet ist (Nr. 181). Und doch hat der Dichter das Lied als „Geburtstagslied“ ausgewiesen.

Kyrie

Kleppers 1938 erstmals aufgelegte Liedersammlung „Kyrie. Geistliche Gedichte“ orientiert sich am Tageslauf – bekannt ist das Morgenlied „Er weckt mich alle Morgen / er weckt mir selbst das Ohr“ (EG 452) – und am Lauf des Kirchenjahrs – man denke an „Die Nacht ist vorgedrungen“, ein Weihnachtslied, das in unseren Gesangbüchern jedoch der Adventszeit zugeordnet ist (GL 111, EG 16). Neben Gedichten zu diesen beiden großen Zeitkreisen finden sich in Kleppers „Kyrie“ Lieder zu Silvester und zum Geburtstag, zum allgemeinen und zum besonderen Jahreswechsel also. Ein solches Geburtstagslied nun ist „Gott wohnt in einem Lichte“.

Das Buch und das Buch der Bücher

Jochen Klepper, 1903 in Beuthen an der Oder geboren, 1942 in Berlin gestorben, stammt aus einem evangelischen Pfarrhaus. Er selbst hat sein Theologiestudium in Erlangen und Breslau nicht zu Ende geführt, sondern sich dem literarischen Schreiben gewidmet. Doch die Bibel bleibt in seinem Leben und in seinem Werk präsent: „Wer vom Wort lebt, kann nicht vorüber am Wort des Lebens. Wer Bücher schreibt, vermag nicht, sich dem Buch der Bücher zu entziehen“, notierte Klepper einmal.

Leben und Sterben in dunkler Zeit

Jochen Klepper heiratete 1931 Johanna Stein, eine Witwe mit zwei Töchtern (*zum lebensgeschichtlichen Hintergrund vgl. auch den Beitrag im Dezember-Heft 2007, S. 390f.*). Die Ehe mit einer Jüdin – Johanna Klepper konvertierte 1938 zum Christentum – bringt den freien Schriftsteller nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten unter Druck. 1937 wird er aus der Reichsschrifttumskammer ausgeschlossen, was allerdings den großen Erfolg seiner historisch-psychologischen Studie über Friedrich Wilhelm I. von Preußen „Der Vater. Roman des Soldatenkönigs“ (1937) nicht verhindern kann. Johanna Klepper und ihre jüngere Tochter bleiben in Berlin, während es der älteren Stieftochter gelingt, rechtzeitig vor Kriegsbeginn nach England auszureisen. Als sich die Judenverfolgung in Deutschland verschärft, alle Rettungsbemühungen scheitern und Mutter und Tochter unmittelbar vor der Deportation stehen, nimmt sich die Familie im Dezember 1942 gemeinsam das Leben.

Gottes Unnahbarkeit und Nähe

Die Form des Gedichts ist einfach. Die fünf jambischen Strophen umfassen jeweils acht Zeilen mit alternierendem weiblichem und männlichem Ausgang. Die Sprache ist biblisch;

Aussagen aus 1 Tim 6,15–16 (1. Strophe), Apg 17,27–28 (2. und 5. Strophe) und Mt 10,30 (3. Strophe) werden eingespielt, die gesamtbiblische Erwartung eines Weltgerichts (4. Strophe) kommt zur Sprache. Die ebenfalls biblische Spannung zwischen Gottes Unnahbarkeit und Nahen gibt den inneren Rhythmus des Liedes vor.

Gott ist unnahbar, unerreichbar – und zugleich, als „Herr aller Herren“, der Herr der Geschichte (1. Strophe); er ist Schöpfer des ganzen Kosmos – und doch dem angesprochenen einzelnen Du so verbunden, daß er es „nicht missen“ mag (2. Strophe); Gott ist unfäßlich – und doch ist jeder Mensch, auch das Du, von Gott ganz und gar behütend erfaßt, liebend umfaßt (3. Strophe); der von den Völkern als endzeitlicher Richter gefürchtet wird – ihn verlangt nach „dir“ (4. Strophe); der entzogene, unsichtbare Gott – er ist zuinnerst das Lebenselement eines jeden Menschen, des angesprochenen Du (5. Strophe).

Gott kommt in die Zeit

„Gott wohnt in einem Lichte“ ist ein Geburtstagslied, das sicher nicht so leicht zugänglich ist wie „Viel Glück und viel Segen“ oder das unvermeidliche „Happy birthday to you“. Ein Geburtstagslied jedoch, das zu denken gibt, ja das zu meditieren sich lohnt. Mit dem kostbaren Geburtstag eines jeden Menschenkindes erinnert es an die Geburt von Betlehem, in der Gottes Wort zur Welt und der Welt unendlich nahe kommen wollte, und es weiß: Gottes Kommen in die Zeit ist das Festgeheimnis eines jeden Geburtstages.

Glaube – Liebe – Hoffnung

Jochen Klepper und seine Familie – ein bedrängtes Leben in finsternen Zeiten, und doch ein geistliches Geburtstags-Lied, aus dem Glaube, Liebe und Hoffnung unwiderstehlich zu uns sprechen:

„Ob er gleich Mond und Sterne / und Sonnen werden sah, /
mag er dich doch nicht missen / in der Geschöpfe Schar, / will
stündlich von dir wissen / und zählt dir Tag und Jahr.“

Susanne Sandherr

Die Orientierung des Gebets und des liturgischen Raumes

Eine grundlegende Kategorie, die in der momentanen Diskussion häufiger auftaucht, ist die der Richtung des Kirchenraumes. Zuweilen wird für den liturgischen Raum die „Orientierung“, die traditionelle Ausrichtung nach Osten verlangt. Worum geht es bei dieser „Ostung“?

Zunächst einmal kennen die frühen Christen keine Ostung des Raumes, sondern vielmehr eine des Gebets. Sie richten sich beim Gebet nach der aufgehenden Sonne aus, da die Wiederkunft Christi von Osten, dem imaginären Ort des verlorenen Paradieses, erwartet wird. Vermutlich nehmen sie damit eine Tradition des antiken Judentums auf, das die Ausrichtung des Gebets nach Osten oder aber nach Jerusalem kennt, so daß sich im zweiten Falle die Himmelsrichtung entsprechend der geographischen Lage der Betenden ändert. Bald wendet sich das Judentum – anscheinend in Abgrenzung zum sich etablierenden Christentum – nur noch nach Jerusalem. Später nimmt der Islam diese Gebetsorientierung der Juden auf und wandelt sie in eine Ausrichtung auf Mekka ab.

Die Ostung christlichen Betens drückt auch die Überzeugung aus, daß sich ein „Sitz“ Gottes auf der Erde nicht lokalisieren läßt, daß es also letztlich um eine innere Haltung und Gottesbeziehung geht, die sich an grundlegenden kosmischen Er-

fahrungen festmacht. Diese Gebetsrichtung wird bei der Errichtung fester Kirchen nach der konstantinischen Wende übernommen, ohne automatisch zu einer Ostung der Apsis zu führen. Während sich die Apsis in der Ostkirche anscheinend von Anfang an immer auf der Ostseite des liturgischen Raumes befindet, kann sie innerhalb der westlichen Liturgie, zumindest in den frühen Basiliken Roms, auch an deren Westseite plaziert werden, so daß sich die Türen nach Osten zur aufgehenden Sonne hin öffnen. Normierend bleibt aber in beiden Reichsteilen die Ostung des Gebets, so daß sich die Gemeinde ggf. zum Gebet Richtung Osten dreht. Je nach Stellung des Altars und des Priesters können dann Priester und Gemeinde sogar einander den Rücken zuwenden. Zeugnis dieser Gebetsrichtung ist z. B. der Ruf des Augustinus am Ende von Predigten: „*Conversi ad Dominum*“, „Wendet euch um zum Herrn“. Und in Eucharistiegebeten der koptischen und äthiopischen Liturgie gibt es den Zuruf des Diakons: „Blickt nach Osten!“

Erst mit der Wende zum 5. Jahrhundert übernimmt der Westen das östliche Raumkonzept, denn nur so kann man die Ausrichtung des Gebets mit der auf den Altar, der zunehmend zum Zentrum des Raumes wird, in Übereinstimmung bringen. Dennoch ist die Ostung von Kirchen im Westen nie festes Gesetz, und mit der exakten Richtung nimmt man es nicht so genau. Andererseits hat eine Ostung für mittelalterliche Kirchen den Vorteil, daß diese zur Zeit der morgendlichen Gottesdienste das beste Licht durch die großen Glasfenster der Gotik erhalten und nicht künstlich beleuchtet werden müssen.

Zunehmend dominiert die Ausrichtung des liturgischen Raumes auf den Altar. Doch selbst diese verliert allmählich an Bedeutung: Spätmittelalterliche Bilder zeigen z. B. Vornehme in ihrem Kirchengestühl, das nicht auf den Altar, sondern auf ein gestiftetes Bild hin orientiert ist. Die Auflösung der Gerichtetheit zeigen auch die als architektonisches Ideal verstandenen Zentralbauten der Renaissance in Italien an, selbst wenn die

Liturgie an einem geosteten Hochaltar gefeiert wird. Erst in nachtridentinischer Zeit wird das kleingliedrige Raumverständnis, das die Kirchen des Hochmittelalters mit ihren vielen Seitenaltären und -kapellen bestimmt hat, durch neue Ansätze eines Einheitsraums abgelöst. In der Neuzeit kommt dann der Tabernakel auf dem Hochaltar als Ausrichtungsziel hinzu.

Spätestens ab der „kopernikanischen Wende“, d. h. der Erkenntnis, daß die Erde keine Scheibe mit klaren Richtungen, sondern eine sich drehende Kugel ist, bilden die Ostung wie die zugrundeliegenden endzeitlichen Vorstellungen keine wesentlichen Kriterien mehr. Für die Gemeinde wird in der Eucharistiefeier letztlich die Erfahrung bestimmend, daß ihr der Priester den Rücken zukehrt und sich nur für wenige Rufe zu ihr umwendet.

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil wird die Frage der Ostung im Zusammenhang mit der Stellung des Priesters am Altar intensiv diskutiert, angetrieben durch die Frage, wie die Zelebrationsrichtung mit der Forderung des Konzils nach tätiger Teilnahme der Gläubigen in Übereinstimmung gebracht werden kann. Dabei wurde so mancher textliche und archäologische Befund in einer von jeweiligen Interessen geleiteten Weise interpretiert. Letztlich ist der historische Befund im Westen zu vielfältig, wird eine anscheinend „eindeutige Aussage“ über die Ausrichtung des Raumes und der Zelebrationsrichtung den vielfältigen Raumstrukturen nicht gerecht.

Wichtiger als der nie gänzlich abgebrochene Streit um die historischen Quellen und Fakten ist wohl, daß die Forderung nach der aktiven Teilnahme aller an der Liturgie fast wie von selbst zur einer veränderten Stellung des Zelebranten am Altar führt. Die Allgemeine Einführung ins Meßbuch fordert daher in Nr. 262 vom Altar, daß man „ihn ohne Schwierigkeiten umschreiten und an ihm, der Gemeinde zugewandt, die Messe feiern kann“. Letztlich muß die Liturgie selbst erkennen lassen,

daß die versammelte Gemeinde den erhöhten Herrn im Geist in ihrer Mitte gegenwärtig weiß, ihm in Wort und Sakrament begegnet und sich so gestärkt weiß auf dem Weg in die noch ausstehende Vollendung.

Diese Offenheit auf den Herrn hin kann sicher zusätzlich durch eine entsprechende architektonische Gestaltung sowie ein angemessenes liturgisches Verhalten – besonders des Zelebranten – ausgedrückt und erfahrbar werden. Eine bloße Wiedereinführung der „Ostung“ des Raumes würde aber der Welterfahrung der Menschen unserer Zeit, für die die Himmelsrichtungen keine tiefere Bedeutung mehr haben, nicht gerecht. Die Liturgie kann sich weder ihrer eigenen Geschichtlichkeit noch der der kosmischen Weltsicht entziehen.

Friedrich Lurz

Jerusalem, der Nabel der Welt

Die heilige Stadt dreier Weltreligionen

Einer jüdischen Sage nach befindet sich in Jerusalem der Fels, von dem aus die Weltschöpfung ihren Anfang nahm und der als Verschlussstein der Urflut diente. Wie der Nabel die Mitte des Menschen, so sei Jerusalem die Mitte der Welt. Jerusalem gilt drei Weltreligionen als eine heilige Stadt. Der Felsendom, die Westmauer und die Grabeskirche versinnbildlichen ihre zentrale Bedeutung. Niemand weiß, warum dieser Steinhügel zwischen Wüste und Meer eine besondere Auserwählung Gottes erfahren hat. Jerusalem hat keine besonderen architektonischen oder künstlerischen Kostbarkeiten vorzuweisen wie Florenz, Rom oder Paris. Aber für viele Menschen hat der Name Jerusalem eine Lichtspur in ihrem Leben hinterlas-

sen. Niemand kann dieser Stadt gegenüber teilnahmslos bleiben, weder der Agnostiker noch der Rationalist. Jerusalem zieht alle in seinen Bann.

Jerusalems Geschichte – schwierig genug, lang und verborgen in dunkler Vorzeit – ist über mehr als 4000 Jahre dokumentiert. Der Stadtname Jerusalem wird allein im Alten Testament 750mal erwähnt. Unter verschiedenen Bezeichnungen, wie Heilige Stadt, Berg Morija, Stadt Davids, Tempelberg, Salem, wird Jerusalem über 2000mal in der Bibel genannt. In vielen überschwenglichen Bildern wird der Glanz dieser Stadt beschrieben (vgl. Ps 48,2–3).

In der alttestamentlichen Tradition gilt Jerusalem als Wohnstätte des Allerhöchsten: „Der Herr liebt Zion, seine Gründung auf heiligen Bergen, mehr als seine Stätten in Jakob liebt er die Tore Zions“ (Ps 87,2). Der Psalmist wird nicht müde, die Heiligkeit dieses Ortes zu preisen: „Wie liebenswert ist deine Wohnung, Herr der Heerscharen! Meine Seele verzehrt sich in Sehnsucht nach dem Tempel des Herrn“ (Ps 84,2–3). In Jerusalem berühren sich Himmel und Erde, es ist das sichtbare Zeichen der Erinnerung und der Hoffnung, das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft.

Das ist bis heute zu spüren. Zum Beispiel an der Westmauer, dem heiligsten Ort für die Judenheit. Nach rabbinischer Lehre ist die Shekinah, die Gegenwart Gottes, nie von dieser Mauer gewichen. Tausende strömen täglich zu der einzig übriggebliebenen Mauer des Tempels, der im Jahre 70 n. Chr. von den Römern zerstört worden ist. Viele Beter stecken Papierröllchen mit Gebetsanliegen in die Ritzen.

Auch für Muslime ist Jerusalem eine heilige Stadt. Der im Jahre 691 n. Chr. errichtete Felsendom ist nach der Kaaba in Mekka das wichtigste Heiligtum und Pilgerziel des Islam. Wer den Felsendom auf der Stelle des ehemaligen Tempelgeländes besucht, erblickt in dessen Mitte einen ca. 18 x 13 m großen unregelmäßig geformten, unbearbeiteten Kalksteinfelsen. Der Tradition nach stand auf diesem Felsen der Brandopferaltar des

zerstörten Tempels. Er wird auch als jener „Grundstein“ angesehen, von dem die Schöpfung ausging. Zudem ist er nach muslimischer Überlieferung jene Stelle, an der Abraham die befohlene Opferung seines Sohnes vollziehen sollte (vgl. Gen 22, 1–19; den Sohn, für den im Koran, Sure As-Saffat 37, 101–109, kein Name genannt wird, identifiziert die islamische Überlieferung mit Ismael, dem Stammvater der Araber). Von diesem Felsen habe Mohammed seine Himmelfahrt angetreten. Schon früh wurde aus einer Koranstelle abgeleitet, Mohammed habe Jerusalem als Wallfahrtsort empfohlen.

Im Christentum hat Jerusalem als Ort der Kreuzigung und Auferstehung Jesu eine besondere Bedeutung erhalten. In der kirchlichen Überlieferung des vierten Jahrhunderts n. Chr. wird Golgota, die Kreuzigungsstätte, als Mitte der Welt beschrieben. Im vierten Jahrhundert ließ Helena, die Mutter Kaiser Konstantins, eine riesige Kirche bauen, die Kreuzigungsstätte und Grab Jesu umschließen sollte. Die Kirche wurde durch die Perser im Jahr 614 zerstört. Auf ihren Grundmauern errichteten die Kreuzfahrer im 12. Jahrhundert die ersten Mauern der heutigen Grabeskirche.

In Jerusalem hat das Christentum seine geistliche Heimat. Die heilige Stadt ist die Mutter aller Kirchen. In Jerusalem versammelten sich die Jünger und empfingen den Heiligen Geist (Apg 2). Von dort verbreitete sich das Evangelium in alle Welt. An den Heiligen Stätten haben sich die verschiedenen Riten entwickelt mit ihren Festen und Stationen. Jerusalem wird im vierten Jahrhundert zum Zentrum liturgischen Lebens. Pilger aus allen Teilen der Welt übernehmen die Jerusalemer Bräuche in ihre Heimat. Die Texte der Jerusalemer Gottesdienste beeinflussen den byzantinischen Ritus. Jerusalem wird zum Ursprungsort des Kirchenjahres, des symbolischen Nachvollzuges des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Auferstehung.

Jerusalem ist mit seinen 150 Kirchen und Kapellen, den zahlreichen Moscheen und Synagogen eine Stadt des Gebetes und damit ein Symbol der Hoffnung für alle. Äußerlich gesehen er-

scheint sie als eine harte Stadt, eine Stadt des Kampfes, der Kontraste und des Schmerzes. Allein die Christen sind dort in 30 Konfessionen geteilt. Aber man betet in Jerusalem. Das Gebet ist ein Reichtum ohne Grenzen. Wenn um vier Uhr beim Morgengrauen der Muezzin seine Glaubensbrüder ruft und die ersten frommen Juden zur Westmauer eilen, dann läuten die Glocken zum Gottesdienst. Wer die Seele dieser Stadt finden will, muß sich ihr mit offenem Herzen aussetzen, muß sich hineinnehmen lassen in ihre geistliche Atmosphäre des Gebetes.

Die Heilige Stadt ist Bild für eine Zukunft unter der Friedensherrschaft Gottes. Im „himmlischen Jerusalem“ gründen alle Hoffnungen auf eine Zeit ohne Leid und ohne Trauer, ohne Krieg und ohne Haß. Es wird am Ende der Zeiten vom Himmel herabschweben, so sieht es Johannes in seiner Apokalypse (Offb 21, 10f.). Dort ist schon jetzt die Heimat der Christen, wie Paulus im Galaterbrief schreibt (Gal 4, 26). In Jesus Christus und der Bedeutung seines Sterbens und Auferstehens für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden sich schon jetzt das himmlische und irdische Jerusalem. In jeder Eucharistiefeier wird Gottes zeitübergreifendes Handeln in Jerusalem gegenwärtig: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“

Marc Witzenbacher

Menschliche Familie als Gemeinschaft des Friedens

Weltfriedenstag am 1. Januar 2008

Die menschliche Familie als Gemeinschaft des Friedens steht im Mittelpunkt des Weltfriedenstages 2008. In der Ankündigung für den jährlich am 1. Januar begangenen Weltfriedenstag bekräftigt Papst Benedikt XVI., daß die Erfahrung

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Februar 2008

„Gott – gerecht und barmherzig“

Den Redlichen erstrahlt im Finstern ein Licht:
der Gnädige, Barmherzige und Gerechte.

Psalm 112 – Vers 4

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

In dieser und den beiden folgenden Ausgaben möchte ich mich auf das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32) beziehen. Dieser zentrale Evangelientext erinnert uns an die Grundrichtung, auf die es in der bevorstehenden Fastenzeit ankommt. Es gilt, aufzubrechen aus einem Leben, in dem Gott keine oder nur eine geringe Rolle spielt, und uns neu *ihm* zuzuwenden, in dem unser Leben gründet und Erfüllung findet.

Gut möglich, daß uns bei diesem Aufbruch ähnlich zumute ist wie dem verlorenen Sohn, der sich schämt, seinem Vater wieder gegenüberzutreten, und sich nur einen Platz unter den Tagelöhnern vorstellen kann. Jedenfalls sind wir weithin gewohnt zu erwarten, daß Gott strenge Rechenschaft über unser Leben von uns fordert, und wir fürchten uns davor, weil wir meinen, seinem Anspruch nicht zu genügen.

Wie aber, wenn wir uns aufmachen und dem liebenden Vater begegnen, der nicht nur angesichts unserer Schwächen Barmherzigkeit walten läßt, sondern sich maßlos freut, uns wieder bei sich zu haben? So eben lehrt Jesus uns Gottes Gerechtigkeit sehen, als Rückseite seiner Güte und seines Erbarmens. Die Treue und Zuverlässigkeit des älteren Sohnes würdigt er ja („Mein Kind, du bist immer bei mir, und alles, was mein ist, ist auch dein“, V. 31), lädt ihn aber vor allem ein, mit ihm und allen anderen die große Freude zu feiern, mit dem aus der Fremde Heimgekehrten wieder vereint zu sein.

Zutiefst dazu will der Verzicht der vierzig Tage uns verhelfen: daß wir den Reichtum und die Freude wiederentdecken, die Gott vor allen materiellen Gütern für uns bereithält. Wieder in lebendigen Beziehungen zu Gott und zueinander zu stehen, das könnten wir Ostern feiern.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Taufe und Versuchung Christi

Evangeliar Ottos III.,
Reichenau, um 1000,
Clm 4453, fol. 32v,
© Bayerische Staatsbibliothek München

Das Evangeliar Ottos III., das gegen Ende des 10. Jahrhunderts entstand, wurde verschiedentlich Heinrich II. zugeordnet, was aber stilistisch nicht zu vertreten ist. Die Gestaltung der Miniaturen verweist auf frühere Vorbilder. Das zeigt sich in der Qualität der Illustrationen, in der Zeichnung der Figuren und im Umgang mit den Farben, die später weniger weich und warm wirken. So gilt diese Handschrift heute als Höhepunkt der Reichenauer Buchmalerei, zur Liuthargruppe gehörig. Sie enthält zwölf Kanontafeln, vier Initialzierseiten und 35 Miniaturen.

Die Miniaturen weisen einen breiten christologischen Zyklus auf – im Sinne einer Harmonisierung der Evangelientexte –, wobei die Bilder meistens passend zu den Textstellen angeordnet sind. Ein rechteckiger Rahmen umgibt alle Miniaturen, und die Figuren heben sich von einem meist goldenen Hintergrund ab.

Daß die Illustration nicht von nur einer Hand erfolgte, mindert nicht die hohe Qualität der Bilder, die insgesamt sehr einheitlich wirken. Exakt zu unterscheiden, welche Maler bestimmte Teile ausgestattet haben, ist nicht möglich. Wichtig ist, daß für die Handschrift keine unterschiedlichen Entstehungszeiten anzunehmen sind.

Mehrfach wird die Handschrift in Inventarlisten des Bamberger Domschatzes aufgeführt, so 1554, 1726 und öfter.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Vom Geist geführt

In einem Doppelbild hält der Maler aus dem 10. Jahrhundert das Geschehen der Taufe Jesu und die dreimalige Versuchung Jesu in der Wüste fest. Beide Ereignisse gehören für ihn offenbar zusammen, deshalb umgibt er das Ganze mit einem schmalen braunen bzw. purpurfarbenen Rahmen. Mit dem leuchtenden Goldgrund, der teilweise wie ein Vorhang wirkt, verdeutlicht er zugleich, daß diese Ereignisse am Beginn des Lebens Jesu nur von seiner Zugehörigkeit zu Gott her zu verstehen sind.

Im oberen Bildteil links schildert der Maler sehr konzentriert das Geschehen bei der Taufe Jesu: Jesus steigt gerade aus dem Wasser des Jordan, über ihm öffnet sich der Himmel und die Geisttaube schwebt auf ihn herab. Zwei Engel stehen bereit, ihm zu dienen, und Johannes der Täufer, wie ein Priester gekleidet, unterstreicht mit seiner Hand gleichsam die Stimme aus dem Himmel: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.“ (Mt 3, 17)

Während in diesem Teilbild sich alles auf die Gestalt Jesu hin konzentriert, steht im Bild daneben Jesus dem Versucher gegenüber. Daß der Maler den Teufel mit Flügeln wie einen Engel darstellt, verweist auf die Vision aus der Offenbarung (12, 7–12), nach der der Teufel ein gefallener Engel ist.

In dieser ersten Versuchung fordert der Versucher den nach 40 Tagen Wüstenaufenthalt hungernden Jesus auf, er möge Steine in Brot verwandeln: „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl, daß aus diesen Steinen Brot wird.“ (Mt 4, 3) Dabei hält er den Botenstab, den gewöhnlich Engel tragen, in der linken Hand, schaut Jesus herausfordernd an und weist mit der rechten Hand auf einige am Boden liegende Steine. Jesu Antwort, ein Schriftzitat aus Dtn 8,3, weist diese Versuchung klar zurück: „Der Mensch lebt nicht nur von Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt.“ (Mt 4,4) Jesu auf den

Versucher gerichtete Hand unterstreicht souverän seine Ablehnung.

In der unteren Bildhälfte der Miniatur illustriert der Maler die zweite und dritte Versuchung Jesu durch den Teufel. Am linken Bildrand stehend, schaut der Versucher auf Jesus, den er auf die Zinne des Tempels gestellt hat mit der Aufforderung: „Wenn du Gottes Sohn bist, so stürz dich hinab...“ (Mt 4,6). Erstaunlich ist, daß er dieses Ansinnen seinerseits mit einem Zitat aus Psalm 91, 11 f. begründet: „... denn es heißt in der Schrift: Seinen Engeln befiehlt er, dich auf ihren Händen zu tragen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stößt.“ (Mt 4,6) Frech grinsend unterstreicht der Teufel seine Zumutung durch die Haltung seiner Hände. Jesus weist den Versucher zurück mit einem Wort aus Dtn 6, 16: „In der Schrift heißt es auch: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht auf die Probe stellen.“ (Mt 4,7)

Wie Jesus in der Ablehnung der ersten Versuchung deutlich macht, daß Gott für ihn nicht Mittel zum Zweck ist, er also Schauwunder ablehnt, so zeigt er unmißverständlich in seiner Reaktion auf den zweiten Versuch Satans, ihn für seine Ziele zu mißbrauchen, daß es dem Menschen nicht zusteht, Gott herauszufordern. Jesu Gottessohnschaft erweist sich nicht im Gehorsam gegenüber Satans Forderungen, sondern in unbedingtem Gehorsam Gott gegenüber.

Die dritte Versuchung des Teufels treibt das Ganze auf die Spitze. Er stellt Jesus auf einen hohen Berg, um ihm den Reichtum der ganzen Welt zu zeigen mit der Aufforderung: „Das alles will ich dir geben, wenn du dich vor mir niederwirfst und mich anbetest.“ (Mt 4,9) Energisch weist Jesus den Versucher in seine Schranken: „Weg mit dir, Satan! Denn in der Schrift steht: Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen.“ (Mt 4, 10) Dieses Wort, das Jesus aus dem Buch Deuteronomium (6, 13) aufgreift, unterstreicht der Maler mit einer Handbewegung Jesu, die den Teufel unmißverständlich abweist. „Darauf ließ der Teufel von ihm ab, und es

kamen Engel und dienten ihm.“ (Mt 4, 11) Daß Jesus hier gegenüber dem Satan Sieger ist und bleibt, darauf weist ein winziges Detail hin: Zu Jesu Füßen erblüht eine kleine Wüstenblume.

Sicher zeigt der Maler mit den dienenden Engeln im ersten und letzten Bildteil eine Verbindung beider Ereignisse. Deutlicher aber weist der Evangelist Matthäus auf diese Verbindung dadurch hin, daß der Geist Gottes, der bei der Taufe wie eine Taube auf Jesus herabkommt, derjenige ist, der ihn dann in die Wüste führt. Jesu Weg beginnt in der Kraft des Geistes und vollzieht sich in allen Etappen in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. Gleichzeitig erweist sich in dieser Versuchungsgeschichte, daß Jesus in seiner Person die Geschichte des Volkes Israel durchlebt und daß sie sich in ihm vollendet. Der vierzig tägige Aufenthalt Jesu in der Wüste erinnert an die 40 Jahre der Wüstenwanderung des Volkes. Dort hat Israel ganz ähnliche Versuchungen durchstehen müssen. Immer wieder hat es sich gegen Gott aufgelehnt, entweder, weil es Hunger hatte (vgl. Ex 16) oder weil Durst quälte (vgl. Ex 17). Auch die dritte Versuchung, sich von Gott weg und den Göttern zuzuwenden, war dem Volk nicht fremd, was sich z. B. in der Errichtung des Goldenen Kalbs zeigt (vgl. Ex 32).

Noch etwas verdeutlicht diese Miniatur: Der Versucher kann immer nur von außen an Jesus herantreten. Er ist nicht von innen her versuchbar. Dadurch, daß er die Gestalt Jesu immer größer darstellt als den Versucher, will der Maler Jesu souveräne Größe ausdrücken. Zugleich sagt er damit aus, daß auch wir uns in Versuchungen an ihn halten können, damit wir – wie er – in der Kraft des Geistes Gottes den Anfechtungen widerstehen können.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott – gerecht und barmherzig

Rettende Gerechtigkeit

Die biblische Aussage, daß Israels Gott der Gott der Gerechtigkeit ist, drohte in der Geschichte des Christentums immer wieder zum Bild des unbarmherzigen und gnadenlosen Richters entstellt zu werden. Das Gottesattribut der Gerechtigkeit heilvoll zu fassen und sie von ihrer schwarzen Folie, einem verselbständigten Strafgedanken, zu lösen, fiel offenbar schwer, auch wenn dieser Schritt biblischem Denken zuinnerst entspricht. Der Begriff der Gerechtigkeit hatte oft einen bitteren Beigeschmack, und Bilder von Rache und Strafe überlagerten seine ursprünglichen Dimensionen.

Schaut man in die entsprechenden alttestamentlichen Texte, so fällt zunächst die Vielfalt und innere Verschiedenheit der biblischen Rede von Gottes Gerechtigkeit auf; der Gerichtsdiskurs ist hier ein – gewichtiger – Diskurs unter anderen. Vor allem aber wird deutlich, daß der „Gott der Gerechtigkeit“ keinesfalls unverbunden neben oder in verwirrendem Widerspruch zum „Gott der Barmherzigkeit“ steht.

Einem alttestamentlichen Schlüsseltext zufolge, in dem Gott selbst sein Handeln an und mit Israel – die Bedeutung seines Namens – auslegt (Ex 34,6–7), ist es die Barmherzigkeit, die Gottes Tun wesentlich und vor allem andern bestimmt. Nach der Erzählung über den Abfall des gerade aus der Sklaverei befreiten Volkes zum „Goldenen Kalb“ steht die Fortsetzung und Gestaltung der Beziehung zwischen Gott und dem von ihm befreiten Volk in Frage. Doch Gott gibt eine erlösende Antwort: „Jahwe ist Jahwe, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, läßt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.“

Barmherzigkeit und Gnade stehen hier im Vordergrund, sie zeigen sich in der Vergebungsbereitschaft Gottes, die in einer Regel veranschaulicht wird. Gottes Wille, Sünden zu vergeben, ist unermesslich, Menschen können sie in ihrem ganzen Ausmaß gar nicht erfassen; darauf deuten die tausend Generationen hin. Gott selbst trägt die Schuld der Menschen ab. Jahwe ist dabei aber nicht gleichgültig und taub gegenüber der Gewalt der Sünde und ihren verheerenden Folgen für die Glaubensgemeinschaft. Drei bis vier Generationen von Menschen können unter einem Dach leben und so durch eine in der ersten Generation begangene Untat geprägt werden, und ebenso viele Generationen sucht Gott heim – dieses Wort trifft den Sinn des hebräischen Wortes präziser als „verfolgen“ –, um zu prüfen, ob die Nachgeborenen bereit sind, aus den Fehlern der Vorfahren zu lernen und neu anzufangen.

Gott gefällt das Unrecht nicht, das Menschen Menschen antun und mit dem sie zugleich den Gottesbund brechen, und doch übertrifft Gottes Erbarmen, seine Bereitschaft, schlimme Schuld zu tilgen und dort zu gönnen und zu geben, wo gar kein Verdienst ist, seinen Schmerz und Zorn über begangenes Unrecht (vgl. auch Hos 11, 8–11).

In den Prophetenbüchern, in der biblischen Weisheitsliteratur und in den Psalmen wird deutlich, daß die Bibel die Verschiedenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sehr wohl kennt, aber eine tiefere Erfahrung zur Sprache bringen will: Der innerste Kern von Gottes Gerechtigkeit ist Erbarmen. Der eine und selbe Gott richtet *und* rettet, oder genauer: Gott rettet, *indem* er richtet. Seine Gerechtigkeit übt Gott mit Barmherzigkeit und um der Barmherzigkeit willen aus. Im Gottesgericht geht es um Gerechtigkeit gerade für jene, denen Unrecht widerfahren ist. Es geht um „Richtigstellung“ im großen Stil, zugunsten der Opfer, aber letztlich auch zugunsten der Täter, die hier so mit ihrem Unrecht konfrontiert werden, daß auch sie dem Recht die Ehre geben. Die neuere alttestamentliche Forschung hat den erhellenden Begriff der „rettenden Gerech-

tigkeit“ geprägt, um diesem spezifisch biblischen Verständnis von Gottes Gerechtigkeit auf die Spur zu kommen: Die hebräischen Begriffe zedakah und zedek – Gerechtigkeit und gerecht – schließen Elemente von Solidarität, Güte und Barmherzigkeit ein.

Gottes Gerechtigkeit erweist sich als rettende Gerechtigkeit, und Gottes Barmherzigkeit ist ganz anderes und viel mehr als das Wachweichenwerden eines unschlüssigen oder unberechenbaren Richters oder auch eines unerbittlich harten Gerichtsherrn, der sich eben von Zeit zu Zeit darin gefällt, Gnade vor Recht ergehen zu lassen. Vielmehr entspricht und entspringt Gottes Barmherzigkeit seiner Gerechtigkeit, die Unrecht durchkreuzen und eine von den Chaosmächten bedrohte Welt retten und in Ordnung bringen will – in jene gute Ordnung der Gerechtigkeit, in der die Menschen mit Gott und miteinander im Bunde sind und der eine dem anderen gerecht zu werden vermag.

Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bedingen sich gegenseitig. Sie folgen beide aus der biblischen Urerfahrung, daß Gott diese Welt aus Liebe ins Sein gerufen, daß er sich ihr zugewandt hat und leidenschaftlich liebend zugeneigt bleibt. Die auch heute noch verbreitete Gegenüberstellung eines strafenden Gottes im Alten Testament und eines liebenden Gottes im Neuen Testament ist ein folgenschweres und zutiefst ungerichtetes Mißverständnis. Gottes Gerechtigkeit meint im gesamt-biblischen Horizont sein Leben ermöglichendes, Heil schaffendes, rettendes Handeln.

Im Neuen Testament leuchtet Gottes Barmherzigkeit in Jesu Gleichnissen auf, man denke an die Erzählung vom barmherzigen Vater (Lk 15, 11–32) oder von den Arbeitern in Weinberg (Mt 20, 1–16). „Gerechtigkeit“ ist besonders im Matthäusevangelium ein Schlüsselbegriff, der die Tiefendimension von Gott und Mensch erschließt und alle Nachfolge Christi anleitet, wie auch das Alte Testament das persönliche und gemeinschaftliche Mühen um Gerechtigkeit nicht als äußerliche Gebotserfüllung,

sondern als existentielle Nachahmung Gottes und als menschliches Mitgehen auf seinen Wegen versteht.

Der Apostel Paulus deutet Jesu Kreuz und Auferstehung als Verdichtung von Gottes Gnadenhandeln. Die umstürzende christliche Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit in Jesus Christus steht quer zu jeder Leistungsmoral und jeder Selbstgerechtigkeit und befreit von ihnen. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit rücken hier, gesamtbiblisch vorbereitet, aufs engste zusammen: Gottes Gerechtigkeit macht den Sünder gerecht.

Susanne Sandherr

Die Vergebungsbitte im Vaterunser

Um Vergebung bitten, Vergebung gewähren, heißt anerkennen, daß es Schuld gibt, daß Menschen schuldig werden können voreinander und vor Gott. Vergebung ist dabei nicht zu verwechseln mit Schadenersatz, den ich bei einem Sachschaden ableisten kann. Vergebung setzt Beziehung voraus zwischen Vergebendem und Schuldigem.

Heute wird vielfach ein mangelndes Schuldbewußtsein beklagt und manches Mal auch eine fehlende Bereitschaft, wirklich von Herzen zu vergeben. Beides erschwert die Umsetzung der Bitte des Vaterunsers: „Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.“ (Mt 6, 12)

Im Matthäusevangelium steht das Vaterunser im Zentrum der Bergpredigt, der intensiven Unterweisung seiner Jünger (Mt 6, 9–13). Bei Lukas sehen die Jünger Jesus beten und bitten ihn: „Herr, lehre uns beten.“ (Lk 11, 1) Die lukanische Fassung (Lk 11, 2–4) ist etwas kürzer als die bei Matthäus, der mit den sieben Vaterunserbitten seine Vorliebe für die Zahl Sieben unterstreicht.

Wenn Matthäus das Herrengebet in die Mitte der Jüngerunterweisung stellt, dann wird deutlich, daß die Bitten dieses Ge-

betes zentrale Anliegen der Jünger und Jüngerinnen enthalten. Dabei geht es in den drei ersten Bitten um die „Sache“ Gottes: daß Gottes Name durch uns geheiligt werde, indem wir uns für seine Ehre einsetzen; daß Gottes Reich komme, hier und jetzt im Tun der Menschen erfahrbar werde und einmal durch Gott vollendet werde und daß der göttliche Wille zum Maßstab menschlichen Handelns auf Erden werde, wie er es im Himmel schon ist. Die weiteren vier Bitten kreisen um die notwendigen Belange der Menschen: das tägliche Brot, die Vergebung der Schuld, die Bewahrung vor bzw. in Versuchung und die Errettung vom Bösen. Es geht um existentielle Anliegen der Menschen.

Dabei sticht die Vergebungsbitte besonders hervor, weil sie göttliche und menschliche Vergebung aneinander koppelt. Sie ist die schwierigste der Bitten des Vaterunsers, weil sie uns auffordert, selbst das zu tun, was wir von Gott erbitten: „Und erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.“ (Mt 6, 12) Lukas formuliert: „Und erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist.“ (Lk 11, 4)

Eine weitere Besonderheit der Bitte um Vergebung ist darin zu sehen, daß im Anschluß an das Vaterunser die enge Verbindung von göttlicher und menschlicher Vergebungsbereitschaft kommentiert wird: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“ (Mt 6, 14 f.) Die enge Verknüpfung „wenn ... dann ...“ könnte glauben machen, daß Gott seine Vergebungsbereitschaft von der menschlichen Vergebungsbereitschaft abhängig macht. Daß dies aber keineswegs gemeint ist, zeigt das Matthäusevangelium an anderer Stelle, im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger: Mt 18, 23–35. Gott (als König) vergibt hier großzügig, ohne Bedingungen zu stellen, dem Schuldner eine enorm hohe Schuld. Erst als dieser seinerseits unbarmherzig

mit seinem Kollegen umspringt, zieht der König auch ihn zur Rechenschaft. Der entscheidende Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Verhalten liegt darin, daß der Schuldner dem Mitknecht auf rein rechtlicher Ebene begegnet, Gott ihm aber auf der Ebene des Erbarmens entgegenkommt.

Gott geht immer in Vorleistung, nicht der Mensch. Daß Jesus im Vaterunser dazu auffordert, den Vater um Erlaß der Schuld zu bitten – wie auch wir sie anderen erlassen –, will uns darauf hinweisen, daß wir zugleich die Kraft zu eigener Vergebungsbereitschaft immer neu von Gott erbitten. Wir können Gottes Vergebung nur dann wirklich annehmen, wenn wir uns darum bemühen, auch selbst Vergebung zu gewähren, wo es nötig ist. Die uns im Alltag oft begegnende Devise: „Wie du mir, so ich dir“, hebt den Teufelskreis des Bösen nicht auf, sondern verstärkt ihn nur. So könnte die von Jesus nahegelegte Devise lauten: „Wie Gott mir, so ich dir“ (Josef Heer).

Im Kontext des Matthäusevangeliums geht es um die „neue Gerechtigkeit“, die seit dem Anbruch des Gottesreiches in Jesus Christus möglich und notwendig ist. So sehr die Bitten des Vaterunsers die ganz konkrete Existenz des Christen betreffen, ihr Gehalt geht über das Hier und Jetzt hinaus. Die Jünger und Jüngerinnen Jesu bitten auch um Vergebung aller Schuld im Gericht. Hinter der Bitte um Erlösung vom Bösen (das kann *der* oder *das* Böse meinen) steht die israelitische Auffassung, daß Satan als Ankläger (Staatsanwalt) die Schuldenlast der Menschen im Gericht aufzählt. Diese Auffassung ist durch Jesus überwunden worden. In Wort und Tat erweist er Gott als den „Vater des Erbarmens und ... Gott allen Trostes“ (2 Kor 1, 3).

Wo wir im Vaterunser um Vergebung unserer Schuld bitten und in uns die Vergebungsbereitschaft stärken, bauen wir mit am Frieden in der Welt; denn ohne Vergebung von Schuld, die trennend zwischen uns steht, ist kein dauerhafter Friede möglich.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Aus tiefer Not“

Hoffen als Lebensform

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 247.

Das katechetisch-missionarische Anliegen, „deutsche Psalmen für das Volk zu machen, das ist geistliche Lieder, daß das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe“, steht im Hintergrund von Martin Luthers Umdichtung des 130. Psalms zu einem volkssprachlichen und somit zugänglichen und eingängigen, sangbaren Psalm- und Glaubenslied. 1523 konzipierte Luther in einer ersten Fassung das Lied vierstrophig. Luthers theologische Beschäftigung mit dem wegen seiner Nähe zur Theologie des Römerbriefs als „paulinischer Psalm“ bezeichneten biblischen Klagegebet brach nach dieser ersten Niederschrift nicht ab, sondern intensivierte sich: Im Mittelteil des Psalms fand Luther sein „sola gratia“, „sola fide“ und „sola scriptura“ bezeugt. Das enorme theologische Gewicht dieser Übereinstimmungen veranlaßte ihn zu einer Überarbeitung des vierstrophigen Psalmlieds. Durch diese Erweiterung und theologische Vertiefung wurde „aus dem exemplarischen Psalmlied ein reformatorisches Glaubenslied“ (Hansjakob Becker).

Das Lied, wie es uns heute vorliegt, ist vermutlich in drei Stufen entstanden. Zunächst schrieb Martin Luther den vierstrophigen Text, der auf eine alte Osterweise gesungen werden konnte. Dann gab er dem Lied eine neue Melodie. Schließlich dichtete er zu dieser Melodie das deutend-lehrhaft ergänzte fünfstrophige Lied, das auch von Luther als Endfassung autorisiert ist.

Der Psalm

Psalm 130 ist mit den Anfangsworten seiner lateinischen Übersetzung in unsere Sprache eingegangen: „De profundis“. Er ist der sechste der sieben Bußpsalmen der kirchlichen Tradition.

Zahlreiche Komponisten – nicht allein Johann Sebastian Bach – und unterschiedlichste Dichter haben die biblische Vorgabe auf je eigene Art aufgenommen. Offenbar wird in diesem kurzen Psalm religiöse, menschliche Urerfahrung so zur Sprache gebracht, daß sich Menschen aller Zeiten mit ihren Nöten und Hoffnungen darin wiederfinden konnten.

Der Beter des Psalms ruft aus den Tiefen der Chaoswasser, aus denen er sich nicht selbst retten kann. Er ist ganz unten. Er ist in Todesnot. Es ist die zerstörerische Macht der Sünde, die nach ihm greift. Entschiede sein Tun über sein Ergehen, so wäre er verloren. Eine radikale Aussage: Jeder Mensch ist der Sünde und damit dem Unheil verfallen! Doch gleichsam im selben Atemzug betont der Psalm, daß Gott diesen Unheilszusammenhang unterbricht und bricht, weil sein innerstes Wesen Gnade und Vergebung sind. Die Haltung der Gottesfurcht steht nicht im Widerspruch zu dieser Gotteserfahrung, sondern entspricht ihr; sie ist gelebte Hoffnung, liebende und vertrauensvolle Ausrichtung auf Gott. Jahwes vergebendes Wort ist das Ziel menschlichen Lebens, menschlichen Hoffens. Gottes Wort, Gott selbst setzt als die aufgehende, leuchtende und rettende Sonne der dunklen und Verderben bringenden Nacht ein Ende.

Beginnt der Psalm auch im Chaosdunkel, so endet er doch mit dem angedeuteten Bild der strahlenden Morgensonne. Die letzten beiden Verse laden die Gemeinschaft Israel ein, im vertrauensvollen Hoffen auf Jahwes umfassende Erlösung zu leben. Das Warten auf Jahwe soll Israel zur prägenden Lebensform werden. Der Schlußvers entwirft die Vision einer Befreiung Israels aus allen Unheilszusammenhängen seiner Geschichte. Jahwe will sie ihm schenken, jener Gott, dessen innerstes Wesen Schenken, Gönnen, Gnade ist.

Das Lied

Während Luthers Übersetzung des Psalms von 1517 schlicht die Verse reiht, weist sein Psalmlied die kunstvollere Form der aus

dem Minnesang bekannten siebenzeiligen Kanzonenstrophe mit einem aus zwei Doppelzeilen bestehenden Aufgesang und einem dreizeiligen Abgesang auf. Luthers vierstrophige Übertragung gibt den Inhalt des 130. Psalms getreu und knapp wieder; sein fünfstrophiges Lied bemüht sich um die Schärfung der „paulinischen“ Kontur des Psalms, so in der Betonung des „sola gratia“ („nichts denn Gnad und Gunst“), der Vergeblichkeit – oder auch der Gratuität, die Geschenktheit? – menschlichen Handelns („ist doch unser Tun umsonst“) und der wesentlichen Unzulänglichkeit menschlicher Leistungen („Vor dir niemand sich rühmen kann“).

Die Erweiterungen tragen nach Luthers Verständnis nichts Fremdes, dem Psalm Äußerliches an ihn heran, sondern dienen der Freisetzung seines tiefsten Sinns. Luthers Psalmlied übersetzt den Psalm nicht nur, es betet ihn, verkündigt ihn, legt ihn aus und predigt über ihn. Dies geschieht mit klaren reformatorischen Akzenten, die im Einzelnen für katholische Ohren fremd klingen mögen und besprochen werden müssen und können. In welchem Sinne etwa ist „unser Tun umsonst“ (2. Strophe)?

Daß allein Gottes Gnade auf den Schrei aus der Tiefe zu antworten vermag, daß der vertrauende Glaube an Gottes Wort heilt, daß Hoffen die eigentliche Lebensform der Christen – an der Seite Israels – ist, daß Vergebungsgewißheit nur im sehnächtigen, klaren und entschiedenen Warten auf Gott wachsen kann: All dies eint die Konfessionen und trennt sie nicht. So bietet bereits das katholische „Gotteslob“ von 1975 „Aus tiefer Not“ mit Luthers Melodie und drei Strophen aus dem vierstrophigen Psalmlied des Reformators (GL 163), und das „Katholische Gesangbuch der Schweiz“ von 1998 lädt dazu ein, Luthers fünfstrophiges Glaubenslied zu singen (KG 384).

„Aus tiefer Not“ ist eine freie Übertragung des 130. Psalms. Mit ihr unternahm Martin Luther den kühnen Versuch, einen biblischen Psalm in ein deutsches Strophenlied zu transformieren. Die Bedeutung dieses Schritts ist nicht leicht zu überschätzen.

Die Psalmen, die bis dahin ihren Ort in der lateinischen Klerikerliturgie hatten, öffneten sich nun der ganzen Gemeinde und dem volkssprachlichen Gesang. Psalmlieder sprechen, wie der Psalter selbst, persönlich-existentiell, bewegt-bewegend, in Klage und Flehen, in Bitte und Lobpreis eindringlich und unmittelbar. Sie bringen so eine neue, unverwechsel- und unverzichtbare Farbe in den Gottesdienst und den Gemeindegesang ein.

Susanne Sandherr

Beichtstuhl und Beichtraum

Landläufig gelten Beichtstühle als Möbel, an denen ein katholischer Kirchenraum eindeutig identifiziert werden kann. Zugleich ist es das Möbelstück des Kirchenraumes, mit dem die meisten Gemeindemitglieder ihre Probleme haben. Vor allem bei Älteren weckt dieser Stuhl unangenehme Erinnerungen an Vollzugsformen des Sakraments, die mehr mit einem Verhör als mit einer heilbringenden Feier zu tun hatten. Viele der Jüngeren suchen ihn nach der Erstbeichte nie mehr auf.

Wie das Bußsakrament auch, so hat das zu dieser Feier gehörige Möbel in der Geschichte einen massiven Wandel durchgemacht. Ausgangspunkt ist der Stuhl des Bischofs im frühmittelalterlichen Bußritual. Diese sogenannte „öffentliche Buße“ hatte aber nur wenig mit der späteren Beichte gemein, denn nur Gläubige mit schweren Sünden mußten sich diesem Verfahren unterziehen. Der Stuhl drückte die richterliche Vollmacht des Bischofs aus, aus der Gemeinschaft der Kirche auszuschließen und wieder in sie aufzunehmen. Es war dies aber kein gesonderter Stuhl allein für diese Feier, sondern die sogenannte „Cathedra“ des Bischofs, die sich auch heute noch in jeder Kathedrale findet.

Besondere Stühle wurden nach der Jahrtausendwende auch von Priestern benutzt, als diese alte Form der Buße in die „Beichte“ überging, d. h. das regelmäßige Bekenntnis aller Sünden durch jeden Gläubigen vor einem Priester. Die Beichtenden knieten neben dem offenen Stuhl, der z. B. im Altarraum aufgestellt und für alle einsehbar war. Bei diesen Stühlen war noch eine Handauflegung möglich, so daß der Vollzug auch eine Zeichenhandlung besaß. Ebenso konnte ein Platz in einem bestehenden Chorgestühl als Beichtort genutzt werden. In Frauenklöstern gab es bisweilen die Sonderform einer „Beichtkammer“, d. h. eines Zimmers mit kleinen Fensternischen zur Klausur, durch die ein Priester die Beichte der Frauen hören konnte, ohne die Klausur selbst betreten zu müssen.

Beichtstühle, wie wir sie kennen, setzten sich erst nach dem Konzil von Trient durch, auch wenn erste Exemplare schon aus vorreformatorischer Zeit bekannt sind. Um ein Mithören der Beichte durch andere zu erschweren, wurde der bisherige Stuhl mit Wänden versehen und schließlich als dreiteiliges geschlossenes Gebilde gestaltet, das zugleich einen Sichtschutz bot. Um unsittliche Handlungen unmöglich zu machen, mußten die Stühle eine Trennwand mit Gitter zwischen Priester und Beichtenden besitzen. Damit war die Handauflegung nicht mehr möglich und mußte durch eine Handausstreckung ersetzt werden. Vor allem von Jesuiten propagiert, setzte sich der Beichtstuhl in nachreformatorischer Zeit in ganz Europa durch. Die Beichte selbst war jedoch immer weniger als liturgische Feier erkennbar. Ein genaueres Eingehen auf die Sünden machte sie einerseits zu einem Element der Seelsorge und der Gewissensbildung, andererseits zu einem Instrument der sozialen Kontrolle.

Wenig bekannt ist, daß es in lutherischen Kirchen ebenfalls Beichtstühle gab, die bis ins 18./19. Jahrhundert für eine lutherische Form der individuellen Beichte benutzt wurden. Luther hatte die Beichte nicht einfach abgeschafft, sondern wollte Zwang und Zwanghaftigkeit verhindern. Sein Kleiner Katechis-

mus bot eine Beschreibung der Beichte, lutherische Agenden führten diese genauer aus. Die Entwicklung der lutherischen Beichtstühle vollzog sich parallel zu der in der katholischen Kirche. Allerdings dienten hier die Beichtstühle, in denen die Beichtenden knieten oder neben dem Pfarrer saßen, mehr dazu, der Beichte, die vor jedem Abendmahlsempfang verpflichtend war, einen Ort und ggf. einen Sichtschutz zu bieten. Um die Handauflegung zur Absolution nicht zu behindern, fehlt fast immer eine Trennwand. In kleinen Dorfkirchen konnte wieder eine einfache Kirchenbank (z. B. in Altarnähe) als Beichtort dienen. Nur der Sitz für den Geistlichen, der an den Beichttagen oft einige Stunden „beichtesitzen“ mußte, war gepolstert. Überdauert haben solche Möbel in lutherischen Kirchen den Wandel zur eher formelhaften „Allgemeinen Beichte“ vor dem Abendmahl nur, weil sie zwischenzeitlich für andere Zwecke (z. B. als Schränke) verwendet wurden.

Allerdings gab es in der frühen Neuzeit noch in beiden Konfessionen neben der Beichte Elemente der Kirchenzucht. So kannten beide Konfessionen das öffentliche Stehen von Büßern an gut sichtbarer Stelle während des Gottesdienstes, z. B. unter dem Predigtstuhl oder vor dem Altar. Intendiert war dabei letztlich das Gebet der versammelten Gläubigen für die Büßenden.

In der katholischen Kirche bedurfte es vielleicht erst der Krise der Beichte im 20. Jahrhundert, um auch in der räumlichen Gestaltung andere Wege zu gehen. Sowohl der Aspekt der liturgischen Feier und damit die Ermöglichung einer wirklichen Handauflegung bei der Absolution, als auch die hohe Gewichtung des seelsorglichen Gesprächs haben dazu geführt, daß heute in vielen Kirchen neben dem Beichtstuhl auch ein Beichtraum angeboten wird. Der Beichtstuhl steht weiterhin für eine anonyme Beichte zur Verfügung. Das Beichtzimmer hingegen ermöglicht ein längeres Gespräch, das nicht nur ein Raster abarbeitet, sondern im Idealfall ein wirklicher Dialog ist, in dem zwei Christen um den Glauben ringen und zugleich die eigene

Glaubensschwachheit bekennen. Hier steht der seelsorgliche Aspekt im Vordergrund. Zudem ermöglicht die Gestaltung des Raumes, z. B. mit brennenden Kerzen, Bildern oder einem Kreuz, aber auch der Vollzug, in dem etwa das Gespräch aus einer vorhergehenden Schriftlesung entwickelt wird, das Ganze als liturgische Feier zu erleben. Zugleich erhöhen Situation und direkter Blickkontakt die Anforderung an beide Seiten. Zumindest eine Begrenzung mit Glaswänden muß den Schutz des Gesprächs nach außen gewährleisten.

Die Frage, ob das Sakrament der Umkehr und Versöhnung heute gesucht und gefeiert wird, hängt allerdings weitgehend von anderen Faktoren ab. Die räumliche Gestaltung ist nur ein Mittel, einen gelingenden Vollzug zu ermöglichen.

Friedrich Lurz

Der Aschenritus

In Zeiten, in denen wir unsere Wohnungen zentral heizen, ohne Rückstände Erdöl und Erdgas verbrennen oder Fernwärme beziehen, kennen viele Menschen Asche nur noch als Endprodukt des Zigarettenrauchens oder des Grillens. Viele Ältere werden sich aber noch an Öfen erinnern, deren Aschenladen täglich geleert werden mußten und die dennoch durch herumfliegende Asche zu verschmutzten Wohnräumen und Küchen führten. Genau dieser Schmutz, dieses nutzlose Endprodukt nach einer Verbrennung, ist der Motivhintergrund, der im Aschenritus zu Beginn der österlichen Bußzeit aufscheint.

In der Sache führt uns dieser Ritus zurück zum Bußverfahren des ersten Jahrtausends. Nachdem für Christen, die schwerer Vergehen schuldig sind, im Laufe der Antike ein Bußverfahren eingeführt wird, bürgert sich im Westen als Einstieg in das öffentlich-liturgische Verfahren der Anfang der Österlichen Bußzeit ein (einzelne Büsser befinden sich zu diesem Zeitpunkt

ggf. schon länger in einem stillen Bußverfahren). Am Aschermittwoch wird vom Bischof der Beginn der öffentlichen Buße gefeiert. Nach dem Pontifikale von Poitiers (Ende 9. Jahrhundert) werden die mit dem Büßergewand bekleideten Büsser in die Kirche geführt. Es erfolgt ein Bekenntnis, das Gebet der sieben Bußpsalmen, die mit Vaterunser, Versikel und Oration abgeschlossen werden. Nach einer Mahnung des Bischofs wird den Büssern Asche auf das Haupt gegeben. Anschließend werden die Büsser aus der Kirche geführt, die sie dann bis Ostern nicht mehr betreten dürfen. Diese Herausführung wird als Hinauswurf („expulsio“) gestaltet, der auch in begleitenden Texten an die Vertreibung Adam und Evas aus dem Paradies erinnert. Der Gesang „In sudore vultus tui“ („Im Schweiß deines Angesichts“) zur Hinausführung setzt sich allein aus Versen der Rede Gottes an Adam beim Verstoß aus dem Garten Eden (Gen 3, 17–19) zusammen.

Während in einigen Quellen die strafende Dimension dieses Ausschlusses im Vordergrund der Deutung steht, ist der ursprüngliche Sinn der einer umfassenden Umkehr und Fürbitte. Um dieser Fürbitte der Gemeinde willen wird das Bußverfahren zu einer öffentlichen Angelegenheit. Die Büßenden sollen in den nächsten Wochen mit guten Werken wie Fasten und Almosengabe ihre innere Umkehr „leben“. Die Gemeinde nimmt im fürbittenden Gebet für die Sünder als ihre „erkrankten Glieder“ den priesterlichen Dienst wahr. Die Wiederaufnahme in die Gemeinde („Rekonziliation“) wird dann am Gründonnerstag feierlich vom Bischof vollzogen. Als der eigentlich Rekonziliierende wird aber Gott selbst gesehen, da nur er wieder in die Taufnade aufnehmen kann.

Das Auflegen der Asche auf das Haupt ist aus einer Form der Handauflegung durch den Bischof entstanden. Dieser Aschenritus wird bald auf die ganze Gemeinde ausgeweitet, während das Verfahren der öffentlichen Buße im 2. Jahrtausend schnell an Bedeutung verliert. Die Gemeinde erweist sich so seit dem

10. Jahrhundert solidarisch mit Sündern, ja bekennt sich selbst als immer wieder der Umkehr und Buße bedürftig. Ab dem 11. Jahrhundert wird die Asche eigens gesegnet, ab dem 12. Jahrhundert findet sich die Bestimmung, daß die Asche durch Verbrennen der Palmzweige des letzten Jahres zu gewinnen ist. Da die Asche geweiht wird, ist es nicht verwunderlich, daß aus mittelalterlichen Quellen auch magische Fehldeutungen beim Gebrauch belegt sind: So wird die geweihte Asche als heilige Sache mißdeutet und z. B. zum Schutz gegen Kopfleiden angewandt. – Nicht nur der Aschenritus wird jedoch auf die Gemeinde übertragen, sondern in gewisser Weise auch die Rekonziliation: So empfängt die Gemeinde im Mittelalter am Gründonnerstag eine Generalabsolution, in einem Teil der Quellen wird dies auch für den Aschermittwoch bezeugt.

Nach den heutigen liturgischen Büchern kann der Aschenritus zwar auch in einem separaten Wortgottesdienst stattfinden, sein normaler Ort ist aber innerhalb der Messe nach der Predigt. Da es sich um einen Bußritus handelt, entfällt in dieser Messe das Allgemeine Schuldbekentnis. Die Asche selbst wird „Zeichen der Buße“ genannt, dient also als Ausdruck einer inneren Haltung. Für die Segnung stehen zwei Orationen zur Auswahl. Ist in der zweiten noch von einer Segnung der Asche die Rede, bittet die erste Oration deutlicher um die Segnung der Mitfeiernden: „... und segne alle, die gekommen sind, um das Aschenkreuz zu empfangen.“ Die Besprengung der Asche mit Weihwasser geschieht anschließend ohne Begleitgebet.

Danach treten alle vor den Priester und lassen sich die Asche auflegen – häufig geschieht dies in Form einer Bezeichnung der Stirn mit einem Aschenkreuz. Wie alle Segenshandlungen – um die handelt es sich, wie die Herkunft aus der Handauflegung zeigt – wird das Auflegen der Asche mit einer Formel gedeutet. Zwei als Aufforderung gestaltete Begleitformeln stehen zur Verfügung, die so einfach wie prägnant sind: Die traditionelle Formel „Bedenke, Mensch, daß du Staub bist und wieder zum

Staub zurückkehrst.“ ist der Perikope von der Vertreibung aus dem Paradies entnommen (Gen 3, 19) und knüpft an den alten Bußritus an. Zugleich führt sie mit der anfangs beschriebenen Aschensymbolik die Vergänglichkeit des Menschen vor Augen – sicher in einer an Jugendlichkeit und Schönheit orientierten Epoche und Kultur eine zutiefst ernüchternde Aussage. Die zweite Formel zielt stärker auf die beginnende österliche Bußzeit ab: „Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium.“ Mit diesem Zentralsatz der Verkündigung Jesu (Mt 1, 15) werden die Gläubigen aufgefordert, die Zeit vor Ostern zu einer tiefen Umkehr und zur Erneuerung ihres Taufglaubens zu nutzen. Die Bußzeit soll innere Erneuerung unseres Glaubens sein, auf den wir getauft sind und dessen zentrale Feier wir an Ostern begehen.

Friedrich Lurz

Gottes Barmherzigkeit drängt zum Handeln

Caritas und Diakonie stehen vor neuen Herausforderungen

Mit seiner Antrittsenzyklika *Deus Caritas Est* vom Dezember 2005 richtete Benedikt XVI. einen leidenschaftlichen Appell an die Kirche, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe als unaufgebbare anzusehen. Das Zentrum des Evangeliums Jesu Christi und damit auch des Wirkens der Kirche in unserer Welt sei die Liebe Gottes. Sie ist völlig ungeschuldet und gilt jedem einzelnen – vor aller Leistung, vor aller Schuld (Benedikt XVI., *Deus Caritas Est* [= DCE], Bonn 2006, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 171, 1). Diese Erfahrung der unbedingten Liebe Gottes zu jedem von uns setzt aber auch in uns die Möglichkeit frei, anderen in Liebe zu begegnen (DCE 17).

Ohne die Zuwendung zum Nächsten verdorre die Gottesbeziehung (DCE 18).

Das Tun der Liebe, das Tun der Caritas, gehört zum Grundvollzug der christlichen Existenz und ist ein Wesenvollzug der Kirche. Wie bedeutsam die praktizierte Caritas für die äußere Erkennbarkeit wie auch das Ansehen der Kirche zu allen Zeiten war und ist, unterstreicht Benedikt XVI. durch einen auf den ersten Blick etwas eigentümlichen Hinweis auf einen der schärfsten frühchristlichen Kritiker: Als im 4. Jahrhundert Kaiser Julian den Christen die Privilegien, die ihnen sein Vorgänger Konstantin gewährt hatte, wieder aberkennen wollte, so beteuerte er gleichwohl, daß das einzige, was ihn am Christentum beeindruckten würde, die Liebestätigkeit der Kirche sei (vgl. DCE 24). Das Zitat aus frühchristlicher Zeit bestätigt das beachtliche Vertrauen, das die Einrichtungen von Caritas und Diakonie bis heute in der Gesellschaft genießen, während die anderen Dimensionen der Kirche immer mehr an gesellschaftlicher Bedeutung zu verlieren drohen.

Die evangelische Diakonie mit 423 000 hauptamtlich Beschäftigten in rund 27 000 Unternehmen und die katholische Caritas mit rund 480 000 Beschäftigten in 25 000 Einrichtungen gehören zu den größten Arbeitgebern in der Bundesrepublik. Das Vertrauen, das die Menschen den Einrichtungen der Diakonie und der Caritas entgegenbringen, wird letztlich auch durch den tragenden Hintergrund genährt, den beide Werke aus ihrer theologischen und kirchlichen Grundlegung schöpfen. Nächstenliebe wird dort nicht instrumentalisiert. Dies unterstreicht auch Benedikt XVI.: Der Christ weiß, daß Gott Liebe ist und gerade dann gegenwärtig ist, wenn nichts als Liebe getan wird (vgl. DCE 31). Es gehe allein um das Wohl des Menschen. Damit richte sich die Caritas an einem wahren, auf dem biblischen Menschenbild beruhenden Humanismus aus und habe die Aufgabe, die Rechte und Bedürfnisse der besonders Benachteiligten zu achten und sich in der Politik für sie einzusetzen.

Gerade darin bestehen aber oft auch die Probleme der kirchlichen sozialen Einrichtungen. Caritas und Diakonie sehen sich einem immer härter werdenden Markt gegenüber. Privatrechtlich organisierte Unternehmen, die ihren Mitarbeitenden Löhne unter den tariflichen Regelungen zahlen, bieten ebenfalls vergleichbare Leistungen und Beratungen an. Caritas und Diakonie registrieren derzeit einen – von der Gesundheitspolitik gewollten – Rückgang der Beschäftigtenzahlen von rund 3,5 Prozent pro Jahr. Marktwirtschaftliche Gesichtspunkte bestimmen die Diskussion und das Handeln in den Einrichtungen, wobei die Rahmenbedingungen immer schwieriger werden. Auch die selbstloseste Liebe muß Strukturen haben, in denen sie diese gewähren und leisten kann. Auch wenn sich Caritas und Diakonie auf fast eine Million ehrenamtlich Mitarbeitender stützen können, es braucht gut ausgebildete und angemessen bezahlte Fachkräfte. Zusätzlich müssen die Einrichtungen Kosten sparen.

Doch birgt diese Situation auch Chancen. Gerade auf diesem unübersichtlicher werdenden Markt schätzen es viele Menschen, in kirchlichen Einrichtungen beraten und betreut zu werden. Viele diakonische Einrichtungen besinnen sich daher viel stärker als früher auf ihre christlichen Wurzeln, entwickeln Leitbilder, die sich an biblischen Texten orientieren und sich auf kirchliche Aussagen beziehen. Und damit gehen sie öffentlich um, vermitteln diese an Klienten und Patienten, die sich wohl gerade deswegen in den Einrichtungen geborgen und aufgehoben fühlen.

Die Untrennbarkeit von Gottes- und Nächstenliebe drängt dazu, sich öffentlich zu dem Gott zu bekennen, der Liebe ist und diese Liebe allen Menschen schenkt. Caritas und Diakonie sind Ausdruck engagierten Christseins, und das soll man auch merken.

Beispiel dafür ist die jüngst zwischen der Diakonie der Evangelischen Landeskirche in Baden und der Caritas der Erzdiözese Freiburg unterzeichnete „Charta oecumenica socialis“.

Caritas und Diakonie bestärken in ihrer Vereinbarung, die sich an der 2001 unterzeichneten Charta Oecumenica orientiert, ihre bedingungslose Option für die Armen und den Willen, als Anwälte für die Menschen einzutreten, die sonst kein Gehör finden. Hier verbinden sich Ausdruck der christlichen Überzeugung nach außen auch mit wirtschaftlichen Gesichtspunkten nach innen. Regelmäßige Kommunikation der Verbandsleitungen, verstärkte Zusammenarbeit der Fachreferate, gemeinsame Fortbildungsangebote für die Mitarbeitenden sowie eine stärkere Arbeitsteilung in Beratungs- und Betreuungsangeboten sollen langfristig auch zu Kosteneinsparungen führen und die „arbeitsteilige Ökumene“ beim Wort nehmen. Zudem soll die verstärkte Zusammenarbeit den beiden Einrichtungen auch im politischen Geschäft mehr Gewicht und gesellschaftliche Kraft verleihen.

Solche Zusammenarbeit und Selbstvergewisserung braucht es noch mehr, denn Caritas und Diakonie haben eine prophetische Dimension. Prophetische Caritas wendet sich nicht nur individuell den Hilfsbedürftigen zu, sondern richtet sich mit dieser Hilfe auch im Gesamten gegen Tendenzen in der Gesellschaft und übt Kritik an etablierten Denk- und Handlungsweisen. Die Liebe Gottes zu uns und allen Menschen drängt uns zur helfenden Nächstenliebe sowie dazu, auch unbequeme und anstößige Wahrheiten gegen den Egoismus in unserer Gesellschaft auszusprechen.

Marc Witzemberger

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

März 2008

„Gottes Macht und Ohnmacht“

Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen,
und das Schwache an Gott
ist stärker als die Menschen.

Erster Brief an die Korinther – Kapitel 1, Vers 25

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Der barmherzige Vater aus Lk 15 zeigt sich uns keineswegs als strenges Familienoberhaupt, das allen sagt, wo es langgeht. Hat also das Gleichnis über unser Monatsthema – Gottes Macht und Ohnmacht – nichts zu sagen? Im Gegenteil, meine ich. Es bedient zwar keine gängigen Vorstellungen, läßt aber bei genauem Hinsehen in bestechender Klarheit erkennen, was es biblisch mit Gottes Macht auf sich hat.

Versetzen wir die Geschichte in unsere Zeit, um uns das zu verdeutlichen. Ganz ähnlich wie im Evangelium suchen heutige junge Menschen Lebensfülle gern in der Ferne, meist in der Großstadt, und geben dafür leicht ein Vermögen aus. Für sie verblaßt die Bindung an ihre Eltern gegenüber dem, was sie bei Parties, in Clubs und im Urlaub erleben. Irgendwann jedoch, sei es durch materielle, sei es aufgrund seelischer Not, fragen sich die meisten, wo sie eigentlich zu Hause sind. Sie entdecken den Wert menschlicher Bindungen und beleben meist die Beziehung zu ihren Eltern neu, und zwar vor allem dann, wenn die Eltern die Bindung ihrerseits nie haben erkalten lassen und stets mit innerer Anteilnahme bei ihren Kindern geblieben sind. Dieses liebend-freigebende Warten auf Besinnung und Rückkehr hat nur den Anschein von Ohnmacht gegenüber dem Freiheitsdrang der Kinder. In Wirklichkeit ist das feste Vertrauen in die gewachsene Beziehung Voraussetzung dafür, daß sich Kinder ihrer Eltern erinnern und ihnen wieder zuwenden.

Wer wie der Vater im Gleichnis seinen Kindern innerlich derart nah bleibt, daß er sie, bildlich gesprochen, „schon von weitem kommen“ sieht (Lk 15, 20), verkörpert etwas von der Treue und Verlässlichkeit Jahwes (siehe S. 267–270). Vielleicht spüren solche Menschen auch eher als andere, mit welchem Vertrauen Gott selbst auf uns wartet.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Heilung des Blindgeborenen (Joh 9)

Gebetbuch der heiligen Hildegard, um 1190,
Cod. lat. 935, fol. 42v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das nach der heiligen Hildegard benannte Gebetbuch ist wahrscheinlich in Trier entstanden und der Heiligen vielleicht durch Abt Ludwig von St. Eucharius in Trier geschenkt worden. Die Herkunft der Handschrift aus dem mittelh rheinischen Raum gilt als unbestritten. Das belegt der Stil der Malerei ebenso wie die Mundart der lateinischen Texte. Ob das Gebetbuch ursprünglich doch im Kloster auf dem Rupertsberg entstanden ist, worauf die tradierte Verbindung der Handschrift mit der heiligen Hildegard verweist, ist letztlich nicht zu klären. So bleibt offen, wer die Gebete verfaßt hat.

Die Handschrift enthält insgesamt 72 Miniaturen, die in der Gestaltung zu meist sehr einheitlich sind. Bildseiten und Textseiten stehen einander gegenüber. Rahmung und Farbgebung sowie die figürliche Zeichnung sind bei vielen Bildern sehr ähnlich.

Der Typ solcher Gebetbücher entstand ursprünglich um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wurde aber später in etwas veränderter Fassung weitergeführt. Auch beim Gebetbuch der heiligen Hildegard liegt eine etwas geänderte Fassung vor.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

TITELBILD

Heilung des Blindgeborenen (Joh 9)

Gebetbuch der heiligen Hildegard, um 1190,
Cod. lat. 935, fol. 42v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das nach der heiligen Hildegard benannte Gebetbuch ist wahrscheinlich in Trier entstanden und der Heiligen vielleicht durch Abt Ludwig von St. Eucharius in Trier geschenkt worden. Die Herkunft der Handschrift aus dem mittelh rheinischen Raum gilt als unbestritten. Das belegt der Stil der Malerei ebenso wie die Mundart der lateinischen Texte. Ob das Gebetbuch ursprünglich doch im Kloster auf dem Rupertsberg entstanden ist, worauf die tradierte Verbindung der Handschrift mit der heiligen Hildegard verweist, ist letztlich nicht zu klären. So bleibt offen, wer die Gebete verfaßt hat.

Die Handschrift enthält insgesamt 72 Miniaturen, die in der Gestaltung zu meist sehr einheitlich sind. Bildseiten und Textseiten stehen einander gegenüber. Rahmung und Farbgebung sowie die figürliche Zeichnung sind bei vielen Bildern sehr ähnlich.

Der Typ solcher Gebetbücher entstand ursprünglich um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wurde aber später in etwas veränderter Fassung weitergeführt. Auch beim Gebetbuch der heiligen Hildegard liegt eine etwas geänderte Fassung vor.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Sehend werden

Sehr ausführlich schildert das 9. Kapitel des Johannesevangeliums die Heilung eines von Geburt an blinden Mannes mit all den schwierigen Begegnungen, die sich aus seiner Heilung für ihn ergeben. Der Maler des Gebetbuchs der heiligen Hildegard (um 1190) illustriert den Moment der Begegnung zwischen dem Blinden und Jesus, der sich anschickt, die Augen des Mannes mit einem Teig zu bestreichen. Darin liegt für ihn offensichtlich der entscheidende Augenblick. Alles Weitere stellt dann nämlich eine Auseinandersetzung mit dem dar, der von sich sagt: „Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden.“ (Joh 9,39)

Ein gelb-beiger Rahmen, in rote Linien gefaßt, umgibt die Szene. Der Maler stellt die Person Jesu und des Blinden vor einen kräftig blauen Hindergrund, der durch weiße Punkte ein eigenes Muster erhält. Beide Gestalten übersteigen das blaue Feld und ragen in den blaß-grünen Teil des Bildgrundes hinein.

Die Bedeutung Jesu zeigt sich schon in seiner Größe; aber auch darin, daß nur er ein Obergewand trägt, der Blinde nur ein blaß-braunes Untergewand. Doch obwohl Jesus den vor ihm stehenden, klein und gebeugt wirkenden Mann überragt, sind doch beide einander ganz zugewandt. Sie machen buchstäblich einen Schritt aufeinander zu.

Ganz nah vor den geschlossenen Augen des blinden Mannes rührt Jesus in seiner Hand einen Teig aus Erde und Speichel, um ihn dann dem Blinden auf die Augen zu streichen: „Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf die Erde; dann machte er mit dem Speichel einen Teig, strich ihn dem Blinden auf die Augen und sagte zu ihm: Geh und wasch dich in dem Teich Schiloach!“ (Joh 9,6f.) In der Antike wurde dem Speichel eine heilende Kraft zugesprochen.

Der Maler läßt Jesu Blick in die Ferne wandern. Denkt er an die vielen blinden oder sonst auf Hilfe angewiesenen Menschen, die ihn brauchen? Spricht sein Blick von einem Zwiegespräch mit dem Vater? Oder hat er die geistige Blindheit, das Verblendetsein vieler Menschen damals und auch heute vor Augen?

Für seine Jünger ist der Blindgeborene Anlaß, über die Ursache seiner Blindheit zu diskutieren: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so daß er blind geboren wurde?“ (Joh 9, 2) Die Jünger teilen die Meinung ihrer Zeit: Krankheit ist Folge von Fehlverhalten und Sünde. Jesus aber korrigiert diese Meinung: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.“ (Joh 9, 3)

Der Blinde stützt sich auf seinen Stab, der ihm Halt gibt und tastende Schritte ermöglicht. Er weiß sicher um das Urteil anderer über ihn. Aber hier steht er vor jemandem, der anders denkt und handelt. Deshalb drückt seine Haltung ganz Erwartung, zugleich aber Ergebenheit aus. Die Farbe seines Kleides verdeutlicht, daß die Buntheit des Lebens bisher an ihm vorbeigegangen ist. Wie seine Beine in der Farbe des Bildhintergrundes fast verborgen sind, so lebt er weitgehend im Verborgenen. Seine auf dem Stab aufgestützten gefalteten Hände unterstreichen, daß er sich in seine Lage fügt, ohne zu rebellieren.

Mit dem blauen Hintergrund weist der Maler darauf hin, daß das Wunder der Blindenheilung nur im Glauben richtig verstanden werden kann. Dabei ringt manchmal das natürliche Wollen (im grünen Feld angedeutet) mit dem Glauben. Wer glaubt, erfährt mehr als „nur“ körperliche Heilung. Er wird sehend für Jesus Christus, der als Licht in die Welt gekommen ist (vgl. Joh 9, 5). Er wird sehend für den Willen Gottes in seinem eigenen Leben ebenso wie im Zusammenleben der Menschen und der ganzen Schöpfung.

Aus der Kenntnis des Evangelientextes von der Heilung des Blindgeborenen ergaben sich für den Maler durchaus unter-

schiedliche Möglichkeiten der Darstellung. Er wählt die erste Begegnung zwischen Jesus und dem Blinden aus, und zwar genau den Augenblick, bevor Jesus die Augen des Mannes mit Speichel berührt. Sehend wird der Blinde, als er sich – dem Auftrag Jesu gemäß – im Teich Schiloach wäscht. Er kommt sehend zurück – und da beginnen die Auseinandersetzungen in der Begegnung mit Nachbarn, mit den Pharisäern (zweimal), mit Leuten aus dem Volk und mit den Eltern. Die Heilung ist der Auslöser für die geforderte Stellungnahme zur Person und Sendung Jesu. Noch bevor der Geheilte schließlich erneut auf Jesus trifft, versuchen die Pharisäer ihn davon zu überzeugen, daß Jesus unmöglich von Gott kommen kann, weil er am Sabbat heilt und weil er überhaupt nicht in ihre Vorstellung vom erwarteten Messias paßt. Sie beschimpfen ihn: „Du bist ein Jünger dieses Menschen; wir aber sind Jünger des Mose.“ (Joh 9, 28) Dabei ist es erstaunlich, wie der Geheilte die Argumente der Pharisäer in Frage stellt. Doch sie bleiben bei ihrer vorgefaßten Meinung: „Du bist ganz und gar in Sünden geboren, und du willst uns belehren? Und sie stießen ihn hinaus.“ (Joh 9, 34)

In einer zweiten Begegnung mit Jesus findet der Geheilte zum Glauben „an den Menschensohn“, wie Jesus sich selbst ihm offenbart.

Sehend zu werden, das könnte heute vielleicht unsere Bitte an Gott sein, daß wir uns von so vielem vordergründig Wichtigen nicht verblenden lassen, daß wir sehen, wozu der Geist Gottes auch in unserer Zeit Menschen befähigt, die sich auf seine Kraft einlassen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes Macht und Ohnmacht

Eine Liebe, die alles bewirkt und nichts erzwingt

Der Nationalökonom, Jurist und Mitbegründer der Soziologie Max Weber (1864–1920) definierte Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“. Im Glaubensbekenntnis sprechen wir Gott nicht nur Macht, sondern Allmacht zu: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen“. Was ist mit dem Gottesattribut der „Allmacht“ gemeint? Und welchen Sinn und welches Recht könnte angesichts unseres Bekenntnisses zum allmächtigen Gott die Rede von seiner Ohnmacht haben?

Gottes Macht im biblischen Verständnis

Schaut man auf den Wortbestand, so kennt das Alte Testament, die hebräische Bibel, das Gottesprädikat der Allmacht nicht. In vielerlei Bildern wird hier aber gesprochen von der überlegenen Macht des Wortes Gottes, seines Armes, seines Atems (vgl. Ps 77, 16). Israel erfährt seinen Gott als starken Befreier, der es überaus machtvoll aus dem Sklavenhaus Ägypten herausführte. Das Volk des Bundes begegnet Gottes heilvoller, rettender Macht in seiner Geschichte, und es lernt, daß Gott mächtig ist als Schöpfer und Bewahrer des Himmels und der Erde. Als die Bibel zwischen dem dritten und zweiten Jahrhundert v. Chr. ins Griechische übersetzt wird, werden die Gottesnamen „Jahwe Sebaoth“ (Gott der Heerscharen) und „El Schaddai“ (die Bedeutung des Wortes ist ungeklärt) mit „Pantokrator“ (Allwalter, Allmächtiger) wiedergegeben. Im zweiten Makkabäerbuch (2 Makk 8, 18), das nur in griechischer Sprache überliefert ist, findet sich der Begriff „Pantokrator“. Mit diesem Begriff soll die Überlegenheit Gottes über jegliche menschliche Macht,

im besonderen aber über die der damals übermächtig erscheinenden fremden Gewaltherrscher, bestätigt, ja beschworen werden. In einem ähnlichen Kontext spricht Offb 19, 15 vom allmächtigen Gott, ein Gottestitel, der außer in der Johannesoffenbarung im Neuen Testament nur noch ein weiteres Mal begegnet (2 Kor 6, 18).

Gottes andere Macht

Wie ist Gottes Macht bzw. Allmacht also von der Bibel her zu denken? Sicher nicht in einem quantitativen Sinne, nicht im Sinne eines Machtmonopols, nicht als eine Größe, die mit menschlicher Macht auf einer Ebene liegt, mit der sie konkurriert und sie schließlich verdrängt. Max Webers Definition bringt es auf den Punkt: Menschliche Macht verwirklicht sich im herkömmlichen Verständnis als Durchsetzungsvermögen gegenüber anderen. Wo hingegen im Alten Testament von Gottes Macht die Rede ist, ist die Verlässlichkeit seines Schutzes und seiner Zuwendung gemeint. Alte Gottesnamen sind „der Starke Jakobs“, „Israels Fels“ oder „Schild“. Formelhaft wird daran erinnert, was Gott „mit starker Hand und hoch erhobenem Arm“ für Israel vollbracht hat (Dtn 4, 34 u. ö.). Als sich die ausdrückliche Überzeugung durchsetzt: „Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm“ (Dtn 4, 35) und der Monotheismus in aller Klarheit zum Durchbruch gelangt, wird dies von der Einsicht begleitet, daß sich Gottes Allmacht durch erbarmende Güte gegenüber allen Geschöpfen und durch seinen Heilswillen für Israel und für die Völker qualifiziert.

Nicht minder bedeutsam ist, daß die Allwirksamkeit Gottes (Jes 45, 7) biblisch keinesfalls seine Alleinwirksamkeit meint (vgl. Gen 1, 26; Ps 8). Gottes Fügen der Geschichte schließen menschliche Verantwortung für die Geschichte nicht aus, sondern ein (Gen 50, 20; Ex 8, 15). Die Macht Gottes kommt in besonderer Weise den Niedrigen und Bedrückten zugute (Am 4–6; Ps 113; Jes 42; 49; 52 f.). Aus der Überzeugung, daß

Gottes Macht seinen geschundenen Getreuen aufhilft, erwächst schließlich die Hoffnung auf Auferstehung (Dan 12, 1 ff.).

Machttaten Jesu – Gottes Machttat an Jesus

Den alttestamentlichen Glauben an die Allmacht Gottes bewahrt das Neue Testament. Der Begriff selbst spielt hier allerdings ebensowenig eine Rolle. Gottes Allmacht, sein unbedingter, unbeschränkter Heilswille für die Menschen, begegnet endgültig in Jesus Christus. Die von ihm angesagte Gottesherrschaft zeigt sich in „Machttaten“ – das bedeutet der griechisch-neutestamentliche Begriff, den wir in der Regel mit „Wunder“ übersetzen. In Jesu Machttaten geht es nicht um Machtausübung im Weberschen Sinne der Selbstdurchsetzung gegen andere, sondern um Befreiung und Rettung, um Ermöglichung versagten Lebens für andere. Jesus will nicht herrschen, sondern dienen; mit der Vollmacht des Vaters dient der Sohn den bedrohten und bedürftigen Menschen. So lernen wir von Jesus, was Gottes Allmacht im Innersten bedeutet: Die vom Vater übertragene Macht Jesu ist die Vollmacht der Liebe. Sie zeigt sich in Jesu Bereitschaft zur Ohnmacht (Mt 20, 24–28; Joh 13, 1.13 f.; Phil 2, 5–8).

Gottes Allmacht ist keine abstrakte, leere Macht, sondern Macht für andere, Leben schaffende, Leben rettende Macht. In der Auferweckung seines hingerichteten Messias Jesus erweist Gott seine Macht als Allmacht: als unzerstörbare, aus Tod und Zerstörung rettende Macht.

Gottes Allmacht und Ohnmacht

Gottes Macht ist Liebe. Liebe aber ist allmächtig und ohnmächtig zugleich. Ihrem Wesen gemäß zwingt sie nicht. Liebe bewirkt alles, aber erzwingt nichts. Das Kreuz Jesu und alle Abwendungen der Menschen von Gott, auf die Gott mit Zuwendung antwortet, sprechen zugleich von Gottes Allmacht und

von seiner freiwilligen Ohnmacht. Darum können wir glauben: „an Gott, den Vater, den Allmächtigen“ – und nicht an einen übermächtigen Zwingherrn.

Susanne Sandherr

Theodizee

Gott rechtfertigen?

Die einzige Entschuldigung für Gott besteht darin, daß er nicht existiert“, bemerkten der französische Romancier Stendhal und der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche einhellig. Im Unterschied zu den beiden Denkern der Moderne rechnete das neuzeitliche Projekt der „Theodizee“ noch mit anderen Möglichkeiten einer Rechtfertigung Gottes.

Gott rechtfertigen?

Das griechische Wort „Theodizee“ setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen: theos, Gott, und dike, Gerechtigkeit. Der Begriff wurde durch den Philosophen Wilhelm Leibniz (1646–1716), möglicherweise mit Bezug auf Röm 3, 5, geprägt. Während der Apostel Paulus im Römerbrief aber danach fragt, wie der Mensch vor Gott gerecht werden kann, fragt der Philosoph nach der Möglichkeit einer Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der menschlichen Vernunft. Notwendig werde sie angesichts von sinnlosen, sinnwidrigen Übeln in der Welt, insbesondere aber im Blick auf das Leid und Leiden Unschuldiger.

Wie ist schwerstes menschliches Leid, das wir nicht rational einordnen und schon gar nicht abhaken können und dürfen – man denke nur an die großen Naturkatastrophen, aber auch an die entsetzlichen Katastrophen, die Menschen über Menschen gebracht haben: an den Völkermord an der europäischen

Judenheit im Herzen Europas, aber auch an die Opfer der Bombennächte und der Atombomben und an den Völkermord von Ruanda –, mit dem jüdischen und christlichen Glauben an einen zugleich guten und mächtigen Gott zu vereinbaren? Die Theodizeefrage stellt Gott unter Anklage; der biblische Gottesglaube steht hier auf dem Spiel.

Relativierungen der Theodizeefrage

Das Leiden Unschuldiger führt nicht mit Notwendigkeit in eine Krise des Gottesglaubens. In einigen Religionen, etwa dem Hinduismus oder Buddhismus, kann Leid als Konsequenz einer in einem früheren Leben angehäuften Schuld gedeutet werden. Auch andere Relativierungen der Theodizeefrage sind möglich. Das Problem stellt sich in polytheistischen Religionen nicht mit vergleichbarer Schärfe und ebensowenig dort, wo von einem Kampf zwischen einem göttlichen und einem widergöttlichen Prinzip ausgegangen wird. Nur wo Gott als der eine und einzige, als allmächtig und allgütig begriffen und zugleich die Freiheit des Menschen vorausgesetzt wird, stellen unbegreifliche Übel und unerträgliches geschöpflches Leiden Gott radikal in Frage.

Das Forum der Vernunft

Auch die nichtbiblische Antike kennt vergleichbare Fragestellungen, und das biblische Buch Ijob stellt mit aller Eindringlichkeit die Theodizeefrage, die der Sache nach auch in vielen Psalmen (Ps 10, 1; 13, 2; 22, 2; 34, 20; 35, 22 f.; 77, 9) als Klage und Anklage, Einspruch und Widerspruch, auch bei Jesus selbst (Mk 15, 34), begegnet. Typisch neuzeitlich hingegen ist der Versuch, die Güte der Welt aus der Vereinbarkeit der Eigenschaften Gottes (insbesondere Allgüte, Allweisheit, Allmacht) mit der Existenz von Übeln und Zweckwidrigem in ihr vernünftig zu erweisen. Die Neuzeit hat eine Reihe von theoretischen Ver-

suchen hervorgebracht, Gott angesichts von Übeln und Leid zu rechtfertigen. Menschliches Leid wird hier vor allem logisch-spekulativ gesichtet und eingeordnet. Kann dies ein adäquater Zugang sein? Die Frage nach einer praktischen Leidbewältigung, nach aktivem Eingreifen, blieb dabei zumeist ebenfalls ausgeblendet.

Die neuzeitlichen Theodizeeentwürfe stellen Gott vor den Gerichtshof der Vernunft. Die menschliche Ratio klagt Gott an und spricht ihm das Urteil. Man kann dies mit Immanuel Kant für anmaßend und vergeblich halten, weil „unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“.

Gottes Solidarität

Nach Auschwitz erinnerte Theodor W. Adorno (1903–1969) eine leiblose und lieblose Philosophie daran, daß Menschen „quälbare Körper“ sind. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995) schrieb unter dem Eindruck der Schoa: „Der Mensch ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit.“

Die Frage: „Wo warst du, lieber Gott, als deine quälbaren Geschöpfe gequält wurden?“ ist theoretisch gewiß nicht zureichend zu beantworten. Dennoch verlangt und verdient sie unsere Antwort – und unser Verstummen. Aber das Eingedenken der christlichen Gemeinde, daß Gottes eigener Sohn den Weg der Menschen gegangen ist und auch als Auferwecker und Erhöher unseren Weg mitgeht, daß er mit allen Menschen in Freude und Leid solidarisch war und auch zur Rechten Gottes mit uns solidarisch bleibt, solidarisch bis in die Finsternis der Todesnacht und in das Grauen des Gottverlassenheit hinein, ist mehr und anderes als Theorie. Es ist an uns, dies zu zeigen. Mit Gottes Hilfe.

Susanne Sandherr

„Lobe den Herren“

Gott loben im Neander-Tal

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 19.

Das Lied „Lobe den Herren“ ist in erstaunlich vielen Ländern dieser Erde präsent. In Dutzende von Sprachen wurde es übersetzt, und zahlreichen Menschen sind zumindest der Liedanfang und die Melodie vertraut.

Der ursprüngliche Liedtext

In „Joachimi Neandri Glaub = und Liebesübung: Aufgemuntert durch Einfältige Bundes = Lieder und Danck = Psalmen“ erschien das Lied „Lobe den Herren“ 1680 in Bremen im Druck. Damals lautete der zweite Vers der ersten Strophe noch nicht, wie uns heute geläufig: „lob ihn, o Seele, vereint mit den himmlischen Chören“, sondern: „meine geliebete Seele, das ist mein Begehren“. Die fünfte Zeile der ersten Strophe forderte 1680: „lasset die Musicam hören“, während sich im „Gotteslob“ Nr. 258 und im „Evangelischen Gesangbuch“ Nr. 316 und 317 die Version findet: „lasset den Lobgesang hören“. Im vierten Vers der zweiten Strophe schreibt Neander „wie es dir immer gefällt“; GL und EG bringen: „wie es dir selber gefällt“. Die im Evangelischen Gesangbuch Nr. 317 gebotene Version gibt den ursprünglichen Text im übrigen getreu wieder. Die vom Dichter vorgeschlagene Melodie ist noch nicht die uns vertraute. Neanders Melodie, dies eine Besonderheit gegenüber der heute geläufigen, wiederholte in jeder Strophe die letzten beiden Takte – „Musicam hören“ usw. – echoartig.

Wer war Joachim Neander?

Weit weniger bekannt als das Lied ist sein Schöpfer. Joachim Neander wurde 1650 in Bremen geboren. Der junge Neander wirkte in der reformierten Düsseldorfer Gemeinde als Rektor der Lateinschule. Er war darüber hinaus Dichter und Sänger, Seelsorger und Prediger. Aufgrund seines Engagements in der pietistischen Erweckungsbewegung geriet er mit der lokalen geistlich-politischen Obrigkeit in Konflikt und zog den Verdacht separatistischer Umtriebe auf sich. Neander kehrte 1679 nach Bremen zurück, wo er eine schlecht bezahlte Hilfspredigerstelle annahm; wenig später starb er.

Das Neander-Tal

Nicht weit von Düsseldorf gab es zu Joachim Neanders Lebzeiten „das Gesteins“, ein Terrain zerklüfteter, steiler Kalkklippen, zwischen denen die Düssel floß. Hier hielt sich Neander gerne auf, hier fanden vermutlich auch verborgene Zusammenkünfte der geistlich Erweckten statt. Viel später, als sich die kirchenpolitischen Wogen geglättet hatten und der Konflikt um den jungen Neander weithin vergessen war, zeigte sich, daß sich die Kalkfelsen östlich von Düsseldorf im Gedächtnis der Menschen mit dem Prediger und Dichter verbunden hatten. Bestimmte Formationen des Felsareals trugen die mündlich überlieferten Namen „Neanders Stuhl“ und „Neanders Höhle“. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts zerstörte die Kalkindustrie die Felsen, und der schmale Einschnitt weitete sich zum Tal. Dabei wurde 1856 das Schädelfragment eines prähistorischen Menschen entdeckt: es schlug die Geburtsstunde des „Neandertalers“.

Danck = Psalm

Joachim Neander überschrieb sein Lied mit den Worten „Der Lobende“. Das Augenmerk richtet sich auf Gott, dem das Lob

des Menschen gilt, zugleich aber auch auf den Menschen, der sich lobpreisend auf den Gott seines Lebens bezieht. Neanders Lied will nicht einen Psalm im ganzen übertragen, sondern trägt nur ein Psalm-Motto: „Ps 103, 1. Lobe den Herren, meine Seele, und was in mir ist seinen heiligen Namen.“

Der Sänger spricht sich selbst an, es ist sein „Begehren“, daß sie, die „geliebete Seele“, ihren Herrn und Gott lobe. Das hebräische Wort aus dem ersten Vers des 103. Psalms, das wir im Deutschen mit „Seele“ wiedergeben, bedeutet ursprünglich „Kehle“. Die Aufnahme von Lebenswichtigem wie Luft, Speise und Trank und das antwortende Loben und Danken bilden biblisch also gleichsam das Wesen der Seele. Doch Dankbarkeit ist nicht selbstverständlich. Die Selbstermunterung zum Gotteslob ist ein wichtiger Bestandteil des Gotteslobs! Die Öffnung des eigenen Blicks für Gottes gute Leitung der Welt (zweite Strophe), für seine Fürsorge für das Ich (dritte Strophe) und die Fülle seiner Gaben (vierte Strophe) ist keine Banalität, sondern ein immer zu erneuerndes „Begehren“.

Angesichts all des Bösen, das in der Welt geschah und noch immer geschieht – in diesem Neander-Tal –, kann man da Gott uneingeschränkt und von ganzem Herzen loben? Joachim Neanders Lied ist nicht naiv. Es rechnet mit dem Selbstgespräch der Seele. Es rechnet damit, daß wir uns und anderen Auskunft geben wollen über unser Gotteslob. Darum thematisiert es ja den lobenden Menschen schon in der Überschrift. Doch es wirbt leidenschaftlich um uns, um das Lob unserer Kehle und unserer Seele: Dieses Lob erneuert uns selbst. Es erneuert die Welt.

Susanne Sandherr

Der Ambo

Ort der Verkündigung des Wortes Gottes

Manch älterer Leser, der noch als Meßdiener im vorkonziliaren Meßritus „gedient“ hat, wird sich gut an eine Klippe für die oft recht jungen Meßdiener erinnern: In dem noch „Vormesse“ genannten Wortgottesdienst mußte das schwere lateinische Meßbuch, in dem auch alle Lesungen und Evangelien für den Priester verzeichnet waren, von einer Seite des Altares auf die andere getragen werden. Die von den Gläubigen aus gesehen rechte Seite war die „Epistelseite“, auf der die Lesung gelesen wurde, die linke die sogenannte „Evangelien­seite“, wo das Meßbuch ab dem Evangelium liegen blieb, bis es nach der Kommunion wieder auf die Epistelseite getragen wurde. In diesem Wechsel der Seiten während des Wortgottesdienstes spiegelte sich der Brauch in römischen Kirchen, die beiden Lesungstypen innerhalb der Messe durch zwei unterschiedliche Verkündigungsorte, sogenannte „Ambonen“, auszuzeichnen.

Wahrscheinlich kamen Kirchen der Spätantike zunächst nur mit einem Lese­pult als Ort der Verkündigung des Wortes Gottes aus. Im Zuge der Ausgestaltung der Kirchengebäude wurde dieses Pult allmählich zu einem steinernen „Ambo“. Der Name kommt vom griechischen „anabainein“, d. h. „hinaufsteigen“. Es handelte sich nämlich um einen erhöhten, durch Stufen zugänglichen Ort an der Grenze zwischen Altarraum und Raum der Gemeinde. In den alten Basiliken Roms finden sich noch regelrechte Ambonenanlagen, die deutlich in den Raum der Gläubigen hineinragen und mit verzierten Brüstungen oder Chorschranken versehen sind. Vereinzelt sind auch zwei Ambonen erhalten wie etwa in S. Clemente in Rom. Aus dem an den Chorschranken (lateinisch: „cancelli“) verorteten Ambo entwickelte sich später die „Kanzel“. Höhe wie Positionierung des

Ambos erschienen aus akustischen Gründen notwendig, um ein gutes Verstehen des verkündigten Wortes Gottes durch die Gläubigen zu ermöglichen.

Dies änderte sich im Hochmittelalter, als die „Stillmesse“ zur dominierenden Form wurde. Nun war theologisch entscheidend, daß der zelebrierende Priester alle Texte selbst las bzw. sprach. Entsprechend wurden Lesungs- und Gesangstexte, die zuvor in eigenen Büchern für Lektor und Kantor verzeichnet waren, ins Meßbuch integriert, damit sie dem Priester ohne Mühe zur Verfügung standen. Obwohl die für die Gläubigen verstehbare Schriftlesung weitgehend wegfiel, blieb die Kanzel erhalten, die vorrangig für die Unterweisung der Gemeinde in der Predigt genutzt wurde – wie sehr diese biblisch fundiert war oder ob sie nicht eher Katechismuswissen und Heiligenlegenden beinhaltete, mag hier offen bleiben.

Dies ändert sich spätestens mit der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das der Verkündigung des Wortes Gottes innerhalb der Liturgie einen erheblichen Stellenwert zuweist, der zugleich in der Gestaltung des liturgischen Raums seinen Ausdruck findet. Die Schriftlesung hat nun wieder ihren Ort am Ambo, der binnen kurzer Zeit die „Kanzel“ im Gebrauch völlig verdrängt hat. Ein anderer Grund für diese Entwicklung dürfte sein, daß sich das Verständnis der Predigt geändert hat und viele Geistliche nicht mehr „von oben herab“ auf die Gläubigen einreden wollen. Mit der mittlerweile durchgängig anzutreffenden soliden Gestaltung des Ambos wird kenntlich gemacht, daß der Wortgottesdienst nun nicht mehr „Vormesse“ ist, sondern wirkliche Feier der Begegnung mit Gott in seinem Wort. Entsprechend bilden Altar und Ambo die beiden Hauptorte des liturgischen Geschehens, die feststehend und hochwertig gestaltet sein sollen. Die offiziellen Dokumente, etwa die „Pastorale Einführung in das Meßlektionar“ (PEL) Nr. 32, sprechen gar von den beiden „Tischen“ des Wortes wie des Leibes Christi, die in ihrer räumlichen Anordnung und konkreten Gestaltung aufeinander bezogen sein sollen.

Allerdings läßt die PEL die konkrete Positionierung des Ambo offen. In neueren (nicht unumstrittenen) Raumkonzepten ist der Ambo wieder weit in den Gemeinderaum verlagert und steht dem Altar in gewisser Weise gegenüber, so daß sich die Gemeinde um Altar und Ambo als den beiden Orten der Christusbegegnung versammeln kann.

Im Vordergrund der Wiedereinführung bzw. Hochschätzung des Ambo stehen aber nicht gestalterische Aspekte, sondern die liturgischen Vollzüge selbst: Entscheidend ist, daß die Lesungen gut gehört werden können, damit die Gläubigen das Wort Gottes in ihrem Herzen bewegen und im Gebet auf es antworten können. Beleuchtung und heute gebräuchliche Mikrofonanlagen sind legitime Mittel, die das aufmerksame Zuhören erleichtern sollen (PEL Nr. 34).

Die volle Entfaltung seiner Funktion erhält der Ambo sicher bei der Evangelienverkündigung, wenn diese durch Ministranten mit Leuchtern begleitet und das Evangelienbuch vor der Verkündigung feierlich mit Weihrauch inzensiert wird. Die Verehrung gilt Christus selbst, den wir im Halleluja-Ruf vor dem Evangelium begrüßen, weil wir wissen, daß er selbst in seinem Wort gegenwärtig ist und zu uns redet. Entsprechend können die Evangelien auch in einem eigenen, wertvollen „Evangeliar“ zusammengefaßt werden, das zu Beginn des Gottesdienstes vom Diakon feierlich hereingetragen wird. Es ist schön, wenn der Ambo dann einen eigenen Aufbewahrungsort für dieses Evangeliar hat, so daß es nach der Verkündigung des Evangeliums nicht einfach weggelegt werden muß, sondern für alle sichtbar präsent bleibt.

Ausdrücklich hält PEL Nr. 33 fest, daß nicht alle Wortvollzüge der Eucharistiefeyer ihren Ort am Ambo haben, sondern nur die Lesungen, der Antwortpsalm und der Gesang des Exultets in der Osternacht. Wegen der engen Anbindung an die Schriftlesungen dürfen allerdings auch Predigt und Allgemeines Gebet (Fürbitten) vom Ambo aus vorgetragen werden. In diesen Forderungen spiegelt sich das Bewußtsein, daß die Verkündi-

gung des Wortes Gottes einen Stellenwert innerhalb der Liturgie hat, der nach einem ihm eigenen Ort verlangt, der seinen theologischen Rang permanent kennzeichnet.

Friedrich Lurz

„Bei euch soll es nicht so sein“

Vom Umgang mit der Macht

Jesus hat die Jünger schon beim ersten Rangstreit gemahnt: „Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein.“ (Mk 9, 35) Er beschämt sie durch ein Kind, das er in ihre Mitte stellt. Jetzt wird Jesus noch sehr viel energischer: „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.“ (Mk 10, 43 f.)

Dieses scharfe Wort Jesu könnte als ein grundsätzliches Verdikt über jede Herrschaft und alle Macht verstanden werden. So ist es auch oft gedeutet worden. Aber dies können wir nicht ohne weiteres unserem Text entnehmen. Da ist eher von „Mißbrauch“ die Rede (Mk 10, 42). Macht als innerster Kern von Herrschaft ist immer umstritten und umkämpft. Viele Menschen wollen Macht; andere genießen ihre Macht. Wieder andere leiden unter ihrer Ohnmacht. Menschen, die Macht ausüben, scheuen manchmal vor ihr zurück und empfinden sie als Last. Viele lassen sich korrumpieren und mißbrauchen ihre Macht. Mancher will gar nicht wahrhaben, daß er Macht hat und auch ausübt. Einige verteufeln die Macht als Ausbund des Bösen; manche vergötzen sie geradezu. Durch Macht wird Leid zugefügt. Manchmal ist sie auch ein Segen. Sie ist zutiefst ambivalent.

Was ist Macht? Ursprünglich bedeutet das Wort in unserer Sprachgeschichte: „kneten, einen Teig machen“, dann aber

auch „können“, „vermögen“. Wer einen Teig knetet, macht ihn dadurch gleichartig und zwingt ihn auch oft in eine Form. Auf diese Eigenschaft hin hat Max Weber den neuzeitlichen Machtbegriff folgendermaßen bestimmt: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleich viel, worauf diese Chance beruht.“ Karl Rahner hat immer wieder darauf hingewiesen, daß es viele Mittel gibt, Macht zu erwerben, zu sichern und zu steigern. Wer Macht ausübt, greift in der Regel in die Freiheitsrechte anderer ein. Aus seiner Freiheit zwingt er den Mitmenschen auf, was sie in vielen Fällen gar nicht wollen.

Entgegen manchem Anschein muß man jedoch sagen, daß Macht zunächst gut ist. Es ist anzuraten, Macht anzunehmen und sie auch auszuüben. Es ist nicht gut, Macht zu leugnen, wenn man sie hat, und es ist ganz schlecht, sie nicht auszuüben, wenn man dennoch die Verantwortung dafür hat.

Freilich wissen wir, wie subtil die Macht mit ihrer Gier, Lust und Leidenschaft in uns eindringt. Gerade weil sie im Grund auch zum Guten dient, kann sie uns erst recht verführen. Dabei geht es nicht nur um grobe Macht im Sinne der Gewalt, um technisch ausgeübte Gewalt, wo man nur auf den Knopf drückt und scheinbar saubere Hände behält; es gibt Gewalt auch als Gehirnwäsche. Sie kann auch mit Medikamenten und Drogen verbunden sein. Das geschieht vor allem auch mit dem Unbewußten, nicht zuletzt in Propaganda und Werbung; es kann die Menschen abhängig machen und regelrecht knechten. Besonders schlimme Schleichwege der Macht, die sich nicht selten unter dem Mäntelchen des Guten verstecken, sind Intrigenspiel und Verleumdung.

Da fährt Jesus wiederum dazwischen: „*Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein.*“ (Mk 10, 43) Es ist ein ganz entschiedenes Veto gegen jeden Mißbrauch der Macht über die Menschen (vgl.

Mk 10, 42). Mitten in dieser fundamentalen Kritik von Machtmißbrauch steht das Wort vom Dienen. Wir gebrauchen es manchmal ziemlich harmlos. Schon von Hegel her wissen wir aber, daß der Diener, wenn er seine Unentbehrlichkeit auszunützen versteht, insgeheim rasch zum Herrn werden kann. Das Wort vom Dienen setzt an die Stelle des Verhältnisses von falscher Über- und Unterordnung eine bereitwillige Dienstbarkeit gegenüber den Schwestern und Brüdern auf freiwilliger Basis, auch wenn es deshalb nicht so etwas wie Gehorsam leugnet. Solches „Dienen“ ist nicht nur als eine moralische, innere Einstellung gemeint, sondern wird bei Jesus sehr konkret ernstgenommen. Die Fußwaschung (vgl. Joh 13, 1–20), bei der Jesus den Jüngern den Dreck der Straße abwäscht und so den letzten Dienst eines Sklaven tut, also am unteren Ende aller Karriere, ist eine anschauliche Schule dafür: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe.“ (Joh 13, 15) Schließlich aber macht er ernst mit diesem „Dienst“ in der „Hingabe“ seines Lebens bis in den Tod am Kreuz.

Diese Hingabe – sogar des eigenen Lebens in letzter Konsequenz – akzentuiert die *Einmaligkeit* des Dienstes Jesu. Hier gibt es einen uneinholbaren Abstand des Jüngers zu Jesus. Aber vorbildlich bleibt dieser Dienst für die Jünger in der Nachfolge. Es ist besonders Paulus, der diesen Dienst, die „diakonia“, zum Zentralbegriff gerade auch des Apostelamtes und damit aller Aufgaben und Ämter gemacht hat. So fragt er die zerstrittenen Korinther: „Was ist denn Apollos? Und was ist Paulus? Ihr seid durch sie zum Glauben gekommen. Sie sind also Diener, jeder, wie der Herr es ihm gegeben hat.“ (1 Kor 3, 5) Paulus beschreibt diesen Dienst recht unterschiedlich: Es ist Dienst am Evangelium, Dienst des Geistes, Dienst der Gerechtigkeit, Dienst der Befreiung und schließlich der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 17–20). Das Ziel dieses Dienstes ist der Aufbau und die Auferbauung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 9, 1–23; 14). Ein sol-

cher Dienst will die Gemeinde und die Mitchristen nicht vom kirchlichen Amt abhängig machen, sondern sie zu ihrer eigenen Verantwortungsfähigkeit und zu ihrem Zeugniseinsatz führen. Nichts anderes will auch das Bild vom „Leib Christi“ (vgl. 1 Kor 12; Röm 12, 4 ff.). Es ist die große Leistung des hl. Paulus, daß er die Besonderheit der Geistesgaben in jeder Hinsicht anerkennt und auch für notwendig hält; daß er ihnen zugleich aber die egoistischen, interessengesteuerten Giftzähne zieht, indem er sie auf den „Nutzen“ und konstruktiven Aufbau der Gemeinde und der Kirche verweist. Es ist nicht zufällig, daß Papst Gregor der Große dem Papsttum in dieser Hinsicht den tiefsten Titel gegeben hat: „servus servorum Dei“ – Knecht der Knechte Gottes. Dieser Titel steht oft über dem Beginn besonders wichtiger päpstlicher Dokumente.

Diese Sorge um den rechten Umgang mit der Macht in der Kirche – auch Vollmacht ist Macht – hat auch die Urkirche weiterhin bewegt. Immer wieder geht es um die Abgrenzung zum weltlichen Machtstreben, jene bleibende Gefährdung, und um die radikale Bereitschaft der Jünger zum Dienen. So heißt es in 1 Petr 5, 2 f.: „Sorgt als Hirten für die euch anvertraute Herde Gottes, nicht aus Zwang, sondern freiwillig, wie Gott es will; auch nicht aus Gewinnsucht, sondern aus Neigung; seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde!“ Dies gilt gewiß für Bischöfe, Priester und Diakone, aber auch für alle Christen, Hauptamtliche und Ehrenamtliche.

*Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz,
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz*

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Die Heilige Woche 2008

„Gott – von Gott verlassen?“

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen,
bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage?

Psalm 22, Vers 2

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Gibt es eine Auferstehung *vor* dem Tod? Schon vor über hundert Jahren hat Leo Tolstoi diese Frage in seinem Roman „Auferstehung“ positiv beantwortet. Aus biblischer Sicht hat sie noch einmal größeres Recht. So wird Ihnen an den Psalmen aufgefallen sein, wie oft Situationen schwerer Bedrängnis mit Sterben und Tod in Verbindung gebracht werden (vgl. z. B. Ps 22, 16; 31, 13; 88, 6). Dabei besteht zwischen diesen Erfahrungen und dem Verhältnis des Menschen zu Gott eine enge Beziehung: Solche Notlagen werden oft auch als Situationen der Gottferne und -verlassenheit erfahren (vgl. Ps 22, 2; 31, 23 und wiederum 88, 6).

Bildhaft greifbar macht dies die bittere Lage, in die der verlorene Sohn in der Fremde geraten ist. Doch er findet den Ausweg: Er entsinnt sich seines Vaters und beschließt, aufzubrechen und zu ihm zurückzukehren. Nun steht Lk 15, 18 im griechischen Urtext für „aufbrechen“ die Verbform *anastás*, in der das Nomen *anástasis*, „Auferstehung“, anklingt. Dies geschieht bei Lukas gewiß nicht ohne Grund. Mit dem Aufbruch beginnt die Rückkehr zum Vater; diese „Auferstehung“ aus der Verlassenheit und Fremde ist der Anfang der glücklichen Heimkehr, deren Lebensfülle der sich seines Eigensinns Schämende sich nicht auszumalen vermag.

Auferstehung beginnt auch für uns dort, wo wir uns aus den lebensfeindlichen Bedingungen, die uns tagtäglich von Gott fernhalten wollen, zu ihm hin aufmachen, bei dem wir die Quelle des Lebens wissen. Mögen die Umstände noch so finster sein: Wenn wir Kierkegaards Gedanken (s. S. 123–125) ernst nehmen, steht am Anfang die Entscheidung, Gott zu glauben. Sofern wir vertrauen (und dann hoffentlich erfahren), daß er in den Untergängen unseres Lebens neue Möglichkeiten schaffen kann, werden wir den Aufbruch am Lebensende umso zuversichtlicher wagen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Kreuzweg und Kreuzigung

Egbert-Codex,
Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 83v,
© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert angefertigt. Er schenkte das Evangelistar der Abtei St. Paulin in Trier.

Zu damaliger Zeit war die Malschule der Benediktinerabtei Reichenau wohl die größte und einflußreichste Malschule in Europa.

Das Perikopenbuch enthält 51 Miniaturen zu den Evangelien und gehört zu den ältesten Bildzyklen dieser Art in der deutschen Kunst. Wahrscheinlich liegt hier sogar der erste geschlossene Bildzyklus zu Themen des Neuen Testaments vor. Innerhalb der ottonischen Malerei gelten diese Bilder als Höhepunkt. Vermutlich verwendeten die Maler eine byzantinische Vorlage aus dem 9. Jahrhundert, die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

Seit dem Jahr 2000 zählen diese bedeutsamen Dokumente der Buchmalerei der Insel Reichenau zum Weltkulturerbe.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Der Sieg des Kreuzes

In einem Doppelbild schildert der Maler des Egbert-Codex gegen Ende des 10. Jahrhunderts Szenen aus der Passion Jesu. Im oberen Bild geht es um die Gefangennahme Jesu und den Kreuzweg; das untere Bild stellt die Kreuzigungsszene auf Kalvaria dar. Außer der üblichen griechischen Abkürzung für Jesus Christus (IHC XPC) hält der Maler die vollen Namen aller beteiligten Personen in Goldschrift auf einem Purpurschild fest (bei Stephaton ohne Schild). Die Farben Gold und Purpur im Rahmen des Bildes weisen vielleicht darauf hin, daß das hier dargestellte Leid durch die Auferstehung überwunden wurde. Daß der Maler das Kreuz in beiden Szenen in leuchtendem Gold darstellt, läßt es eher als Zeichen des Sieges denn als qualvolles Marterinstrument erscheinen.

Die drei Männer, die Jesus gefangennehmen, bleiben in der Darstellung des Malers anonym. Zwei von ihnen packen Jesus energisch bei den Armen, der dritte steht hinter Jesus, der ein rotes Obergewand trägt über seiner kostbaren, goldbesetzten Tunika. Jesus läßt geschehen, daß die Männer nun bestimmen, wohin es geht. Er blickt ruhig und gefaßt nach vorn.

Neben der Gefangennahme Jesu zeigt die Miniatur Simon von Cyrene, der auf dem Kreuzweg Jesu gezwungen wird, dem zum Tode Verurteilten das Kreuz zu tragen (vgl. Mt 27, 31 f.). Simon trägt das goldene Kreuz wie eine Siegestrophäe. Vielleicht will der Illustrator damit sagen: Was Simon unfreiwillig getragen hat, wurde für ihn zum Segen.

Während es sich bei Simon um eine biblisch bezeugte Gestalt handelt, entnimmt der Maler die Namen der Personen im unteren Bild dem apokryphen Nikodemus-Evangelium. In symmetrischer Komposition illustriert er das Kreuzigungsgeschehen, von dem alle vier Evangelien sprechen. Im Zentrum steht das goldene Kreuz, dessen bräunliche Seitenflächen perspektivisch gestaltet sind. Die Kreuzesinschrift, „Jesus von Nazareth, König

der Juden“, fehlt, der zu einem Brett geformte obere Teil des senkrechten Balkens erinnert daran.

In festlichem Gewand steht bzw. schwebt Jesus am Kreuz. Seine Hände und Füße sind durchbohrt; aber sein Gesichtsausdruck spricht nicht von den Qualen der Kreuzigung. Sein Blick gilt dem Schächer zu seiner Rechten, Dismas, der seinen Lebenswandel bereut und ihn bittet: „Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst.“ (Lk 23, 42) Während der andere Schächer, Gesmas, sich abwendet von Jesus, darf Dismas die Zusage Jesu vernehmen: „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.“ (Lk 23, 43) Zuwendung und Abwendung der beiden Schächer spiegeln die Möglichkeiten wieder, sich gegenüber dem grausamen Kreuzestod Jesu zu verhalten. Ihre Entscheidung ist nicht vorbestimmt, das hält auch der Maler offen; denn beide Kreuze und die Gewänder sind gleich schlicht gehalten. Trotz seiner Abwendung, so verdeutlicht es der Blick seiner Augen zu Jesus hin, ist der linke Schächer (von Jesus aus gesehen) unsicher, ob er sich zu diesem Mitgekreuzigten in der Mitte richtig verhält.

Neben dem Schächer Dismas steht eine Gruppe Frauen. Jesu Blick kann auch der ersten von ihnen, seiner Mutter Maria, gelten; denn auf der anderen Seite steht der Jünger Johannes. Beide heben in trauernder Gebärde eine Hand zum Gesicht. Hier wird deutlich, daß der Maler sich für seine Illustration des Kreuzigungsgeschehens nicht nur auf ein Evangelium stützt. Das Wort an Maria: „Frau, siehe, dein Sohn!“ und an Johannes: „Siehe, deine Mutter!“ (Joh 19, 26 f.) berichtet nur der Evangelist Johannes.

Neben dem Kreuz Jesu steht Stephaton, dessen Name möglicherweise auch einem apokryphen Evangelium entnommen wurde. Er reicht dem dürstenden Jesus einen in Essig getränkten Schwamm: „Sie steckten einen Schwamm mit Essig auf einen Ysopzweig und hielten ihn an seinen Mund.“ (Joh 19, 29) Unter dem Kreuz würfeln zwei Soldaten, auch sie ohne Namen, wer von ihnen das Gewand Jesu erhalten soll: „Sie nahmen

auch sein Untergewand, das von oben her ganz durchgewebt und ohne Naht war. Sie sagten zueinander: Wir wollen es nicht zerteilen, sondern darum losen, wem es gehören soll“ (Joh 19, 23 f., im Bild geht es jedoch um das Obergewand). Für den Evangelisten liegt darin die Erfüllung eines Psalmwortes: „Sie verteilen unter sich meine Kleider und werfen das Los um mein Gewand.“ (Ps 22, 19)

Mit den beiden personifizierten Gestalten „sol“ und „luna“, Sonne und Mond, weist der Maler einmal auf die Finsternis beim Tode Jesu hin, von der Markus, Matthäus und Lukas sprechen, die von der sechsten bis zur neunten Stunde dauerte (vgl. Mk 15, 33). Gleichzeitig verdeutlicht er so, daß das Geschehen auf Golgota die gesamte Schöpfung betrifft. Stellvertretend dafür verhüllen Sonne und Mond in Trauer das Gesicht.

Die ausgebreiteten Arme des Gekreuzigten könnte der Maler als Einladung verstanden wissen wollen an alle, die vor diesem Bild innehalten: Das Kreuz Jesu ist Zeichen unserer Erlösung. Seine leuchtende Farbe spricht vom Heil, das durch das Kreuz ermöglicht wurde. Wie die beiden Schächer zur Rechten und zur Linken Jesu ihn nicht ignorieren können, so sind auch wir herausgefordert, Stellung zu beziehen. Am Glanz der Auferstehung kann nur Anteil erhalten, wer sich dem Kreuz Jesu stellt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott – von Gott verlassen?

Gedanken zum Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz

Jesus von Nazaret wurde nach kurzem Prozeß vor der jüdischen und römischen Justiz durch die römische Besatzungsmacht als politischer Unruhestifter (Mk 15, 26) am Kreuz hingerichtet. Er war durch seine Tempelkritik mit der Jerusalemer Tempelaristokratie in Konflikt geraten, und die römische Besatzungsmacht reagierte nervös und brutal auf den vermeintlichen jüdischen Königsanwärter.

Die Römer kreuzigten Gewaltverbrecher, Sklaven und politische Auführer. Der Kreuzestod ist ein qualvoller und schändlicher Verbrechertod.

Im Markus- und Matthäusevangelium ruft der gemartert am Kreuzesholz hängende Jesus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mt 27, 46; Mk 15, 34) Frömmigkeit, Kunst und gelehrte Theologie aller Zeiten hat dieser Schrei beschäftigt, herausgefordert und beunruhigt, bestürzt und bewegt. Dem 20. Jahrhundert, das so optimistisch begann, um so bald zwei entsetzliche Weltkriege hervorzubringen, dem Völkermord an der europäischen Judenheit stattzugeben und die ungezählten Opfer der Bomben und Atombomben in Kauf zu nehmen, diesem Jahrhundert und seinen gequälten Menschen ist der Verlassenheitsschrei Jesu besonders nahe gekommen.

„Ganz glaubt es keiner, daß dieser Jesus mit Haut und Haar so gelitten haben könnte, so gottverlassen gewesen sei wie ein gewöhnlicher Mensch“, bemerkt der Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) in seinem 1988 erschienenen Werk „Matthäuspassion“. Einige Jahrzehnte zuvor hatte die französische Philosophin, Mystikerin und Kämpferin für Gerechtigkeit

Simone Weil (1909–1943) über den biblischen Verlassenheitsschrei nachgedacht. Auf keine andere Bibelstelle kommt Weil so häufig zurück wie auf den markinisch-matthäischen Kreuzschrei. Ihre Deutung läßt sich so zusammenfassen: Der Gottverlassenheitsschrei bringt in aller schmerzhaften und rettenden Klarheit zum Ausdruck, daß Jesus ganz Gott und ganz Mensch ist (wie es das Konzil von Chalkedon 451 ausgedrückt hat). Der Gekreuzigte, der Jesus des Verlassenheitsschreis, bleibt Gott nahe. Er ist, so Simone Weil, liebend, zustimmend auf den Vater und seinen guten Willen ausgerichtet. Doch der Gekreuzigte weiß davon nichts, sondern spürt nur den Schmerz der Trennung, die Qual der Gottesferne, den Gottesentzug. Ein harter Widerspruch, dem man sich wohl nur behutsam nähern kann. Simone Weil macht uns mit dem Gedanken vertraut, daß die Liebe „eine Richtung und nicht ein Zustand der Seele“ ist.

Der Schrei am Kreuz ist Verzweiflungsschrei; Jesus hat wirklich geschrien, er hat wirklich gelitten und sich von seinem Gott wirklich getrennt gefühlt. Sein Schrei zeigt aber gerade so an, daß Gottes Wort wirklich in unser Fleisch gekommen ist. Der Schrei Jesu ist Schrei der finstersten Gottverlassenheit, während der Gekreuzigte doch nicht aufhört, Gott mit jenem Anteil seiner Seele zu lieben, der, wie Simone Weil es ausdrückt, der übernatürlichen Liebe fähig ist. „Der einzige Teil unserer Seele, der nicht dem Unglück unterworfen werden dürfte, ist derjenige, der in der anderen Welt liegt.“ Das Unglück – die Schande, die Verzweiflung, die quälende Angst und der körperliche Schmerz –, so Weil weiter, habe keine Macht über den, wie sie in der Tradition Meister Eckharts und anderer Mystiker sagt, ungeschaffenen Seelenteil. „Aber es hat die Macht, ihn gewaltsam von dem zeitlichen Teil der Seele zu trennen, so daß, obwohl die übernatürliche Liebe in der Seele wohnt, deren Süße nicht gespürt wird. Dann erhebt sich der Schrei: ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen.‘“

Der Mensch, auch der Gott-Mensch Jesus, der ja nicht halb Gott, ein Halbgott, und halb Mensch, ein halber Mensch, ist, sondern „vollkommen in der Gottheit“ und „vollkommen in der Menschheit“, ist dem Unglück so weit unterworfen, wie er der Materie unterworfen ist – an Leib und Seele ganz und gar. Mit Ausnahme, so fügt Simone Weil hinzu, der ungeschaffenen Fähigkeit, genau diesem Sachverhalt in Freiheit liebend zuzustimmen.

Die Verzweiflung und die Verlassenheit Jesu sind real. Der Gottessohn spielt nicht Leiden und Gottverlassenheit. Seine unvergleichliche Gottesnähe hat ihn nicht gepanzert, im Gegenteil. Dieser Jesus hat mit Haut und Haar so gelitten, er wußte sich von Gott und von den Menschen verlassen wie ein gewöhnlicher Mensch. Simone Weil geht in ihrem Versuch, den Verlassenheitsschrei zu verstehen, noch weiter. Jesus geht aus freiem Gehorsam in den Tod. Keine heroische Ideologie, keine tröstliche Lüge, keine individuelle oder kollektive Größenphantasie erleichtert ihm den Kreuzweg. Sein Beweggrund ist die reine Liebe zu den Menschen, das lautere Vertrauen in den Vater. „Geht man ... aus reinem Gehorsam Gott gegenüber in den Tod, dann sieht man den Tod nackt. Der Gehorsam verschleiert nichts. Er ist vollkommen durchsichtig. Deshalb hat Christus den Tod mehr gefürchtet als die anderen Menschen“, schreibt Simone Weil.

Gott – von Gott verlassen? Das Markusevangelium, das älteste Evangelium, erzählt davon, wie Jesus von Anfang an auf seinen Tod zugeht (Mk 3, 6). Das Leben für andere, das der Mann aus Nazaret heilend, befreiend, klärend und vergebend führt, macht Gottes Kommen, das keine Bedingungen stellt, spürbar, wirksam, hier und jetzt. Das Kreuz durchkreuzt Jesu Leben, aber seine Lebensform verdichtet sich auch in seiner Passion. Im Verlassenheitsschrei des Entblößten, Gemarterten, Verratenen und Vereinsamten wird die ganze unauslotbare Tiefe seiner

Solidarität mit den Menschen hörbar, gerade mit denen, die gequält werden, und mit denen, die Gott fern sind – wie der Gottessohn am Kreuz Gott nicht mehr spürt.

Gott – von Gott verlassen? Der Gekreuzigte, der Rufer des Verlassenheitsschreis, ist nicht gottverlassen. Der Vater hat den Sohn nicht verlassen. Gott ist in diesem „Gottverlassenen“ gegenwärtig (Mk 15, 38 f.).

In der Gottverlassenheit Jesu geht Gott selbst in die Gottferne der Menschen hinein – der treue Gott.

Susanne Sandherr

„Wir feiern das heilige Meßopfer für ...“

Die einen gehen zur „Eucharistiefeier“, die anderen zur „heiligen Messe“, einige feiern „die Liturgie“, andere bringen das „heilige Meßopfer“ dar – auch heute sind verschiedene Begriffe für die wichtigste liturgische Feier der Kirche in Gebrauch, die Feier des Herrenmahles. Diese werden manchmal als regelrechte Kampfbegriffe benutzt und verstanden und signalisieren dann mehr oder weniger links / rechts / papsttreu / kirchenkritisch. Dabei haben sie alle ihren historischen Ort und spiegeln in der Ergänzung wichtige und legitime Aspekte unseres „Allerheiligsten“.

So führt der „Katechismus der Katholischen Kirche“ die verschiedenen Namen auf – Eucharistie, Mahl des Herrn, Brechen des Brotes, Eucharistische Versammlung, Gedächtnis, Heiliges (Meß-)Opfer, Heilige / Göttliche Liturgie, Kommunion, Heilige Messe (Nr. 1328–1332) – und schreibt: „Der unerschöpfliche Gehalt dieses Sakramentes kommt in den verschiedenen Benennungen zum Ausdruck. Jede von ihnen weist auf gewisse

Aspekte hin.“ (Nr. 1328) Einer dieser Begriffe ist ebenso theologisch und spirituell bedeutsam wie konfessionsgeschichtlich belastet und mißverständlich – der des Meßopfers.

Alle Religionen kennen das Opfer als zentrale kultische Handlung. In ihnen geben Menschen etwas Wertvolles, um vor Gott oder den Göttern zu danken, sie gnädig zu stimmen, um etwas zu bitten, etwas zu sühnen. Schon im AT wird immer wieder auf die Gefahr der Veräußerlichung solcher Opfer hingewiesen (vgl. z. B. Ps 40, 7: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert ... doch einen Leib hast du mir geschaffen.“): Jahwes Liebe zu seinem Volk ruft zur ganzheitlichen Antwort – materielle Opfer können nur Zeichen einer Umkehr des Herzens zu Gott sein. Das vollendet sich im Kreuzestod Jesu Christi: „So bringt Jesus am Kreuz dem Vater nicht etwas dar, er bringt sich selber dar als Gabe und Opfer (Eph 5, 2)“ (Katholischer Erwachsenenkatechismus [KEK] S. 353). Besonders der Hebräerbrief (Kap. 7–10) entfaltet: Dieses Lebensopfer Jesu Christi war einmalig und ist unwiederholbar, in ihm sind alle Menschen endgültig erlöst, weitere Opfer sind weder nötig noch möglich.

So kann christliche Liturgie nur Vergegenwärtigung und Selbsthingabe in das einmalige Opfer Jesu Christi heißen. „Sie [die Christen] sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.“ (Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 48) Jesu Tod am Kreuz ist wie seine Auferstehung ein einmaliges Ereignis in Raum und Zeit, die sakramentale Mysteriengegenwart ermöglicht aber Menschen aller Zeiten und Orte, das Geschehen auf Golgota für sich als wirksam und fruchtbar zu erfahren. „Gedächtnis meint im Sinne der Heiligen Schrift nicht nur ein Daran-Denken, sondern vielmehr das rühmende Erzählen der Großtaten Gottes, die durch die kultische Feier hier und heute gegenwärtig werden.“ (KEK S. 353)

Das ist denkbar, weil liturgische Feiern innerweltliche Kategorien wie Raum und Zeit sprengen: Am Gründonnerstag beten wir im Hochgebet: „Denn in der Nacht, da er verraten wurde – *das ist heute* –, nahm er das Brot ...“ Geistlich sind wir im Abendmahlssaal, uns Christen im Jahr 2008 sagt der Herr: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, uns gilt sein Versprechen: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“ Klassisch drückt das ein Gabengebet (2. Sonntag im Jahreskreis) so aus: „Denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.“

Eine Klärung ist hier noch wichtig: Wir feiern den *Inhalt* des Kreuzesopfers Christi nicht in der *Gestalt* einer Opferhandlung, z. B. im Schlachten eines Tieres, sondern in der Gestalt eines Mahles. Beim letzten Abendmahl nimmt der Herr Brot und Wein und deutet sie als seinen Leib und sein Blut mit dem Auftrag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ Diesem Auftrag folgt die Kirche seitdem. „Das Kreuzesopfer ist ein und dasselbe wie seine sakramentale Vergegenwärtigung in der Messe, abgesehen von der verschiedenen Art und Weise der Darbringung. Christus, der Herr, hat die zeichenhafte Erneuerung beim Abendmahl eingesetzt, als er den Aposteln den Auftrag gab, sie zu seinem Gedächtnis zu begehen.“ (Allgemeine Einführung in das Meßbuch Nr. 2) Auf der Zeichenebene bildet die heilige Messe also nicht das Geschehen auf Golgota ab, sondern das im Abendmahlssaal. So nennen wir heute die früher so genannte „Opferung“ schlicht „Gabenbereitung“. Das liturgische Zeichen, das am eindrucklichsten den Opfercharakter erfahren läßt, wird dagegen heute leider oft unterbewertet – das Brechen des Brotes. Eigentlich ist es ein Höhepunkt der ganzen Feier, wenn der Priester das eine Brot teilt für die Vielen und diese bekennen: „Lamm Gottes, du nimmst hinweg die Sünde der Welt, erbarme dich unser!“ – und wie lieblos und „nebenbei“ geschieht das oft.

Die große Kontroverse um das Meßopfer in der Reformationzeit wurde im Mittelalter ausgelöst. „Der Zusammenhang zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer wurde im späten Mittelalter vielfach nicht mehr richtig verstanden; das Verständnis des Meßopfers wurde zudem durch Mißbräuche verdunkelt.“ (KEK 354) So lehnte die Reformation das „Meßopfer“ schärfstens ab: „Und ist also die Meß im Grunde nichts anders denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei.“ (Heidelberger Katechismus, Frage 80). Letztlich führten diese Angriffe dann zu wichtigen Klärungen im Konzil von Trient, das sich mit diesen massiven Angriffen auseinandersetzen mußte und die entscheidenden Kerngedanken herausstellte. „Es hielt an der Einmaligkeit des Kreuzesopfers fest und drückte den Bezug von Kreuzesopfer und Meßopfer mit Hilfe von drei Begriffen aus: Das Meßopfer ist sakramentale Vergegenwärtigung, Gedächtnis und Zuwendung des Kreuzesopfers.“ (KEK S. 354) Die Mißverständnisse und Einseitigkeiten der Zeit sind im ökumenischen Dialog inzwischen weiter geklärt: „Nach katholischer Lehre ist das Meßopfer die Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers. [...] Eucharistie ist eigentliches und wahres Opfer nicht in sich, nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Zuwendung des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche.“ (Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I, S. 90 und 121)

Immer stehen Christen in der Versuchung, zurückzufallen in ein vorchristliches Opferverständnis, das den einzelnen von der Lebenshingabe dispensiert: Es wäre ja so viel einfacher, „etwas“ zu opfern, eine Messe zu bestellen, einen Priester mit dem Opfer zu beauftragen, als die Herausforderung der Nachfolge Christi selbst anzunehmen. Gebete in der heiligen Messe weisen uns hier immer wieder den richtigen Weg: „Herr, unser Gott, wir legen die Gaben als Zeichen unserer Hingabe auf deinen Altar.“ (Gabengebet 4. Sonntag im Jahreskreis) „Herr, du hast die vielen Opfer, die dir je von Menschen dargebracht

werden, in dem einen Opfer des Neuen Bundes vollendet.“ (Gabengebet 16. Sonntag im Jahreskreis) „Nimm das Opfer an, das dir im Heiligen Geist dargebracht wird, und mache uns selbst zu einer Gabe, die für immer dir gehört.“ (Gabengebet Wochentagsmessen zur Auswahl, Donnerstag 3. Woche)

Stefan Rau

O Traurigkeit, o Herzeleid

Gott selbst liegt tot!

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 119.

Das Lied „O Traurigkeit, o Herzeleid“ (GL 188) wird auf das Jahr 1628 datiert und dem Jesuiten Friedrich Spee zugeschrieben. Das Evangelische Gesangbuch bietet eine Liedvariante, die sich aus der ersten Strophe der Speeschen Dichtung und vier Strophen des lutherischen Pfarrers Johann Rist zusammensetzt (EG 80). Rist kannte nach eigenem Zeugnis nur die erste Strophe und die Melodie des Speeschen Grabliedes. Er ergänzte es um sieben Strophen. 1641 erschien seine Fortdichtung unter „*Joh. Rist's Himmlischen Liedern*“ in Lübeck. Vier Strophen wurden von der Gesangbuchredaktion des „Evangelischen Gesangbuchs“ festgehalten.

Karfreitagsglied

Bis zur Neuordnung der katholischen Osternachtfeier in den 1950er Jahren war oftmals die Prozession am Ende der Karfreitagsgliturgie der Ort von Spees Klagelied. Zum Heiligen Grab, das in einer Seitenkapelle errichtet war, wurde am Karfreitag Christus im verhüllten Kreuz oder in der Monstranz unter feier-

lichem Gesang zu Grabe getragen, um zu Anfang der Osterfeier daraus erhoben und zurückgeführt zu werden.

Das steinerne Herz der Christen

Im „Gotteslob“ ist das Lied gegenüber der ursprünglichen Fassung um die mittlere vierte Strophe verkürzt. Sie lautet bei Spee: „Es muß da seyn aus Marmelstein / Der Juden Hertz gewesen, / weil sie nur zu solcher Pein / lachten wie wir lesen.“

Es ist begreiflich, daß nach so vielen Jahrhunderten kirchlicher Judenfeindschaft und vor allem im Horizont der namenlosen Schrecken der Schoa Texte der Tradition, die eine anti-jüdische Lesart nahelegen konnten, mit Vorsicht betrachtet wurden. Daß Spees Lied nicht darauf abzielte, jüdische Sündenböcke zu schaffen, geht jedoch aus den anderen Strophen hervor. Die vierte Strophe selbst formuliert im Präteritum, der abgeschlossenen Vergangenheitsform, und entspricht so der Aussage der Schrift, daß die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und Ältesten den Gekreuzigten verspottet (Mt 27, 41 par.), daß die politisch-religiöse Führungsschicht ihn verhöhnt habe (Lk 23, 35).

Wer angesichts von Leiden gleichgültig bleibt, gar spottet und lacht, dessen Herz, so der Jesuit, der bekanntlich leidenschaftlich gegen die im Hexenwahn verhärteten Herzen seiner Zeit gekämpft hat, muß versteinert sein! Solch schwere Beeinträchtigung aber spricht der Dichter in der letzten Strophe dem Christenmenschen zu, für den das bewegende Lied zur Chance werden möge, sich aus seiner Verhärtung zu lösen. „O großer Schmerz! O steinern Herz, / steh ab von deinen Sünden.“ Es geht um das steinerne Herz der Christen.

Wer hätt dies mögen denken?

Die dritte Strophe spielt auf die angesichts der Passion Christi berstenden Felsen an, von denen das Matthäusevangelium

weiß (Mt 27, 51): Sollten die biblisch bezeugten spontanen Gesteinssprengungen nicht auch die Menschen zu vergleichbaren Aufbrüchen bewegen?

Nicht etwa „die Juden“ werden in Spees Lied als Täter dingfest gemacht als diejenigen, die Jesu „unschuldigs Blut“ vergossen hätten, sondern „der Mensch“ (2. Strophe). „O höchstes Gut, unschuldigs Blut! Wer hätt dies mögen denken, / daß der Mensch sein' Schöpfer sollt / an das Kreuz aufhenken.“

Heilsames Entsetzen

Das entsetzliche Paradoxon, daß das Geschöpf den Schöpfer an den Galgen des Kreuzes hängt, will nur das eine bewirken: den Hörer des Liedes im Wortsinne entsetzen, ihn außer sich bringen, seine Verhärtung erweichen, seine Versteinerung lösen. Daß Spee mit dieser poetischen Extremaussage die Häresie streift, sei nur vermerkt. Die dichterische Rede vom unausdenkbaren Kreuzestod des Schöpfers nimmt dies in Kauf. Sie möchte ja in ihrer äußersten Zuspitzung schockieren, provozieren, erschüttern.

Gott selbst liegt tot

In Johann Rists Liedfortschreibung findet sich in der zweiten Strophe, der ersten aus seiner eigenen Feder, eine auch durch den Philosophen G. W. F. Hegel, der sie in seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ zitiert, berühmt gewordene, der Speeschen vergleichbare Formulierung. „O große Noth / GOtt selbst ligt todt, / Am Creutz ist er gestorben“.

Im Evangelischen Gesangbuch liest man heute die theologisch unverfängliche Variante: „Gotts Sohn liegt tot“. Die altkirchliche Häresie des „Patripassianismus“ scheint in Rists Formulierung gefürchtet und darum gemieden worden zu sein: die Deutung, Gott der Vater selbst habe am Kreuz des Sohnes gelitten.

Zum Neuanfang bewegen

Ob, wie bei Friedrich Spee, „O höchstes Gut, unschuldigs Blut! Wer hätt dies mögen denken, / daß der Mensch sein' Schöpfer sollt / an das Kreuz aufhenken.“, oder, wie bei Johann Rist, „O große Noth / GOtt selbst ligt todt, / Am Creutz ist er gestorben“: Die beiden Passionslieder wollen uns berühren, sie wollen uns den Skandal der Passion nahe bringen, um uns zu retten – um uns zur Umkehr, zum hier und jetzt geschenkten Neuanfang zu bewegen.

Susanne Sandherr

Der Ort der Taufe

Eine Studie über moderne Kirchenbauten in einem westdeutschen Bistum stellt eine fatale Entwicklung fest: Zahlreiche Neubauten verzichten mittlerweile ganz auf einen festen Ort für den Taufbrunnen, und selbst Kirchen, die um die Zeit des II. Vatikanischen Konzils gebaut wurden, haben inzwischen den Taufbrunnen abgeschafft oder zum reinen Behältnis der Wasseraufbewahrung degradiert.

Mit Blick auf die Geschichte könnte man dies als Nebensache bezeichnen, denn die frühen Christen haben für Taufen entweder offene Gewässer benutzt oder aber öffentliche Baderäume. Entscheidend war der Vollzug, nicht eine Örtlichkeit. Allerdings änderte sich dies mit den frühen Kirchenbauten. Sie erhielten eigene Taufräume; ggf. wurde sogar eine eigene Taufkirche errichtet. Solche „Baptisterien“ erlauben nicht nur die Wahrung der Schicklichkeit bei der gängigen Taufe von Erwachsenen, sondern verdeutlichen auch den Rang dieser Feier im Leben der einzelnen Gläubigen wie der ganzen Kirche. Getauft – und damit in die Kirche aufgenommen – wird vorrangig in der Osternacht, in der wichtigsten liturgischen Feier

des ganzen Jahres. Die Täuflinge durchlaufen eine Reihe liturgischer Stationen und Räume. Die Größe der Taufbecken erlaubt z. T. sogar, daß ein Erwachsener darin liegen kann und leicht vom Wasser bedeckt ist. Es ist allerdings unsicher, ob man zu dieser Zeit die Täuflinge im Wasser stehend durch Übergießen tauft und die Symbolik des Abwaschens zu tragen kommt, oder ob man sie untertaucht, um so das Sterben und die Auferstehung in Christus gemäß Röm 6 (siehe die Epistel der Osternacht, S. 153) lebhaftig erfahrbar zu machen. Die Dramatik des Geschehens wird für uns heute noch an der Form des Kreuzes deutlich, die diese Becken besitzen können. Einige haben zwei gegenüberliegende Stufenanlagen: Von der einen Seite steigen die Taufanwärter ins Wasser, auf der anderen nach der Taufe wieder hinaus. Sie ahmen so den Durchzug durch das Rote Meer nach – Inhalt der dritten und zentralen alttestamentlichen Lesung der Osternacht (S. 142 f.), die nie ausfallen darf. Diese Becken spiegeln somit den Rang der Taufe in den spätantiken Gemeinden wider. Dessen „Nachklang“ sind die prachtvollen Baptisterienbauten italienischer Kathedralen – auch wenn diese meist aus der Renaissance stammen und ältere Exemplare ersetzen, somit mehr Repräsentationsobjekte sind, da Erwachsenentaufen zu dieser Zeit nicht mehr stattfinden.

Mit dem allmählichen Wechsel zur Säuglingstaufe und dem Übergang des Taufrechtes von den Bischofskirchen auf die sich ausbildenden Pfarreien fällt im Mittelalter nicht nur die Separierung des Taufortes weg, sondern ändert sich auch dessen Gestaltung: Das innerhalb der Pfarrkirche aufgestellte Becken verliert an Volumen, es ist oftmals aus einfachem Material (z. B. Holz), ohne künstlerische Verzierungen und wird nun leicht erhöht angebracht, um bei Säuglingen eine Taufe durch außerhalb des Beckens stehende Erwachsene zu ermöglichen. Auch hier bleibt unklar, wie der Taufvollzug konkret aussieht. Wir finden bildliche Darstellungen, auf denen das Kind über dem Becken mit dem Bauch nach unten gehalten wird. Ob nun

das Kind untergetaucht wird (wie heute noch in den Ostkirchen üblich) oder man seinen Kopf mit Wasser übergießt, kann nicht geklärt werden.

Erst die liturgischen Bücher der Neuzeit bezeugen klar das Übergießen. Jetzt ist der Taufbrunnen ein Behälter für das Taufwasser, das in der Oster- oder Pfingstvigil geweiht und das Jahr über aufbewahrt wird. Nach dem Tridentinum setzt sich langsam ein Ideal durch, das der Mailänder Bischof Karl Borromäus im 16. Jahrhundert formuliert hat. Danach soll der Taufbrunnen im Eingangsbereich, möglichst links vom Eingang, in einer eigenen Kapelle aufgestellt werden. Nach diesem Ideal sind auch in unseren Regionen zahlreiche Kirchen des 18./19. Jahrhunderts gestaltet. Die Taufe selbst wird aber mehr zu einer familiären Feier kurz nach der Geburt.

Mit der Liturgiereform erhält die Taufe theologisch wieder einen wesentlich höheren Stellenwert im Leben der Kirche. Daß dennoch eine Tendenz zur Aufgabe fester Tauforte zu verzeichnen ist, liegt an zwei konkurrierenden Bestimmungen. Zum einen wird die Errichtung eines Taufbrunnens in jeder Pfarrkirche gefordert. Zum anderen verlangt der Rituale-Faszikel in Nr. 44 seiner Pastoralen Einführung, daß sich eine kleine Gemeinde am Taufort versammeln kann, in deren Blickfeld der Taufbrunnen zu stehen hat. Dies hat manche Gemeinde dazu gebracht, für die Taufe den Altarraum zu nutzen und mobiles Taufgeschirr zu verwenden.

Aber auch andere Lösungen sind möglich. Gemeinden können bewußt den Taufbrunnen im Eingangsbereich aufstellen und mit den Weihwasser-Becken kombinieren, so daß jedes Betreten der Kirche zu einem ausdrücklichen Taufgedächtnis wird. Auch das Versammeln einer Gemeinde wird leichter, sobald man davon Abschied nimmt, den ganzen Gemeinderaum mit auf den Altarraum ausgerichteten Bänken ausfüllen zu wollen. Orientiert man sich an der tatsächlichen Gottesdienstgemeinde, entstehen hinten Freiräume, die z. B. für eine mobile Bestuhlung bei der Taufe genutzt werden können.

Gemeinden, die regelmäßig die Eingliederung von Erwachsenen praktizieren, kommen nicht umhin, sich über den Taufort und die Gestaltung des Taufbeckens intensiv Gedanken zu machen. Einzelne Gemeinden sind dazu übergegangen, den antiken Vorbildern nachempfundene große Taufbecken in den Kirchenboden einzulassen. Dann kann nicht nur der Taufakt, der ja eine Lebenswende für diese Täuflinge darstellt, eine adäquate Vollzugsform erhalten. Auch die diese Eingliederung in die Kirche tragende Gemeinde erlebt anschaulich mit, was Christwerden und Christsein für alle bedeutet.

Die Chancen, dem wichtigsten Sakrament der Christenheit, das alle Kirchen miteinander verbindet, im Kirchenraum einen festen und gut gestalteten Ort zu geben, sollte sich keine Gemeinde entgehen lassen – wie immer die Lösung unter den konkreten Gegebenheiten dann aussehen mag.

Friedrich Lurz

Grundordnung des Römischen Meßbuchs

Noch unter Johannes Paul II. wurde im Jahr 2002 ohne großes öffentliches Echo eine dritte Auflage des nachkonziliaren lateinischen Meßbuchs veröffentlicht. Es enthält gegenüber der bisherigen Ausgabe einige Ergänzungen; so sind die bislang als Sonderpublikationen erschienenen Eucharistiegebete in das Meßbuch integriert. Diese Auflage bildet nun die Grundlage für die Erstellung neuer muttersprachlicher Meßbücher, die sich wohl wesentlich stärker als früher am Wortlaut der lateinischen Vorlage werden orientieren müssen – auch für den deutschen Sprachraum ist die Arbeit im Gange. Als erster Teil ist jetzt die „Grundordnung des Römischen Meßbuchs“ veröffentlicht worden, die deutsche Fassung der „Institutio Gene-

ralis Missalis Romani“. Sie wird in der geplanten Neuauflage die „Allgemeine Einführung ins Meßbuch“ ersetzen, auf der sie in weiten Teilen aufbaut. Wieder bildet sie den grundlegenden Text, der nicht nur die Ordnung der Eucharistiefeier beschreibt, sondern auch das theologische Verständnis der Eucharistiefeier umreißt. Es finden sich aber auch gewisse Änderungen zur bisherigen Fassung, deren Umsetzung im liturgischen Buch genauer zu beobachten sein wird.

Um allen die intensive Lektüre zu ermöglichen, ist der Text nun als Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz publiziert worden. Eine rechtliche Verbindlichkeit hat die Grundordnung aber noch nicht, sondern diese erhält sie erst mit der offiziellen Einführung des gesamten neuen Meßbuches für den deutschen Sprachraum.

Friedrich Lurz

Missale Romanum. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Meßbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Meßbuch (3. Auflage). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz = Arbeitshilfen, Nr. 215 (Bonn 2007).

Zu beziehen beim: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 161, D-53113 Bonn; Tel: 0228/103-205; FAX: -330; E-Mail: broschueren@dbk.de

Alfred Delp: Zeuge gegen die Gottverlassenheit

Sie hatten genau geplant, wie ein politisch-gesellschaftlicher Umbruch nach dem Ende Adolf Hitlers gestaltet werden könnte: Persönlichkeiten aus dem Bürgertum, dem Adel, der Arbeiterbewegung, dem Katholizismus und dem Protestan-

tismus, die im sogenannten Kreisauer Kreis um Helmuth von Moltke zusammenarbeiteten. Einer der führenden Köpfe dieser deutschen Widerstandsgruppe war der Jesuit Alfred Delp.

Was geschieht, wenn der Krieg verloren geht? Wer kann bei einem Neuanfang helfen? Wie kann es gelingen, unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen zu mobilisieren? Wie wird sich das Verhältnis von Kirche und Staat ordnen lassen? Der Kreisauer Kreis strebte eine völlige Neuordnung der deutschen Gesellschaft an und ging damit über Ansätze anderer Widerstandsgruppen hinaus, die eine Rückkehr zu Zuständen der Weimarer Republik oder der Monarchie ersehnten.

Für den Soziologen und Theologen Alfred Delp war nur ein radikaler Neuanfang ein gangbarer Weg. Für ihn bestand die größte Krise in der „Gottunfähigkeit“ seiner Zeitgenossen. Sie wollte er erfassen und beheben helfen. Nur wenn alle Verhältnisse wieder auf den Kopf gestellt würden, könne die Gesellschaft gesund sein. Der Mensch habe sich an die Stelle Gottes gesetzt und leide nun unter der Armut, keinen Gott anerkennen zu wollen.

Von Beginn an war Delp von der Leidenschaft für den Menschen, für eine menschliche Gesellschaft geprägt. Diese war für ihn allerdings immer nur denkbar in einer Spannung von Freiheit und Ordnung. Nur mit Gott zusammen könne der Mensch wahrhaft Mensch sein. Deswegen müsse er wieder Gottesfähig werden. Dies zu vermitteln, eine Erziehung des Menschen zu Gott, sei die Aufgabe der Kirche. Ihre Rolle verstand er gerade im Dritten Reich als „Zeichen der Zeit“. Sie müsse den Menschen wieder lehren, Gott zu achten und ihn anzubeten. Gleichzeitig habe sie die Fragen und Nöte der Menschen ernst zu nehmen. Delp propagierte einen Theozentrierten Humanismus: Nur die Bindung an ewige Werte garantiere wirkliche Menschlichkeit. So sind auch im Leben Alfred Delps der Dienst an Gott und der Dienst am Menschen untrennbar.

Am 15. September 1907 wurde Delp in Mannheim geboren. Obwohl katholisch getauft, wurde er im evangelischen Glau-

ben seines Vaters erzogen und auch konfirmiert. Mit 15 Jahren trat er jedoch aus eigenem Willen zur katholischen Kirche über, empfing die Erstkommunion und die Firmung. Schon als Schüler fiel Delp als kritischer Geist auf, in dem ein schier unauslöschbares Feuer der Begeisterung loderte. Nach dem Abitur schloß er sich als Novize der Gesellschaft Jesu an. Er trieb philosophische und theologische Studien in München und Frankfurt, die er mit der Promotion abschloß. 1937 wurde er zum Priester geweiht. Schon immer galt sein größtes Interesse der Soziologie. Ab 1939 arbeitete er in der Redaktion der Jesuitenzeitung „Stimmen der Zeit“ als Verantwortlicher für den Bereich Soziologie. Im April 1941 wurde das Haus der „Stimmen der Zeit“ in München beschlagnahmt und die Jesuiten von dort vertrieben; jeder durfte mitnehmen, was er tragen konnte. Delp übernahm die Heilig-Blut-Pfarrei in München-Bogenhausen. Er beteiligte sich an vielen Zusammenkünften katholischer Persönlichkeiten, die wie er Gegner des Nationalsozialismus waren. Daß die katholische Kirche zu den Greueln in den Konzentrationslagern geschwiegen hatte, belastete ihn sehr. Er befürchtete, daß sich nach dem Zusammensturz des Naziregimes deswegen viele von der Kirche los-sagen würden.

Von seinem Ordensprovinzial Pater Rösch wurde Delp 1941 gebeten, im Kreisauer Kreis mitzuarbeiten. Helmuth von Moltke hatte um die Beteiligung eines Soziologen angefragt. Delps Engagement gründete sich auf die päpstliche Enzyklika „Quadragesimo anno“ („Im vierzigsten Jahr“, d.h. nach der Veröffentlichung von Leos XIII. wegweisender Sozialenzyklika „Rerum novarum“), die Pius XI. 1931 veröffentlicht hatte. In ihr lehnte der Papst den Sozialismus als mit der katholischen Lehre unvereinbar ab. Als Ausweg aus der tiefgreifenden ökonomischen, politischen und geistigen Krise des kapitalistischen Systems empfahl er eine Wirtschafts- und Sozialreform mit dem Ziel einer berufsständischen Ordnung. Es ging der katho-

lischen Soziallehre weniger um eine Beseitigung des kapitalistischen Herrschaftssystems. Katholische Christen sollten die Gesellschaft durch eine flexible Sozialpolitik und eine feste Bindung an die Kirche gestalten. Aus der Kirche müßten erfüllte Menschen kommen, die sich ihrer Sendung bewußt seien und vor allem karitativen Aufgaben nachgingen.

Nach dem mißlungenen Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 wurde auch Delp verhaftet und in das Berliner Gestapogefängnis gebracht. Delp hatte sich vor seiner Verhaftung auf den 15. August konzentriert, an dem er nach langer Probezeit sein ewiges Ordensgelübde ablegen sollte. Daß dies dann schließlich während der Haft am 8. Dezember 1944 geschehen konnte, beschrieb er später als eine Gnade. Nach schweren Folterungen, der Verhandlung vor dem Volksgerichtshof und übelsten Beschimpfungen durch dessen Präsident Roland Freisler wurde Delp am 2. Februar 1945 durch Erhängen hingerichtet.

Es ist zu wenig, die Wahrheit zu kennen, sie muß getan werden. Das läßt sich von Alfred Delp lernen. Der Glaube verlangt auch manchmal, ihm widerstehende Lebensverhältnisse zu ändern. Dabei ist Gott immer an unserer Seite, auch wenn er schweigt. Bis zum Schafott war Delp überzeugt, letztlich niemals von Gott verlassen zu sein, auch wenn er manchmal schier daran zu verzweifeln drohte. Aber selbst in der Wüste, in der düstersten Verlassenheit, war sich Delp sicher, immer von einem leuchtenden Stern am Himmel begleitet zu sein.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

April 2008

„Gottes Zorn und Zärtlichkeit“

Du hast mir gezürnt,
doch dein Zorn hat sich gewendet,
und du hast mich getröstet.

Buch Jesaja – Kapitel 12, Vers 1

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

In früheren Zeiten stand der Zorn des Richters derart im Vordergrund des Gottesbildes, daß ein angstfreies Leben kaum möglich war – man denke an das Schreckensgemälde des „Dies irae“, mit dem man bei allen Exequien konfrontiert wurde, oder an die Gewissensnot des jungen Luther, der mitten im Leben Höllenqualen durchlitt.

Viele von uns sind es auch heute gewohnt, biblische Aussagen vom Zorn Gottes auf sich selbst zu beziehen, auch wenn sie sich um ein Leben nach Gottes Willen redlich bemühen. Erst kürzlich erzählte mir jemand, bei Worten wie Ps 145, 20: „Alle, die ihn lieben, behütet der Herr, doch alle Frevler vernichtet er.“ fühle er sich wegen der Fehler, die er im Lauf seines Lebens begangen habe, stets den letzteren zugehörig und finde darum im Psalmengebet nur wenig Halt und Stärkung.

Solche Erfahrungen lehren, wie nötig es ist, den wahren biblischen Zusammenhang von Gottes Zorn und Zärtlichkeit (siehe S. 324–327) nicht nur zu verkünden, sondern in den Herzen zu verwurzeln. Wegweisung dazu gibt uns Jesus, der in Wort und Tat einen Gott hat spürbar werden lassen, der die Irrwege der Vergangenheit zwar nicht wegwischt, aber annimmt und verwandelt, wenn ein Mensch aufrichtig zu ihm kommt. Wieder könnten wir uns hier an die Freude des Vaters über die Rückkehr des Verlorenen Sohnes erinnern, sollten aber auch konkrete Begegnungen Jesu wie die mit Zachäus oder der Samariterin am Jakobsbrunnen vor Augen haben. Der erste Schritt zu einem ansteckenden Zeugnis von der Lebensfreundlichkeit Gottes liegt dabei an uns: Wir selbst sollten uns aufmachen, vor Gottes Angesicht zu leben, so wenig wir uns dessen vielleicht für würdig erachten. Je mehr wir unsere Schattenseiten von Gottes Güte verwandeln lassen, umso glaubwürdigere Zeugen und verlässlichere Weggefährten werden wir unseren Mitmenschen sein.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Zug der Getauften zum Kreuz

Hohes Lied, Sprüche Salomons, Buch Daniel, mit Glossen,
(UNESCO-Memory of the World / Weltdokumentenerbe),
Reichenau, um 1000,
Msc. Bibl. 22, fol. 4v,
© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Seit dem 12. Jahrhundert ist diese Handschrift mit dem Hohenlied, den Sprüchen Salomons und dem Buch Daniel in Bamberg urkundlich nachweisbar. Als Illustrator wird ein Maler auf der Reichenau um das Jahr 1000 angenommen, der vermutlich u. a. auch am Liuthar-Evangeliar mitgewirkt hat.

Der Codex enthält eine Federprobe sowie vier Miniaturen, wobei jeweils zwei Miniaturen in Verbindung zueinander stehen. Dem Titelbild links stellt der Maler rechts eine Initialzierseite gegenüber, die den Text historisierend gestaltet.

Die allegorische Deutung der Verbindung Christus – Kirche bietet die Grundlage für diese ikonographisch einmalige Gestaltung des Zuges der Getauften zum Kreuz. Der Text des Hohenliedes ist aufgeteilt durch die Angabe von Sprecherrollen. Ein Kommentar am Rand der ersten Verse bietet ansatzweise Erklärungen, ermöglicht aber keine erschöpfende Deutung der Darstellung.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Zug der Getauften zum Kreuz

Mit unserem Titelbild hat der Malermönch von der Reichenau um das Jahr 1000 ein Werk geschaffen, das als einmalig gelten kann. In einer allegorischen Auslegung wird das alttestamentliche Hohelied als Verbindung zwischen Christus, dem Bräutigam, und der Kirche als seiner Braut dargestellt. Ansätze zum Verständnis dieser Illustration bietet ein Kommentar am Textrand, wenngleich eine vollständige Erklärung nicht möglich ist.

Ziel der Prozession unterschiedlicher Menschengruppen ist das goldene Kreuz im oberen rechten Teil des Bildes. Im Zentrum steht ein Taufbecken. Petrus beugt sich zu dem Täufling, einem nackten jungen Mann, und berührt seine Stirn. Vielleicht hat der Maler dabei einen Taufritus seiner Zeit vor Augen, nach dem der Täufling auf der Stirn gesalbt wird, ähnlich, wie es auch heute geschieht. Beide tragen einen goldenen Nimbus, anders als die drei links neben dem Taufbecken wartenden Männer. Sie schauen auf das Geschehen vor ihnen. Gleich werden sie an der Reihe sein und die Taufe empfangen, die sie in die Gemeinschaft der Glaubenden aufnimmt. Ihre vorgebeugten Körper und die auf das Taufbecken weisenden Hände verraten ihr inneres Ausgerichtetsein auf den beginnenden neuen Lebensabschnitt.

Vom Taufbecken aus bewegt sich rechts der Zug der Getauften. Vier jugendlich aussehende Könige, eine goldene Stufenkrone tragend und mit einer kurzen Tunika bekleidet, sind auf dem Weg von der Taufe hin zum Kreuz Jesu Christi. Einer von ihnen schaut zurück – vielleicht, um die große Schar der Pilgernden wahrzunehmen, die sich weiter oben auf dem spiralförmig verlaufenden Weg befinden – vielleicht, um einen Blick auf das Ziel des Weges tun zu können. Die anderen schauen nach vorn. Alle bewegen sich auf einem beige-gelb vorgezeichneten Weg, der durch Bodenschollen gekennzeichnet ist. Wäh-

rend alle Getauften mit einem goldenen Nimbus gekennzeichnet sind, tragen die Könige das Zeichen ihrer weltlichen Herrschaft.

Vor ihnen gehen drei jüngere Männer und zwei ältere, vielleicht Laien, denn ein bestimmter Beruf läßt sich von ihrer Kleidung her nicht ausmachen. Davor sind durch ihre Tonsur drei junge Geistliche zu erkennen, die miteinander sprechen. Ein einzelner junger Mann trennt die Priestergruppe von den weiter oben gehenden fünf Bischöfen/Erzbischöfen oder Päpsten. Die beiden vorderen haben offensichtlich schon das Kreuz im Blick, während die Bewegung der anderen drei in ganz unterschiedliche Richtungen geht.

Davor sind erstmals drei Frauen in der Prozession zu sehen. Sie stehen eng beieinander. Die Frau in der Mitte umarmt die untere und scheint ihr etwas zu erklären. Ihre Hände strecken sich dem Kreuz entgegen. Die Tradition deutet diese Frauen als die „drei Marien“, die in der Bibel erwähnt werden. Die nächste Frau nimmt ehrfurchtsvoll einen goldenen Kelch in Empfang, den ihr die dem Kreuz am nächsten stehende Ecclesia (= Kirche) reicht.

Die Kirche, als Braut Christi, ist mit einem kostbaren, mit Juwelen besetzten Kragen geschmückt. In ihrer linken Hand trägt sie einen Stab mit Kreuz und Wimpel. Sie bildet eine Brücke zwischen den Glaubenden und dem Kreuz, was sich in der Bewegung ihrer Kleidung widerspiegelt und in der Weitergabe des eucharistischen Kelches.

Der Bräutigam der Kirche, Jesus Christus, hängt am Kreuz. Für ihn ist alles vollbracht. Seine Wunden bluten noch. In der Deutung der Kirchenväter entspringen der Seitenwunde Jesu die Sakramente der Kirche. Das goldene Kreuz, ohne Inschrift, weist auf die Überwindung von Leid und Tod in der Auferstehung Jesu.

Die Farben im Hintergrund des Weges der Getauften wandeln sich von einem rosa-violetten Farbton zum Blau des Himmels, wobei der Illustrator mit dem blauen Hintergrund viel-

leicht andeuten möchte, daß die Wirklichkeit des Himmels (blau) auch den Vorgang der Bekehrung, den gesamten Weg zum Ziel, begleitet und trägt.

Der Maler setzt einen deutlichen Anfangspunkt und ein ebenso klares Ziel für die Pilgernden fest: Mit der Taufe beginnt das Leben mit Jesus Christus. Zugleich kommt damit auch das Kreuz in seiner ganzen Wirklichkeit als Zeichen für das Leiden und Sterben Jesu in den Blick. Gleichzeitig aber gilt: Vom Kreuz geht der Segen der Sakramente aus, als Stärkung der Menschen auf ihrem Weg, als Begleitung an allen wichtigen Stationen ihres Lebens.

Der Kommentar am Rand der ersten Verse des Textes schildert einen Dialog zwischen der Kirche und der Synagoge. Wie die Braut im Hohenlied (1, 4) bittet die Kirche Christus: „Trahe me post te“ – „Ziehe mich dir nach“. Eine Deutung dieses Dialogs als Gespräch des einzelnen getauften Menschen mit Christus ist in der Tradition bekannt; aber auch die Deutung auf die Kirche als Braut im Gespräch mit Christus, ihrem Bräutigam.

Der Maler ergänzt den „Zug der Getauften zum Kreuz“ durch ein gegenüberstehendes Bild, in dem er den „Zug der Getauften zu Christus in der Glorie“ zeigt. Damit verdeutlicht er, daß der Glaubensweg zwar nicht am Kreuz vorbeiführt, daß er aber nicht dort endet. Die Taufe ist der Anfang des ewigen Heils. Das Wissen darum hilft, die Strapazen des Weges zu bestehen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes Zorn und Zärtlichkeit

Biblische Erfahrungen

Menschen, die sich nahestehen, umarmen einander zur Begrüßung und zum Abschied. Der Kranke, dessen Hand ich halte, das Kind, das dem Baby behutsam über den Kopf streicht, die Liebenden, die sich küssen – Zärtlichkeiten zwischen Menschen. Ist Zärtlichkeit eine Verhaltensweise, gar eine Eigenschaft Gottes? Was ist Zärtlichkeit? Wir kennen die immer gleichen und doch unendlich vielfältigen äußeren Zeichen der Zärtlichkeit. Ihr Kern ist achtsame Zugewandtheit, ein feines Gespür für den anderen Menschen in seiner Verletzlichkeit, behutsames Wohlwollen, liebevolle Aufmerksamkeit.

Gott ist ganz Ohr

Gott kann zärtlich genannt werden, weil er ganz Ohr ist für die Menschen, so hat es Kurt Marti einmal gesagt. Das Wort Gott signalisiert dem Schweizer Dichter und Pfarrer zufolge „Hörbereitschaft von höchster Intensität, von zärtlichster Genauigkeit“. Die Rede von Gottes Zärtlichkeit bedeutet: Gott hört in uns hinein – bis dahin, daß sein göttliches Wort, seine göttliche Weisheit in Jesus die Gottheit preisgibt (Phil 2, 6 f.) und Fleisch wird (Joh 1, 14). Gottes unendliche Hörfähigkeit, seine zarte Offenheit für die Menschen, kommt in Jesus zur Welt. Doch was bekommt Gott in seinem Christus zu hören? Die Mensch gewordene Liebe hängt am Ende am Kreuz. Doch dieses Ende ist nicht das Ende. Zu Ostern feiern wir das Geschenk der Hoffnung, daß in Jesus Gottes Zärtlichkeit über unsere Gewalttat siegt.

Liebe und Zorn?

Wie steht nun die biblische Rede vom Gotteszorn zur biblischen Erfahrung von Gottes Zärtlichkeit? Ist Zorn nicht ein Laster? Wie können wir dann vom Zorn Gottes sprechen und Gott Zorn zusprechen? Macht Zorn nicht einäugig oder gar blind? Aber gibt es nicht auch einen Zorn, der die Augen öffnet und die Frucht offener Augen ist? Den Zorn, der die andere Seite der Liebe ist? „Ubi amor, ibi oculus“, wo die Liebe, da das Auge, heißt es bei Thomas von Aquin. Wenn ich beseelt bin von der Liebe zu den Übersehenen und vom Verlangen nach Gerechtigkeit, bin ich dann etwa voreingenommen, verblendet? Wenn ich merke, daß jemand geschlagen, mit Füßen getreten wird, muß ich da nicht aufschreien, aufstehen? Gibt es nicht auch den notwendigen Zorn – den Zorn, der Not wendet und abwendet? Darum ist die Bibel davon überzeugt: Gottes Zorn ist ein Segen.

Gottes Passion

Im Buch Exodus lesen wir: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Wenn du sie ausnützt und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören. Mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch mit dem Schwert umbringen, so daß eure Frauen zu Witwen und eure Söhne zu Waisen werden.“ (Ex 22, 20–23)

Gottes Parteilichkeit für Witwe und Waise ist Licht in der Dunkelheit – die Todesdrohung gegen die Ausbeuter der Schutzlosen ist dunkel und hart. Doch Gottes „Zorn“ ist kein subjektives Strafbedürfnis, kein Wutanfall, keine despotische Laune, kein blindes Zuschlagen. Gott ist leidenschaftlich, aber kein Choleriker. Gottes Zorn ist die Folge seiner Passion für den Menschen. Gott zürnt – er ist kein himmlisch-distanzierter Zu-

schauer, wenn Menschen geschunden werden, und er mutet den Tätern die Folgen ihres zerstörerischen Tuns zu.

Im Alten (Spr 11, 4; Jes 13, 13; Ez 7, 19; 22, 24; Zef 1, 15; 3, 8; Sir 5, 5 f.) wie im Neuen Testament (Röm 2, 5) hält die Rede vom „Tag des Zorns“ an Gottes Einsatz für Gerechtigkeit fest. Gott ist Anwalt der Ausgegrenzten. Sein leidenschaftlicher Zorn schafft ihnen Recht.

Aufdeckung verborgener Gewalt

Vor allem die prophetischen Bücher der Bibel sprechen von diesem Zorn. Gottes Zorn richtet sich gegen die Mächtigen und Verantwortlichen, doch trifft das Verderben nicht auch die Unschuldigen? Gott fügt dem Leid, das Menschen tragen müssen, nicht willkürlich neues Leid hinzu. Sein Zorn macht vielmehr den Unheilszusammenhang offensichtlich, der zuvor gelegnet wurde.

Auch Jesus spricht vom Zorn Gottes. Er trifft den Schuldner, dem vergebens vergeben wurde, der dem Mitknecht gegenüber eisenhart bleibt (Mt 18, 28–35). Das Neue Testament schließt mit einem großen Bild des Gotteszorns über die verkehrte Welt des römischen Reiches, der Offenbarung des Johannes. Gottes Heil ist zu allen Menschen gekommen. Doch für alle gilt nun auch: Wer, von Gott geheilt, weitermacht wie bisher, wer den Schrei der Unterdrückten überhört, wer nicht umkehrt, steht unter Gottes Zorn. Das neue Jerusalem kann erst erstehen, wenn die alten Machthaber entmachtet sind (Offb 19, 11–21).

Mißbrauch der Rede vom Zorn Gottes

Gottes Zorn, so zeigte sich, ist nicht die Unbeherrschtheit eines Willkürgottes, der seine Wut ungestraft an den Untergebenen auslassen kann; Gottes Zorn ist eine Frucht seiner Menschenliebe. Dieser Zorn deckt und hebt Unrechtsverhältnisse und Leiden auf. Die religiöse Rede vom Zorn Gottes ist notwendig im

Mund der Unterdrückten und im Blick auf sie, aber sie ist auch dem Mißbrauch ausgesetzt. Sie kann dazu herhalten, Menschen zu beherrschen, sie kleinzuhalten, sie so in (Sünden-) Angst und Schrecken zu versetzen, daß sie ihres Lebens niemals mehr froh werden; dies ist allzuoft im Christentum geschehen. Sie kann Gewalttaten religiös verbrämen und zu Gewalt aufstacheln – man denke nur an fundamentalistische Haßpredigten in allen Religionen.

Gottes Klarheit

Gott, sagt die Bibel, ist keine gesplante Persönlichkeit. Er ist nicht teils zärtlich, teils zornig. Sein Zorn und seine Zärtlichkeit gehören zusammen wie die Vorder- und die Rückseite einer Münze (vgl. etwa Jes 66, 10–16). Gott ist jenseits aller Bilder. Doch das bedeutet nicht, daß sein Bild unentschieden, verschwommen, undeutlich wäre. Das eine Gottes-Bild, das die biblische Münze zeigt, ist klar genug: zugewandt hörende Liebe, unendliches Wohlwollen, zarte Hut.

Susanne Sandherr

Allein den Betern

Die Gottesbeziehung des einzelnen – Hoffnung für unsere Welt

Als Reinhold Schneider 1936 sein wohl berühmtestes Gedicht verfaßte (siehe S. 67 f.), begann sich das Unheil des Zweiten Weltkriegs durch die offene Wiederaufrüstung und die konsequent revanchistische Politik der Nationalsozialisten bereits abzuzeichnen. Bei der Erstveröffentlichung des Sonetts

1941 hatte der Krieg bereits begonnen, die Verhältnisse sich aber noch nicht zu Ungunsten des Deutschen Reichs gewendet. Wenig später wurde es zu einem Text, der vielen Soldaten im Chaos der immer sinnloseren Kämpfe noch eine Hoffnungsperspektive zu eröffnen vermochte.

Was kann dieses Gedicht uns Heutigen sagen? Die Vorstellung vom Zorn Gottes, die hinter den bedrückenden Bildern vom Schwert und den richtenden Gewalten steht, ist uns eher fremd geworden. Ereignisse wie die Angriffe vom 11. September 2001 ordnen wir nicht mehr in diesen Deutungszusammenhang ein, gerade weil sie von Fanatikern als vorgeblicher Ausdruck des göttlichen Zornes geplant und durchgeführt wurden. So fassungslos wir dieser Instrumentalisierung Gottes gegenüberstehen, so wenig vermögen wir eine derart konkrete Bedrohung des Weltfriedens zu erkennen, wie sie zur Entstehungszeit unseres Gedichts gegeben war. Dennoch erleben wir aufgrund der wirtschaftlichen Globalisierung und des Aufeinandertreffens der verschiedenen Kulturen Spannungen, die uns zumindest die Möglichkeit einer künftigen Eskalation vor Augen führen, sofern sich an den sozialen und politischen Unrechtsstrukturen nichts ändert. Auch die fortschreitende Gefährdung der klimatischen Stabilität gibt uns zu handeln auf, wenn wir die Erde den nachwachsenden Generationen bewohnbar erhalten wollen. Dabei mag es aus der Perspektive rein säkularer Vernunft so scheinen, als sei immer weniger klar, welche Problemdiagnosen tatsächlich zutreffen, geschweige denn welche Lösungswege den drängenden Problemen wirklich abhelfen können. Im Widerstreit der Analysen und Meinungen finden die einzelnen sich immer weniger zurecht, sehen ihre Einflußmöglichkeiten im politischen Bereich zusehends beschnitten und sollen das Zusammenleben daheim und weltweit dennoch durch ihre Entscheidungen verantwortlich mitgestalten.

Blieben glaubende Menschen von diesen Fragen unberührt? Gewiß nicht. Sie stehen ja mittendrin im großen welt- und zeit-

umspannenden Zusammenhang der Menschheitsgeschichte und können sich den Auswirkungen ihres eigenen wie des Tuns ihrer Mitmenschen nicht entziehen. Gleichwohl unterscheidet sich ihre Lebensperspektive grundlegend von der Situation von Menschen, die nicht glauben.

Bevor wir genauer nach diesem Unterschied fragen, ist es nötig zu bestimmen, was wir unter „glauben“ verstehen. Denn was „glauben“ bedeutet, ist keineswegs eindeutig. Von vielen Menschen wird darunter in erster Linie ein Für-wahr-Halten von bestimmten Inhalten oder Aussagen verstanden, und zwar nicht nur im religiösen Bereich, sondern auch sonst. Charakteristisch für diese Bedeutung von „glauben“ ist die Verknüpfung mit „daß“-Sätzen, wie etwa: „Ich glaube, daß es einen Gott gibt.“, oder auch: „Ich glaube, daß es einen Urknall gegeben hat.“ Solcher Glaube ist letztlich eine Art Verlängerung des Wissens, die man im Gegensatz zum Wissen selbst nicht beweisen kann, wenigstens nicht jemandem, der die eigenen Denkvoraussetzungen nicht teilt. Die andere Bedeutung von „glauben“, auf die es hier ankommt, ist ganz wesentlich durch die Bibel ausgeprägt. Die erste Stelle, an der in der Bibel das Wort „glauben“ erscheint, hat für alles Folgende prägenden Charakter. Gen 15, 6, nach Gottes Nachkommenverheißung an Abraham, heißt es: „Abraham glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“ *Dieses* Glauben hat mit Beziehung zu tun; es bedeutet so viel wie „vertrauen“ oder „sich verlassen auf“. Schaut man auf die Abraham-Erzählungen, kann man sagen, daß seine Beziehung zu Gott es ist, deretwegen die Bibel überhaupt von ihm berichtet. Nach der immer weiter von Gott wegführenden und die Menschen voneinander entzweierenden Entwicklung der ersten elf Genesiskapitel ist Abraham derjenige, der Gottes Weisung zum Verlassen der Heimat befolgt, seiner Verheißung unzähliger Nachkommenschaft traut und sogar bereit ist, seinen einzigen Sohn, den Grund seiner Hoffnung und Garanten von Gottes Verheißung, auf dem Berg Morija als Opfer darzubringen. Abraham gründet sein Leben

auf Gott und richtet sich an ihm aus, ja, er lebt in und mit diesem Du, von dem er sich gerufen und getragen weiß.

Können wir nun nicht von Abraham her die vorhin gestellte Frage beantworten, was Glaubende und Nicht-Glaubende unterscheidet? Ich meine schon, und zwar auch deswegen, weil seine Ausgangssituation sich mit unserer heutigen vergleichen läßt. Nach menschlichen Maßstäben war es zu Abrahams Zeit ein in seinen Folgen unabsehbares Wagnis, um der Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft willen noch im fortgeschrittenen Alter die traditionellen Bindungen aufzugeben und seine Heimat zu verlassen. Ähnlich unauslotbar will uns heute erscheinen, wie sich der Klimawandel und die Spannungen zwischen reichen und armen Weltgegenden sowie zwischen westlichen und islamisch geprägten Zivilisationen noch in den Griff bekommen lassen. Werden die Opfer, die wir dafür werden bringen müssen, tatsächlich ausreichen? Besteht nicht die Gefahr, daß wir letzten Endes nur verlieren – unseren Wohlstand, unsere gewohnte Lebensweise, schließlich gar unsere kulturelle Identität?

Und doch: Wer wie Abraham aus einer persönlichen Gottesbeziehung lebt, d. h. nicht nur meint, es gebe einen Gott, sondern mit Gott als einem lebendigen Gegenüber kommuniziert, erfährt sich durch ihn als von einer Wirklichkeit getragen, die nach dem Bekenntnis der Bibel alle sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit umgreift und lenkt. Mehr noch: Je intensiver jemand sich von Gott ergreifen und das eigene Leben von ihm gestalten läßt, umso eher wird dieser Mensch trotz der schmerzhaften Brüche und Verwerfungen, ja geradezu in ihnen die Handschrift dessen entziffern können, der ihn mit seiner Güte durchdringt. Eine Frau, die in der Hinwendung zu Gott ihren Weg ertastet, ein Mann, der aus der Zwiesprache mit ihm den Sinn seines Da-Seins erlernt, kann in Vertrauen und Gelassenheit das Ihre, das Seine tun, weil dieses göttliche Du, bildhaft gesprochen, seinen Vertrauten die Hand reicht und sie dort, wo es nötig ist, den richtigen Menschen begegnen läßt. Mit ande-

ren Worten: Je mehr man sich durch Gott in einen lebendigen Zusammenhang eingebunden fühlt, umso stärker wird der, die einzelne entlastet, und umso freier kann er, sie tun, was in der eigenen Lebenswelt mit den persönlichen Begabungen erreichbar ist.

Von hier aus wird klar, was Reinhold Schneider meint, wenn er allein von den Betern noch die Rettung erwartet. Nur wer „mit Gott im Bunde ist“, kann wahrhaft Bleibendes stiften. Und umgekehrt: Nur wer seine Gottesbeziehung pflegt, d. h. betet, empfängt die Gewißheit, in diesem Bund tatsächlich aufgehoben zu sein. Damit wird auch deutlich, welches Gewicht einem lebendigen Beten zukommt. Und es liegt nahe zu überlegen, wie fruchtbar sich der Austausch mit all jenen auszuwirken vermöchte, die sich – wenn auch in erheblich unterschiedenen Formen – betend mit uns dem Gott Abrahams zuwenden.

Johannes Bernhard Uphus

„Jetzt stehe ich auf!“

(Mit) Gott gegen den Terror

Den Text des Psalms finden Sie auf Seite 227.

Der zwölfte Psalm ist ein bitteres Klagelied, aber auch ein glaubwürdiges Zeugnis der Hoffnung und des Gottvertrauens. Wie der Vorgängerpsalm 11 und der nachfolgende 13. Psalm schreit hier der Beter seine Not heraus. Seine Umwelt ist feindlich, ein einziges System von Lüge und Schrecken.

Der Ehrliche ist der Dumme

Mit wenigen starken Strichen wird uns eine Gesellschaft vor Augen geführt, in der der Ehrliche der Dumme ist. Falsche Ver-

sprechungen und gezielte Irreführung sind die gängigen Mittel der Großen, um noch größer zu werden und die Kleinen – Kleinbauern, kleine Handwerker – in den Ruin zu treiben. Der Beter fleht Gott an, nicht tatenlos zuzuschauen, wenn die Täter sich auch noch ihrer Untaten rühmen: Haben wir das nicht fein eingefädelt – uns kann keiner was – wir haben Spitzenanwälte – juristisch ist das alles wasserdicht!

„Der Herr vertilge alle falschen Zungen, jede Zunge, die vermessen redet. Sie sagen: ‚Durch unsre Zunge sind wir mächtig; unsre Lippen sind unsre Stärke. Wer ist uns überlegen?‘“ (V. 4–5)

Im Dunkeln sieht Gott besonders gut

Die Armen werden immer ärmer, die Not läßt sie nicht mehr schlafen. Doch solche kleinen Leute befinden sich unterhalb der Wahrnehmungsschwelle der Reichen. Mit denen haben wir nichts zu tun! Schau’ gar nicht erst hin, geh’ nicht zu nah heran – am Ende holst du dir doch nur Läuse! Aber gerade die im Dunkeln, die Kleingemachten und Bedrückten, sieht Gott besonders gut. Gott ist nicht einfach der liebe Gott, den man einen guten Mann sein lassen kann. „Die Schwachen werden unterdrückt, die Armen seufzen. / Darum spricht der Herr: ‚Jetzt stehe ich auf, dem Verachteten bringe ich Heil.‘“ Die Verachteten wird Achtung umkleiden wie ein warmer Mantel, Schande tauschen sie nach Gottes Willen gegen Ehre ein, Seufzen gegen Lachen. Gott sitzt nicht schläfrig im Ohrensessel, es hält ihn auch nicht länger auf seinem Himmelsthron: „Jetzt stehe ich auf, dem Verachteten bringe ich Heil.“

Gerechtigkeit – jetzt

Heil anstelle des Unheils, jetzt – und nicht an einem mythisch fernen Tag. Gerechtigkeit, jetzt – nicht erst beim Jüngsten Gericht. Gott hat es nicht mit den Mächtigen, sondern mit der Gerechtigkeit. Gegen den kalten Terror der Machtmenschen, für

die die Armen eine fremde Spezies sind, gegen das Falschgeld der Worte, das sie in Umlauf bringen, rühmt der Beter Gottes unbedingte Treue und Fürsorge und die Lauterkeit und Verlässlichkeit seiner schlackenlosen Verheißungs-Rede. „Die Worte des Herrn sind lautere Worte, / Silber, geschmolzen im Ofen, von Schlacken geschieden, geläutert siebenfach. / Du, Herr, wirst uns behüten und uns vor diesen Leuten für immer erretten“! (V. 7–8)

Widerstehen

Menschen sind so verletzlich. Es ist so leicht, sie klein zu siegen, sie herumzukriegen, sie krumm zu biegen. Wenn sich der verzweifelte Beter des zwölften Psalms Unrecht und Terror nicht beugt, die ihn doch von allen Seiten umgeben, so kommt ihm solche Widerstands- und Willenskraft nicht aus eigenem zu. Der Fromme kann aufrecht gehen und dem Bösen widerstehen, weil sein Gott für ihn einsteht – in Zorn und Zärtlichkeit:

„Jetzt stehe ich auf, dem Verachteten bringe ich Heil.“

Susanne Sandherr

Altar und Tabernakel

Orte der Feier und der Aufbewahrung der Eucharistie

Neben dem Ambo ist der Altar der zweite Hauptort der Meßfeier, an dem die eigentliche Eucharistiefeyer ihren Platz hat. Er ist vielfach der zentrale Punkt, auf den hin sich der gesamte liturgische Raum ausrichtet. Da die Gläubigen am eucharistischen Geschehen, das ja Handlungs- und Wortgesche-

hen ist, aktiv teilnehmen sollen, muß der Altar so positioniert sein, daß die liturgische Handlung von allen gut gesehen wird und das Eucharistiegebet gut verstanden werden kann, damit jeder am Ende des Gebets begründet das „Amen“ spricht. Nicht ohne Grund spricht der Canon Romanus, das erste Eucharistische Hochgebet, von der versammelten Gemeinde als den „circumstantes“, den um den Altar Stehenden. Alle sind es, die in ihrem Herzen das Lobopfer und Dankgebet vollziehen sollen.

Im Wort „Altar“ schwingt durch die lateinischen Worte „adolare“ und „arere“, die „(ver-)brennen“ bedeuten und von denen der deutsche Begriff abgeleitet ist, noch immer die Bedeutungsebene „Opferstätte“ mit, die wir aus antiken Religionen kennen. Dennoch hat die frühe Christenheit keine „Altäre“ für die Feier der Eucharistie verwendet, sondern Tische, die zunächst sogar tragbar waren. Denn mit dem Tod Christi am Kreuz, das vielfach selbst wieder als „Altar“ bezeichnet wird (auch das Meßopferdekret des Konzils von Trient spricht vom „Altar des Kreuzes“ / „ara crucis“), kann es für Christen keine Darbringung von Gaben mit dem Ziel einer Besänftigung Gottes geben, sondern allein das Gedächtnis und die Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Christi. Eine Darbringung von Gaben ist Symbolhandlung der Gemeinde, die sich ganz in die Hingabe Christi an den Vater hineinbegibt und in der Kommunion die konsekrierten Gaben als Leib und Blut Christi empfängt.

Bald wurden in der Antike mit der Errichtung von Kirchenräumen diese Tische fest installiert und aus haltbarem Material (meist Stein) gefertigt. Aufgrund von Änderungen in der Theologie der Eucharistie und des Priestertums wurde im Mittelalter die Tischform immer mehr zu einer Quaderform, der Altar in die Apsis gerückt und mehrere Altäre in einem Kirchenraum aufgestellt, so daß quasi eine Anzahl kleiner „liturgischer Räume“ entstand. Erst der Barock hat den Kirchenraum – oft

mals durch Zerstörung bestehender Lettner – wieder auf den Hauptaltar einer Kirche hin ausgerichtet.

Heute soll der Altar feststehend und umschreitbar sein, wie die „Allgemeine Einführung ins Meßbuch“ (AEM) in Nr. 262 festhält. Er soll wirklich den Mittelpunkt des Raumes bilden, „dem sich die Aufmerksamkeit der ganzen Gemeinde von selbst zuwendet“ (ebd.). Entsprechend soll möglichst nur ein Altar vorhanden und dessen Grundform der Tisch sein, für dessen Platte besondere Anforderungen gelten, während der Unterbau eine sekundäre Rolle spielt (Nr. 263).

Wie sehr aber der Altar als Ort verstanden wird, an dem Christus selbst in den eucharistischen Gaben gegenwärtig wird und der deshalb besondere Wertschätzung erhält, wird daran deutlich, daß er auch außerhalb der Messe bzw. des eigentlichen Eucharistieteils besondere Ehrerweise (etwa Verbeugung, Kuß oder Inzens) erfährt. Auch das Schmücken und die Auszeichnung des Altars durch Kreuz, Leuchter und evtl. Blumen bezeugen seine Würde im liturgischen Raum.

Diese Wertschätzung und Verehrung ist unabhängig vom Tabernakel (lat. *tabernaculum* = „Zelt“), der vor der Liturgiereform meist auf dem Hochaltar stand. Diese Position war aber eine relativ junge. Im Westen wurde zwar schon im ersten Jahrtausend regelmäßig konsekriertes Brot für eine eventuelle Krankenkommunion aufbewahrt. Der Aufbewahrungsort blieb aber zunächst rein funktional und ohne Schmuck; vielfach befand er sich in einem Nebenraum der Kirche. War er im eigentlichen Kirchenraum situiert, so handelte es sich um einen einfachen Wandschrank an einer Apsisseite. Im Hochmittelalter wurde daraus das erhöhte und künstlerisch aufwendig gestaltete „Sakramentshäuschen“, das zugleich dem Schauverlangen der Gläubigen entgegenkam, da das Allerheiligste durch Gitter hindurch sichtbar blieb. Die Form des auf dem Altar fixierten Tabernakels bildete sich nach der Reformation heraus, ausge-

hend von Italien und mit antireformatorischer Ausrichtung, da die Aufbewahrung der eucharistischen Gaben zum konfessionsunterscheidenden Merkmal wurde, das man entsprechend herausstellen wollte. Wirkliche Verbreitung fand die Aufstellung auf dem Hochaltar in der Neuzeit, und erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde sie verpflichtend. Allerdings dominierte nun der Tabernakel den ganzen liturgischen Raum (auch die Feier der Eucharistie) – nicht mehr der Altar mit seinem eucharistischen Geschehen.

Ganz folgerichtig fordert die erneuerte Liturgie nach dem II. Vatikanischen Konzil u. a. in AEM Nr. 276, daß die Eucharistie möglichst in einer vom Kirchenraum getrennten Kapelle aufbewahrt werden soll, um so dem persönlichen Gebet einen geeigneten Ort zu geben – ohne daß eine Aufstellung im Kirchenraum ausgeschlossen wäre. So können Feier und Verehrung der Eucharistie ihren je eigenen Ort erhalten, ohne in direkte Konkurrenz zu geraten. Entsprechend ist man im nachkonziliaren Kirchenbau verfahren, so daß der liturgische Raum wieder auf den Altar als Ort der Feier und nicht auf den Tabernakel als Ort der Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie ausgerichtet ist.

Es bleibt zu hoffen, daß die „Grundordnung des Römischen Meßbuchs“, die 2007 in deutscher Fassung und bereits im Hinblick auf ein neues deutschsprachiges Meßbuch vorab publiziert wurde, keine faktische Kehrtwende in dieser Sache anzeigt: Dort wird nämlich in Nr. 315 als primärer Ort für den Tabernakel wieder der Altarraum benannt (nicht aber der Zelebrationsaltar), bevor dann als zweite Möglichkeit eine eigene Kapelle erwähnt wird.

Friedrich Lurz

Leidenschaft für die Armen: Franz Kamphaus

Äußerlich fast gebrechlich wirkte er, der Kopf durch eine Krankheit immer leicht zum Zittern gezwungen, die Stimme leise, mit vielen Pausen. Doch das Wort des Bischofs mit der Baskenmütze hatte Gewicht unter den deutschen Bischöfen und in der Öffentlichkeit. War die Stimme auch leise, was er sagte, löste mitunter auch ein wahres Erdbeben aus: Franz Kamphaus, 25 Jahre lang Bischof von Limburg.

Am 2. Februar 2007, an seinem 75. Geburtstag, trat er aus Altersgründen vom Bischofsamt zurück. Jetzt wohnt und arbeitet er als Seelsorger in einer Behinderteneinrichtung in Rüdesheim. Letzte Konsequenz für einen Priester, der niemals nach einer kirchlichen Karriere geschielt hatte. „Evangelizare pauperibus“, den Armen das Evangelium verkünden (Lk 4, 18) – sein Wahlspruch war Programm für den unermüdlichen Dienst an den Ärmsten. Schon seine Antrittspredigt 1982, als ihn Joseph Kardinal Höffner zum Bischof weihte, ließ nicht wenige aufhorchen. Kamphaus rief dazu auf, sich noch intensiver um die Armen zu kümmern. Die deutsche Kirche, die in vielen Dingen sich durchaus als reich bezeichnen könne, solle dazu einen wesentlichen Beitrag leisten.

Für Kamphaus auch eine Verpflichtung an sein eigenes Leben und sein Wirken als Bischof. Er überließ sein Bischofshaus einer Flüchtlingsfamilie aus Eritrea und zog in das Priesterseminar der Diözese. Von dort aus fuhr er mit dem Fahrrad in das Ordinariat oder ging zu Fuß. Wie er es überhaupt liebte, zu Fuß zu gehen. Nachfolge habe mehr mit Gehen als mit Fahren zu tun, konnte dazu Kamphaus schmunzelnd sagen.

Bescheiden lebte er sein ganzes Leben lang, legte wenig Wert auf Bequemlichkeiten oder Vergünstigungen, schon gar nicht für einen Bischof. Er lenkte seinen Kleinwagen selbst zu den vielen Terminen. Ein Bischof zum Anfassen – auf kaum einen

traf dies so zu wie auf den Bischof aus Limburg. In Frankfurt, wo er viel zu tun hatte, konnte man Kamphaus in der Straßebahn treffen. Dort sprach er gerne mit Leuten, unkompliziert und ehrlich interessiert an deren Nöten und Sorgen.

Kamphaus war stets am Boden geblieben, tief mit seiner Heimat und Herkunft verwurzelt. Als jüngstes von fünf Kindern wuchs Kamphaus auf einem Bauernhof im Münsterland auf. Sein Bischofsstab war aus dem Holz einer Eiche des Bauernhofes geschnitzt, auf dem er seine Kindheit verbrachte und wo bis heute ein Teil seiner Familie lebt. Und dennoch fiel der kleine Franz auf, schon in der Schule stellte er Lehrern unbequeme Fragen. Er wollte den Dingen auf den Grund gehen. Sein Abitur legte Kamphaus am Collegium Augustinianum in Gaesdonck ab und studierte Theologie und Philosophie in Münster und München. 1959 empfing er die Priesterweihe und war anschließend Kaplan und Religionslehrer in Münster und Ahaus/Westfalen. Mit einer Arbeit zur Predigtlehre wurde er 1968 in Münster promoviert. Er engagierte sich früh in der Predigtausbildung und übernahm 1971 die Leitung des Referates Priesterausbildung im Bistum Münster. Ein Jahr später wurde er zum Professor für Predigtlehre an die Universität Münster berufen und gleichzeitig zum Regens des Priesterseminars ernannt. Johannes Paul II. bestimmte ihn 1982 zum Bischof von Limburg.

Sein leidenschaftliches Engagement für die Armen führte ihn in viele Gremien. Seit 1999 leitet er die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und war damit deren „Außenminister“. Er pflegte mit vielen Kirchen und deren Bischöfen vertrauensvolle und partnerschaftliche Beziehungen, vor allem zur Kirche in Kamerun, wo Kamphaus maßgeblich zur Finanzierung einer Katholischen Universität für Zentralafrika beitrug. In den großen Sparprozessen der Bischofskonferenz 1992 erreichte Kamphaus, daß es im Bereich Weltkirche keine Kürzungen der Mittel gab. Immer wieder hatte sich der Limburger Bischof für unbedingte Solidarität mit den Ärmsten

in aller Welt eingesetzt. Kamphaus machte mit zahlreichen Hilfsaktionen und Kampagnen auf das Schicksal von Kriegsflüchtlingen aufmerksam, initiierte Projekte für den Wiederaufbau von Wohnungen im Kosovo. Der Pazifist wandte sich 2003 gegen den Irakkrieg als „die größte Katastrophe“.

Konsequent setzte er sich auch für den Verbleib der katholischen Kirche in der Schwangerenkonfliktberatung ein. Damit widersetzte er sich zunächst einer Weisung Johannes Pauls II. von 1999, bis schließlich der Papst Anfang 2002 gegen den Willen von Kamphaus den Ausstieg der Diözese Limburg aus der gesetzlichen Konfliktberatung verfügte. Mit brüchiger Stimme mußte Bischof Kamphaus dann erklären, daß Limburg als letzte deutsche Diözese die Vergabe von Beratungsscheinen einstellen werde, die zu einem straffreien Schwangerschaftsabbruch berechtigten. Jahrelang hatte er gekämpft – nicht im Sinne der kirchlichen Vorschriften, sondern im Sinne der Menschen. Das brachte ihm Kritik, aber auch viel Achtung und Respekt ein. Der von Rom verordnete Ausstieg habe bei ihm eine „tiefe Wunde“ hinterlassen, sagte Kamphaus später. Trotzdem blieb er im Amt – auf Bitten des Papstes, wie er betonte.

Seinen letzten Heilig-Abend-Gottesdienst als Bischof feierte Kamphaus 2006 mit Obdachlosen und lud sie anschließend zu einem opulenten Mahl ins Priesterseminar ein. Es sei eines seiner schönsten Weihnachtsfeste gewesen, sagte er anschließend. Und wer Kamphaus kennt, weiß, daß dies stimmt.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Mai 2008

„Der lebendige Gott“

Der Gott Israels ist der lebendige Gott;
er lebt in Ewigkeit.

Buch Daniel – Kapitel 6, Vers 27

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wenn wir Menschen miteinander sprechen, hat dies zur unabdingbaren Voraussetzung, daß wir uns in einem mit Luft gefüllten Raum befinden, in dem wir atmen können. Ohne Atem kein Sprechen, keine Schallübertragung, kein Hören. So ist die lebensnotwendige Atemluft zugleich Vorbedingung dafür, daß wir in sprachlichen Austausch treten.

Ist es Zufall, daß die Bibel gerade mit Hilfe dieses Zusammenhangs die Lebendigkeit JHWHs gegenüber den toten Götzen der Völker herausstellt? Heißt es von letzteren mehrfach, daß sie keinen Atem besitzen (vgl. Ps 135, 17), ist der Atem JHWHs geradezu Inbegriff seiner Schöpfermacht: durch ihn schenkt er Mensch und Tier das Leben (vgl. Ijob 33, 4). Psalm 33, 6 geht sogar noch weiter: „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.“ Die Welterschaffung selbst wird hier als Sprechakt JHWHs vorgestellt. Sein gestaltendes Schöpferwort ist von seinem Atem getragen, der die Schöpfung durchdringt. Nicht von ungefähr werden Wind und Sturm mit Gottes Lebenshauch in Verbindung gebracht (vgl. Ps 148, 8). Folgerichtig ist es nach Ez 36, 26 f. JHWHs „Atem“, der das Herz des Menschen erneuert und Verstehen und Befolgen der Gebote bewirkt.

Diese Hintergründe sollten uns klar sein, wenn wir Pfingsten feiern. Es ist JHWHs eigener Lebensatem, den die Jünger empfangen und der ihre Worte den Zuhörern, woher auch immer sie kommen, verständlich macht. Doch mehr noch: Eine der ältesten und zugleich tiefsten kirchlichen Gebetsformen, das Herzensgebet, legt entscheidenden Wert auf die Wahrnehmung unseres eigenen Atems. Daß nach alter Überzeugung gerade sie uns von allem Zweitrangigen löst, unser Herz in Gottes Weite führt und in seiner Gegenwart verweilen läßt, könnte uns sagen, wie sehr Pfingsten uns selber angeht.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Christi Himmelfahrt

Egbert-Codex,
Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 101r,
© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert angefertigt. Er schenkte das Evangelistar der Abtei St. Paulin in Trier.

Zu damaliger Zeit war die Malschule der Benediktinerabtei Reichenau wohl die größte und einflussreichste Malschule in Europa.

Das Perikopenbuch enthält 51 Miniaturen zu den Evangelien und gehört zu den ältesten Bildzyklen dieser Art in der deutschen Kunst. Wahrscheinlich liegt hier sogar der erste geschlossene Bildzyklus zu Themen des Neuen Testaments vor. Innerhalb der ottonischen Malerei gelten diese Bilder als Höhepunkt. Vermutlich verwendeten die Maler eine byzantinische Vorlage aus dem 9. Jahrhundert, die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

Seit dem Jahr 2000 zählen diese bedeutsamen Dokumente der Buchmalerei der Insel Reichenau zum Weltkulturerbe.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Christi Himmelfahrt

Der Bedeutung des Festes Christi Himmelfahrt entsprechend gestaltet der Maler des Egbert-Codex im 10. Jahrhundert das Festgeheimnis in einer ganzseitigen Miniatur. Weil die Evangelien über die Himmelfahrt Christi nur äußerst knapp sprechen (vgl. Mk 16, 19 und Lk 24, 50 f.), orientiert er sich an den Aussagen in der Apostelgeschichte 1, 1–11 (besonders 1, 9–11).

Das Bild ist deutlich in oben und unten geteilt, wobei die Christusgestalt, von einer Mandorla umgeben, im Zentrum der oberen Bildhälfte steht. Im unteren Teil gruppiert der Maler die elf Apostel mit Maria, der Mutter Jesu, an den Bildrand zu beiden Seiten, während in der Mitte zwei Engel stehen. Anders als in manchen zeitgenössischen Darstellungen hält sich der Maler an die nach Ostern gültige Zahl elf für die Apostel, ohne Judas und ohne Matthias, der als „Ersatzmann“ für den Verräter noch nicht gewählt ist. In goldener Schrift bezeichnet er die beteiligten Personen, z. T. in Abkürzungen: DUO UIRI (zwei Männer), APOSTOLI (Apostel) SANCTA MARIA (heilige Maria) und PETRUS (Petrus). Die Bezeichnung „zwei Männer“ entnimmt er dem biblischen Wortlaut: „Während sie unverwandt ihm nach zum Himmel emporschauten, standen plötzlich zwei Männer in weißen Gewändern bei ihnen ...“ (Apg 1, 10). Durch die Flügel und ihren Botenstab sind sie als Engel gekennzeichnet. Daß Maria mit den Aposteln auf dem durch aufgeschichtete Erdschollen als Ölberg markierten Berg anwesend ist, setzt der Maler voraus, weil es im biblischen Text nach der Himmelfahrt Jesu heißt: „Sie alle verharrten (im Obergemach) einmütig im Gebet, zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.“ (Apg 1, 14)

Indem der Maler die Mandorla mit dem gleichen Ornament begrenzt wie den Rahmen des Bildes, bringt er die neue Grenze zwischen Jesus und seinen Jüngern zum Ausdruck, die sich

durch Jesu Rückkehr zum Vater ergibt. Die Christusgestalt ist ganz der Hand des Vaters zugewandt, die sich aus dem Himmel zu ihm herabstreckt und mit festem Griff das Handgelenk seiner rechten Hand umfaßt. Der blaue Hintergrund in der Mandorla weist auf das Himmelsblau hin, während die Gestalt selbst noch einmal in ein goldenes Wolkenband gehüllt ist. Den Kreuzstab hat Jesus über die linke Schulter gelegt, und die Stellung seiner Füße deutet an, daß er hinaufschreitet, dem Vater entgegen.

Sowohl die Christusgestalt als auch die Engel sind in zartfarbige Gewänder gehüllt, die fast durchsichtig wirken, wie es der Zeit nach der Auferstehung Jesu entspricht, wo die Erden schwere ihn nicht mehr halten kann.

Die nach oben weisende Hand der Engel bildet gleichsam die Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde. Ihr Blick gilt den beiden Menschengruppen.

Während die Apostel erschrocken, erstaunt und vielleicht auch traurig oder ängstlich nach oben schauen und einige die Hände zum Himmel strecken, als wollten sie den scheidenden Jesus festhalten oder anflehen, sie nicht zu verlassen, weist das Wort der Engel sie deutlich in die andere Richtung: „Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel empor? Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso einst wieder kommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen.“ (Apg 1, 11) Der Vorwurf, der hier mitschwingt, ist nicht zu überhören, und er erinnert an das Wort der Engel zu den ratlos dastehenden Frauen am leeren Grab: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, sondern er ist auferstanden.“ (Lk 24, 5 f.)

Der auferstandene und der zum Himmel erhöhte Christus ist nicht zu finden im Blick auf das leere Grab oder im Blick zum Himmel. Die Botschaft der Engel verwehrt den Jüngern dieses gebannte Starren nach oben. Vielmehr sollen sie die Worte Jesu beherzigen, die er unmittelbar vor seiner Himmelfahrt an sie gerichtet hat: „... ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes emp-

fangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde.“ (Apg 1, 8) Ein Zeuge Christi muß diese Erde im Blick haben, die Menschen in ihrer Not, in ihrer Bedürftigkeit und Suche nach Heil.

So sehr die Apostel an diese ihre Aufgabe verwiesen werden, so sehr sollen sie auch wissen, daß dieser Jesus ganz gewiß wiederkommen wird, so gewiß, wie sie ihn haben zum Himmel gehen sehen. Daß Jesus bei seiner Erhöhung von einer Wolke aufgenommen wird, erinnert an die Erscheinungen Gottes im Alten Bund, wo die Wolke als Zeichen seiner Nähe gilt (vgl. Ex 19, 9; 24, 15 f. u. ö.). Im Neuen Bund ist die Wolke Zeichen des wiederkommenden Menschensohnes: „Dann wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf einer Wolke kommen sehen.“ (Lk 21, 27; vgl. Offb 1, 7) Was im Bericht von der Himmelfahrt Jesu als Zeichen seiner nicht mehr greifbaren Nähe gilt, ist doch letztlich ein Zeichen seiner Nähe, die jetzt nur anders erfahrbar ist.

Wie die Apostel damals sollen die Jünger und Jüngerinnen aller Zeiten ihren Herrn nahe wissen, wenn sie sich den Aufgaben im Hier und Jetzt zuwenden. Vielleicht würden die Engel heute, wo viele eher dazu neigen, in irdischen Belangen aufzugehen, dazu mahnen, den Blick nach oben nicht zu vergessen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Eine Erfahrung wie Feuer: der lebendige Gott

Nach dem Tod des französischen Mathematikers, Naturwissenschaftlers und Philosophen Blaise Pascal im Jahre 1662 fand man im Futter seines Rockes einen schmalen, dicht beschriebenen Pergamentstreifen. In tastend-stockender und doch bewegter, hochexpressiver und von unmittelbarer Glaubensgewißheit geprägter Rede wurde hier eine persönliche Gotteserfahrung bezeugt.

„Im Jahre des Heils 1654.

Montag, 23. November, Tag des heiligen Clemens, des Papstes und Märtyrers, und anderer im Martyrologium.
Vorabend des heiligen Chrysogonus, des Märtyrers, und anderer.
Seit ungefähr halb elf Uhr abends bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht.

Feuer.

Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,
nicht der Philosophen und Gelehrten.

Gewißheit, Gewißheit, Empfinden, Freude, Frieden.

Der Gott Jesu Christi.

Deum meum et Deum vestrum [Mein Gott und euer Gott]

Dein Gott ist mein Gott.

Vergessen der Welt und aller Dinge, nur Gottes nicht.

Er ist allein auf den im Evangelium gelehrteten Wegen zu finden.

Größe der menschlichen Seele.

Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt; ich aber habe dich erkannt.

Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.

Ich habe mich von ihm getrennt.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

[Mich haben sie verlassen, den Quell lebendigen Wassers.]

Mein Gott, wirst du mich verlassen?

Möge ich nicht auf ewig von ihm getrennt sein.

Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich erkennen, du allein wahrer Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.

Jesus Christus.

Jesus Christus.

Ich habe mich von ihm getrennt, ich habe mich ihm entzogen, ihn verleugnet, gekreuzigt.

Möge ich niemals von ihm getrennt sein.

Er ist allein auf den im Evangelium gelehrteten Wegen zu bewahren.

Vollständige Unterwerfung unter Jesus Christus und meinen geistlichen Berater.

Ewig in der Freude für einen Tag der Mühe auf Erden.

Non obliviscar sermones tuos.

[Deine Worte werde ich nicht vergessen.] Amen.“

Eine Erfahrung wie Feuer

Blaise Pascals unscheinbares Erinnerungsblatt läßt die dichte Lebendigkeit der hier angedeuteten Gotteserfahrung zumindest ahnen. Nicht über das Denken ist Gott zu erreichen oder gar zu erfassen und zu fassen („nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten“) – es geht darum, sich von Gott berühren zu lassen. Gott ist eine Erfahrung wie Feuer, wie die Bibel es in der Erzählung vom brennenden Dornbusch ausdrückt. Pascals knappe Niederschrift nimmt Bezug auf Ex 3, 6: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“.

Gott, den lebendigen, kann der Mensch nicht denkend entwerfen, sondern nur dankend empfangen. Nicht der fugenlos-glatte philosophische Diskurs ist in Wahrheit verantwortliche Gottesrede. Es ist die gleichsam vom Feuer Gottes noch brennende Sprache des Gebets und des persönlichen Zeugnisses, die dem lebendigen Gott Antwort gibt.

Gott, Quell des Lebens

Biblich ist Gott Urheber und Schöpfer allen Seins. Er ist der „Quell des Lebens“ (Ps 36, 10). Gott ist der „lebendige“, weil er

Geschichte macht, in das Weltgeschehen eingreift, weil seine Gegenwart unter den Menschen wirksam und heilsam ist (Dtn 5, 26; 1 Sam 17, 6; 2 Kön 19, 4.16; Ps 42, 3; Ps 84, 3; Jer 10, 10; 23, 36; Hos 2, 1). Wie im Alten, so ist auch im Neuen Testament Leben, Leben in Fülle, die Heilsgabe Gottes schlechthin. Auch hier begegnet das Wort vom „lebendigen Gott“, im Kontext von Gerichtsaussagen (Röm 14, 11; Hebr 10, 31; Offb 15, 7), in der Aufnahme frühjüdischer Missionssprache (Apg 14, 15; 1 Thess 1, 9; Hebr 9, 14) und als Ausdruck der Wirklichkeit und Wirkmacht Gottes (Röm 9, 26; 2 Kor 3, 3; 6, 16). Das Johannesevangelium betont, daß die Lebens-Macht des Vaters dem Sohn übergeben wurde (Joh 5, 26).

Gottes ewiges Leben

Die Rede von Gottes Leben und seiner Lebens-Gabe verbindet sich im Neuen Testament eng mit der Rede von seiner Ewigkeit. Gottes Ewigkeit ist weder nur entgrenzte, negierte Zeit – von „schlechter Unendlichkeit“ spräche hier Hegel – noch unbewegte Zeitlosigkeit. Ewigkeit ist der Vollzug von Gottes eigenem Leben. Menschen wird von Gott her Leben in Fülle, „ewiges Leben“, zuteil, weil weder Gottes Leben endlich-begrenzt noch seine Ewigkeit „ein einförmig graues Meer“ (Karl Barth), sondern das Andere der Zeit und zugleich ihre Fülle, ihre Erfüllung ist.

Gottes innere Lebendigkeit

Gott kann und muß in der Bibel als Gott des Lebens angerufen und beschrieben werden: Er hat sich ja – zuerst Israel und dann den Völkern – als Geber allen Lebens erwiesen. Der Gott des dreifaltigen Lebens, den die Christenheit bekennt, ist lebendige Liebe nach außen und nach innen. Die wesentliche innere Lebendigkeit des trinitarischen Gottes zeigt sich darin, daß das

‚Selbst‘, der ‚Selbstand‘ der Liebenden – Vater, Sohn und Geist – sich gar nicht trennen läßt von der Bewegung ihres Liebens im Sich-Geben und Sich-Empfangen.

Israels Erfahrungen mit dem Leben schaffenden und erneuernden, in geschichtlichen Krisen machtvoll und hilfreich handelnden, immer wieder einzelne, Männer und Frauen, Alte und Junge, Juden und Heiden, zum Tun des Guten begeistern den Gott, werden im Licht der Botschaft Jesu Christi bestätigt und erneuert zugleich.

Jenseits der Bilder, der lebendige Gott

Gott sprengt den Rahmen. Er ist nah und fern; er ist der Gott mit uns und zugleich der ganz Andere. Er will unser Gott sein und ist es, und wird doch nie unser Besitz. Er ist „mir innerlicher, als ich mir selber bin“ (Aurelius Augustinus), und doch ist er eigenmächtigem Bemühen unerreichbar, bleibt Gott uneinnehmbar. Er ist der ewige Gott der Geschichte. Er ist der Eine, Ungeteilte, Einzige und wird erfahren, gepriesen und bekannt als Vater, Sohn und Geist. Er berührt uns und läßt sich von uns berühren, ja tödlich treffen im Sohn, den der Vater im Geist auferweckt und zu ewigem Leben führt. Er kommt im Brausen des pfingstlichen Feuersturms und sprudelt als Quell lebendigen Wassers. Er schafft den Menschen nach seinem Bilde – und durchkreuzt jedes Bild, das Menschen sich von ihm machen können. Er ist der Lebendige.

Susanne Sandherr

Schöpfung oder Zufall?

Aus den Kontroversen um die Vereinbarkeit von biblischem Schöpfungsglauben und der darwinschen Evolutionstheorie erwächst heute ein unerwartetes Konfliktpotential.

Ausgehend von der wörtlichen Auslegung der biblischen Schöpfungserzählungen macht sich z. B. der *Kreationismus* die Überzeugung zu eigen, daß alles, Materie und Leben, in einem Augenblick von Gott aus dem Nichts erschaffen wurde. Die so entstandenen Arten von Dingen und Wesen sind durch alle Zeiten die gleichen. Geologische Formbildungen und Veränderungen sind ausschließlich Folge von Katastrophen in geschichtlicher Zeit (z. B. der Sintflut) anzusehen, da der Schöpfungsakt selbst nicht viel mehr als zehntausend Jahre zurückliegt. Doch christlicher Schöpfungsglaube hat nichts mit solchen fundamentalistischen Mißverständnissen der biblischen Botschaft zu tun. So machte Papst Johannes Paul II. bereits 1981 bei einer Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften deutlich, „daß die Bibel von den Anfängen des Universums und seiner Entstehung erzählt, nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung zu liefern, sondern um das richtige Verhältnis zwischen Gott und dem Universum zu begründen“. Die Bibel, will nicht unterrichten, „wie der Himmel geschaffen wurde, sondern wie man in den Himmel kommt“. Ein naiver Biblizismus ignoriert die innere Vielfalt des biblischen Zeugnisses und der darin enthaltenen Schöpfungstheologien; er verwandelt den theologischen Reichtum der Bibel in eine ‚Pseudowissenschaft‘.

Unter dem Schlagwort des *Intelligent Design* wird nun seit einigen Jahren der Versuch gestartet, ein gewisses Unbehagen an der Evolutionstheorie theologisch zu beerben. Ihre Vertreter instrumentalisieren dabei Befindlichkeiten, die diese Theorie selbst notwendig erzeugt: zum einen den Gedanken, allein vom

Zufall regiert zu werden; zum anderen das monologische Verhältnis des Naturwissenschaftlers zur Natur, das die Natur sozusagen ins Kreuzverhör nimmt, um experimentell abgesichertes, ‚objektives‘ Wissen zu produzieren. Betrachtet man dagegen staunend, wie vielschichtig und feinteilig der Mensch aufgebaut ist, wie wunderbar die Natur ist, stellt sich dann nicht die Frage nach dem, der das alles geplant hat? Beim näheren Hinsehen wird das dahinterstehende Gottesbild freilich fraglich. Die Design-Signale der Natur sind zweideutig; das Bild eines darin bzw. dadurch planend tätigen Schöpfers wird angesichts von Leid und Not in der Welt ebenso ambivalent wie angesichts der Frage nach Freiheit und Manipulation.

Die hier laut werdende Kritik am naturwissenschaftlichen Objektivitätsideal scheint dennoch angebracht. Ein solches Erkennen respektiert das Erkannte nicht, sondern zielt darauf, über das zu Erkennende verfügen zu wollen. Hier entwickeln die Naturwissenschaften das Bewußtsein, für alles zuständig zu sein, alles erklären zu können, und überschreiten damit eine methodische Grenze. So kann aus ihrer legitimen methodischen Konzentration ein illegitimer Reduktionismus und aus einem methodisch notwendigen Ausschluß der ‚Hypothese Gott‘ ein exklusiver, mitunter aggressiver Atheismus werden. Die Evolutionstheorie wird zur kulturellen Leitidee der Moderne umfunktioniert. Dabei werden aber allzu einfache Antworten nur allzu gerne gegeben. Leben ist dann ‚nichts anderes‘ als höher organisierte Materie, Geist ‚nichts anderes‘ als zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch ‚nichts anderes‘ als ein hochgezüchtetes Tier. Wie situiert sich aber eine zeitgemäße Schöpfungstheologie, wenn die Evolutionstheorie selbst heutzutage schon mythische, ja geradezu religiöse Züge erhält?

Zum einen kann und muß sich Schöpfungstheologie dem offenen Diskurs mit dem Ziel stellen, unnötige Streitfelder zu

klären, Stolpersteine zu beseitigen und nach dialogisch orientierten Gesprächsmodellen zu suchen. Ein wirklich säkularer Blick auf die Welt ist nur innerhalb einer religiösen Kultur möglich, die eine zumindest relative Autonomie der Schöpfung zuläßt. Der tragende Kernsatz des jüdisch-christlichen Glaubensverständnisses lautet daher: Gott ist und bleibt der Herr der Welt; dabei ist er ihr nicht fern, sondern kommt ihr unendlich nahe und setzt sie zugleich in diesem Nahe-Kommen frei. Gott ist derjenige, der die Welt und den Menschen von den ‚Mächten‘ befreit; er ist es, der die Welthaftigkeit der Welt und das Menschsein des Menschen gerade auch als freies, autonomes Menschsein Wirklichkeit werden läßt. Daher gibt es für die jüdisch-christliche Überlieferung eigentlich keinen Gegensatz von Glauben und Denken und damit auch nicht zwischen Theologie und Naturwissenschaften.

Daneben muß sich Schöpfungstheologie selbst zu Neuem herausgefordert sehen. Die Rede von der Schöpfung verändert sich. Der vernünftige Glaube an einen Sinn der Schöpfung und des menschlichen Lebens ist dabei nicht zu reduzieren auf irgendwelche Spekulationen über den Anfang. Schöpfungstheologie ist ‚universalisierte Heilserfahrung‘, ist Beziehungsaussage, die sowohl die Verdanktheit des Daseins, die Erlösungsbedürftigkeit der Wirklichkeit und die Differenz von Gott und Welt als Differenz dessen, wie Welt ist und Welt sein soll, beinhaltet.

Das öffnet ein weites Feld einer evolutiven Deutung des göttlichen Schaffens. Teilhard de Chardins Diktum, das Gottes schöpferisches Handeln mit jener der Schöpfung selbst eigenen Kreativität identifiziert – „Gott macht, daß die Dinge sich machen“ –, gewinnt neue Plausibilität. Es impliziert eine bleibende Beziehung von Gott und Welt jenseits bloßer Verursachung, die zugleich Schöpfung wirklich ‚frei‘ gibt. Dem entspricht ein Grundverständnis von Schöpfung, das Schöp-

fung als äußerstes ‚Wagnis Gottes‘ zu verstehen lehrt. Gott geht das Wagnis ein, eine Welt zu schaffen, die sich entwickelt und dennoch die seine ist und bleibt, ohne sie zu knechten. Eine solche Welt birgt Risiken in sich. ‚Wer möchte sich schon vorstellen, daß Gott vor diesen Risiken zurückgeschreckt wäre?‘ (A. Champell)

Prof. Dr. Johanna Rahner, Bamberg

„... dann werdet ihr lebendig!“

Was uns der Pfingsthymnus „Komm, Heil’ger Geist, der Leben schafft“ verheißt

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 27.

Geist, komm herbei!“ Dieser Ruf gehört zu den ältesten Gebeten der jüdisch-christlichen Tradition: „Da sagte er zu mir: Rede als Prophet zum Geist, rede, Menschensohn, sag zum Geist: So spricht Gott, der Herr: Geist, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden. Da sprach ich als Prophet, wie er mir befohlen hatte, und es kam Geist in sie. Sie wurden lebendig und standen auf – ein großes, gewaltiges Heer.“ (Ez 37, 9 f.)

„Geist, komm herbei!“ Der Pfingsthymnus „Veni Creator Spiritus“ (GL 240) entfaltet diesen Gebetsruf in sieben vierzeiligen Strophen. Das pfingstliche Geistgebet wird dem Mainzer Mönch und Erzbischof, dem „praeceptor Germaniae“ Hrabanus Maurus, geboren in Mainz um 783, gestorben ebendort im Jahre 856, zugeschrieben. Martin Luther hat den lateinischen Pfingsthymnus 1524 ins Deutsche übertragen. Aus dem Jahre

1969 stammt die Übersetzung von Friedrich Dörr, die sich im GL unter der Nummer 241 findet. Markus Jenny schuf 1971 eine ökumenische Textfassung (GL 242).

Nun hauch uns Gottes Odem ein

„Am Anfang“ haucht Gott Adam, dem Erdling, seinen Atem ein und schenkt ihm so das Leben (Gen 2,7). In der ersten Strophe unseres Pfingsthymnus „Komm, Heil’ger Geist, der Leben schafft“ heißt es in treuer Entsprechung zum Bibelwort: „Dein Schöpferwort rief uns zum Sein: / Nun hauch uns Gottes Odem ein.“

Der Heilige Geist ist wesentlich „Lebenshauch“. Er ist Gottes eigener Atem. Gott will, daß sein Leben uns durchströmt.

Du gibst uns Schwachen Kraft und Mut

„Das Leben lebt nicht.“ Wir alle kennen den Einbruch des Todes in unser Leben, das Gefühl der Erstarrung, der Leblosigkeit. Wir alle kennen die Sehnsucht nach pulsierender Lebendigkeit, nach innerer Bewegung, nach wirklichem Leben. Gottes Geist-Atem hat die Welt ins Dasein geholt und dem Erdwesen Mensch göttliche Lebendigkeit mitgeteilt. Immer wieder durfte das Volk Israel die Erfahrung neuen Lebens durch Gottes Geist machen; wir haben es eingangs in den Worten des Propheten Ezechiel eindrucksvoll gehört. Im Johannes-evangelium tritt der Auferstandene unter die verängstigten Jesus-Jünger, haucht sie an und sagt: „Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20,22) Die Erfahrung des Todes mitten im Leben und die Sehnsucht nach Lebendigkeit ist auch für uns die Pforte, durch die der Heilige Geist kommen wird. So bekennt die zweite Strophe des Pfingsthymnus: „aus dir strömt Leben, Licht und Glut, / du gibst uns Schwachen Kraft und Mut.“

Im Feuer und in Sturmes Braus

Im Pfingstbericht des Lukas wird das Wirken des Geistes von einem mächtigen Brausen begleitet, das an einen gefährlichen Feuersturm denken läßt, und von Feuerzungen, die sich auf die Menschen verteilen (Apg 2, 1–13). Geistesgegenwart zeigt sich als Begeisterung, die von Außenstehenden als Berausung mißverstanden wird. „Andere aber spotteten: Sie sind vom süßen Wein betrunken.“ (Apg 2, 13) Doch dieser Enthusiasmus ist kein Rausch. Diese Ekstase braucht kein Ecstasy. Die Begeisterten sind von Gott erfüllt, wie es auch das Wort „Enthusiasmus“ (von griechisch „en theos“, „in Gott“) andeutet. In der dritten Strophe unseres Liedes hören wir von dieser unbändigen Kraft des Geistes, die aus der Allmacht Gottes stammt, und von ihrem Wirksamwerden in einem verstummten Ich: „Dich sendet Gottes Allmacht aus / im Feuer und in Sturmes Braus; / du öffnest uns den stummen Mund / und machst der Welt die Wahrheit kund.“

Daß Liebe unser Herz durchglüht

Begeisterung verändert den Menschen. Sie verändert die Welt. Begeisterung macht mutig und kräftig. Gewiß, man kann sich auch für fragwürdige Ziele und hohle Ideale stark machen. Die Unterscheidung der Geister bleibt eine Aufgabe! Doch die Wandlung der in Trauer und Angst verharrenden Jesus-Gemeinde spricht eine deutliche Sprache. Das Feuer des Geistes bringt das gefrorene Meer der Seelen zum Fließen, und die Menschen um Jesus wurden zugänglich füreinander, für den Nächsten, für Gottes Wort. Die Erstarrung löst sich, Fesseln fallen; Handlungsfreiheit wird zurückgewonnen. Der Pfingsthymnus erlebt diese Verwandlung: „Entflamme Sinne und Gemüt, / daß Liebe unser Herz durchglüht / und unser schwaches Fleisch und Blut / in deiner Kraft das Gute tut.“

Schenk deinen Frieden allezeit

Das Geschenk des Auferstandenen ist der Geist. Unverkennbare Gaben des Geistes aber sind Friede, Freude und die Kraft zu verzeihen (Joh 20, 19–29). So bittet die fünfte Strophe: „Die Macht des Bösen banne weit, / schenk deinen Frieden allezeit. / Erhalte uns auf rechter Bahn, / daß Unheil uns nicht schaden kann.“

Und dir vertraun, der uns durchdringt

Die Öffnung von Blick und Lobpreis auf die Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist beschließt in den beiden letzten Strophen den Pfingsthymnus. Vertrauen auf, Offenheit für den Heiligen Geist wird dabei in herausgehobener Weise erbeten: „Laß gläubig uns den Vater sehn, / sein Ebenbild, den Sohn, verstehn / und dir vertraun, der uns durchdringt / und uns das Leben Gottes bringt.“

Durch den Heiligen Geist kommt uns das dreifaltige Leben des heiligen Gottes unerhört nahe. Durch das Wirken des Geistes kommt uns Gottes eigenes Leben zu: Wenn der Herr selbst seinen Geist in euch bringt, dann werdet ihr lebendig (vgl. Ez 37, 5)!

Susanne Sandherr

Dorf und Stadt als liturgischer Raum

Prozessionen und Umgänge

Wenn wir vom „liturgischen Raum“ sprechen, so haben wir oft nur das eigentliche Kirchengebäude mit seinen liturgischen Orten im Sinn. In früheren Zeiten konnten aber auch ganze Städte als liturgischer Raum genutzt werden.

Spätantike Beispiele: Jerusalem und Rom

Vorbild war das *Jerusalem* der Spätantike, wie es etwa im Reisebericht der Pilgerin Egeria zum Vorschein kommt. Ständig suchte man zu den Festen die Stätten auf, an denen bestimmte Ereignisse im Leben Jesu stattgefunden hatten, um so eine intensiviertere Form des Gedächtnisses des Lebens und Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi vollziehen, ja das Gedächtnis geradezu leibhaftig „begehen“ zu können. Die großen Zentren der Christenheit adaptierten diesen Brauch.

Hinzu kam in *Rom* noch eine andere Form: Der Papst feierte als Bischof von Rom die Gottesdienste nicht nur in „seiner“ Kirche, der Laterankirche, sondern suchte über das Jahr verteilt die sogenannten „Stationskirchen“ der Stadt auf, um dort die Eucharistie zu feiern und so die Einheit der bereits zergliederten Stadt zu wahren. An besonderen Tagen traf man sich zuvor noch an einer weiteren Sammlungskirche und zog gemeinsam zur Stationskirche. Im vorkonziliaren Meßbuch wurden diese Stationskirchen noch weitertradiert.

Das „heilige Köln“ als mittelalterliches Beispiel

In den *Bistümern nördlich der Alpen* adaptierte man diesen Brauch. So sind etwa aus dem mittelalterlichen Köln solche Stationsgottesdienste an hohen Festtagen bekannt, wieder verbunden mit Prozessionen. All dies sind Versuche, die Stadt als Lebensgemeinschaft zu heiligen, ja die Stadt selbst als heilige Stadt, als Abbild des himmlischen Jerusalem der Apokalypse, zu erfahren und zu prägen.

Große Bedeutung kam dabei den Umgängen um die Stadt zu. Im mittelalterlichen Köln gab es z. B. am Freitag der dritten Osterwoche die Prozession mit dem Silvester-Haupt, die die engen Grenzen der spätantik-römischen Stadt umschritt. Die Heilige Lanzen-Prozession am Freitag der zweiten Osterwoche

umschritt hingegen die weiteren mittelalterlichen Grenzen der Stadt. Sie wandelte sich zunehmend von einer Reliquien- zur (sich auch ansonsten erst im Hochmittelalter ausbildenden) Sakramentsprozession und hieß dann „Gottestracht“.

Bei solchen Prozessionen zogen die wichtigsten Vertreter der Bürgerschaft, der Stifte, Pfarreien und Klöster mit. Zugleich zeigt sich in diesem Ansatz die Grenze solcher Prozessionen, denn sie setzen eine religiöse Einheitlichkeit und eine Dominanz der Kirche in der Stadt voraus. Kehrseite war dann die zeitweise massive Ausgrenzung und Ausweisung Andersgläubiger (Juden, Evangelische) aus der Stadt. Entsprechend gingen diese Prozessionsformen spätestens mit der Säkularisierung unter.

Umgänge und Prozessionen heute

Auch *heute* kennen wir Formen der Prozessionen und Umgänge, die gerade in dieser Jahreszeit ihren Platz haben. Allerdings werden sie nun eher auf dem Land gepflegt als in der Stadt. So ist in landwirtschaftlich genutzten Gebieten noch immer üblich, an den Bittagen vor Christi Himmelfahrt *Bittprozessionen* durchzuführen. Weiterhin steht die Bitte um eine gute Ernte im Mittelpunkt, aber auch „mannigfache menschliche Anliegen“ sollen im Gebet berücksichtigt werden.

In vielen Dörfern gehört die *Fronleichnamsprozession* noch immer fest zum kirchlichen wie gesellschaftlichen Leben hinzu, in der man das Dorf gemeinsam mit dem Allerheiligsten durch- bzw. umschreitet. An vier Altären, die in die vier Himmelsrichtungen aufgestellt sind, werden jeweils Evangelienanfänge gelesen, wird Fürbitte gehalten und der sakramentale Segen spendet.

In Städten werden solche Prozessionen innerhalb des Pfarrgebiets vollzogen, z. T. auch mehrere Prozessionen zusammengelegt. (Bereits der Kölner Ratsherr Herrmann Weinsberg berichtet im 16. Jahrhundert von bisweilen „kuriosen“ Szenen,

wenn der Fronleichnamzug der einen Pfarrei den der anderen traf und quasi der „eucharistische Herr“ an sich selbst vorbeizog und sich selbst „segnete“.) In Städten ist heute die Situation oft schwieriger, weil zum einen nur ein Teil der Bevölkerung am kirchlichen Leben teilnimmt, zum anderen die städtischen „Viertel“ ihren Charakter als umgrenzter Lebensraum verloren haben oder Kirchengemeinden ganz andere Grenzen besitzen. Eine Alternative bietet z. B. eine gemeinsame Eucharistiefeier auf einem zentralen städtischen Platz, zu dem man aus verschiedenen Vierteln zieht, um vielleicht anschließend auch eine gemeinsame Sakramentsprozession durchzuführen.

Prozession als Demonstration?

Die eine Form braucht nicht gegen die andere Form ausgespielt zu werden: Entscheidend dürfte sein, daß man vom eigenen Tun überzeugt ist. Nicht die „Demonstration des Katholischen“ sollte im Mittelpunkt stehen, nicht die romantische Erinnerung an Zeiten, in denen Lebenswelt und Kirche noch eine deckungsgleiche Einheit bildeten, sollte die Antriebskraft sein. Viel entscheidender ist, daß Christen auch heute überzeugt sind, daß der Segen Gottes die Grenzen des Kirchenraums überschreiten und unsere Lebenswelt durchdringen muß, und aus dieser Einsicht die ihnen entsprechende Form von Prozession oder Umgang vollziehen. Sie werden dann auch für andere Konfessionen und Religionen nicht abgrenzenden, sondern Zeugnis-Charakter erhalten. In ganzer Leiblichkeit wird deutlich, daß unsere Lebenswelt trotz allem Wohlstand für uns nicht perfekt ist, daß wir sie Gott im Gebet anvertrauen und für uns wie alle unsere Mitmenschen den Segen erbitten.

Zugleich aber müssen wir uns bewußt sein, daß wir selbst es sind, denen anvertraut ist, „Segen“ zu wirken – vorrangig in der Weise, in der wir miteinander umgehen. Öffentliche Gottesdienste in Dorf und Stadt sind also nicht so sehr Demonstrationen anderen gegenüber, sondern viel eher Anspruch, unter

den wir uns selbst stellen. Gottes Segen erbitten wir so letztlich für unseren eigenen Anteil an der Verwirklichung dieses Anspruchs.

Friedrich Lurz

Der Wallfahrtsort Mariazell

Am 8. September 2007, dem Fest Mariä Geburt, hat unser Heiliger Vater, Papst Benedikt XVI., den österreichischen Wallfahrtsort Mariazell besucht und mit 30000 Gläubigen den Gottesdienst gefeiert. Mariazell ist eine Art Bindeglied zwischen Ost und West. Unter den zahlreichen Wallfahrtsorten Österreichs ist er die im ganzen Land meistbesuchte Wallfahrtsstätte. Besonders nach dem letzten Weltkrieg wurde er für zahlreiche Flüchtlinge und Heimatvertriebene aus dem Osten zu einem heimatlichen Ort, waren sie doch vielfach auch aus ihren alten Wohnorten nach Mariazell gepilgert. Selbst der von den Kommunisten aus Ungarn vertriebene Kardinal Mindszenty, Erzbischof von Gran-Esztergom, Primas der ungarischen Kirche, fand nach seinem Tod in der Wallfahrtsbasilika seine Ruhestätte, bis man seinen Leichnam nach der Wende in seiner Heimat bestatten konnte. Der Vielvölkerstaat Österreich, der nach dem Ersten Weltkrieg zerbrochen war, hat bis in unsere Tage seinen geistlichen Mittelpunkt im Wallfahrtsort Mariazell in der Steiermark.

Um 1150 wurden in der waldreichen Gegend von der nahe gelegenen Benediktinerabtei St. Lambrecht Mönche angesiedelt, die die Arbeiter, die in den dortigen Eisen- und Salzbergwerken tätig waren, seelsorgerlich betreuen sollten. Sie wohnten in Zellen – daher der Name Zell – und errichteten um 1200 eine Kirche. Auch heute wird die Wallfahrt noch von Benediktinern betreut.

Wie um viele Wallfahrtsorte ranken sich auch um die Wallfahrt von Mariazell eine Reihe von Legenden. Eine erzählt, ein Mönch habe eine Marienfigur nach Zell getragen, doch habe ihn ein Fels am Weitergehen gehindert. Als er ein Gebet an die Gottesmutter gerichtet habe, habe sich der Fels gespalten, so daß er den Weg fortsetzen konnte. Am Ziel habe er die Figur auf einen Baumstumpf gestellt und eine Kapelle darum errichtet. Eine weitere Legende spricht davon, wie König Ludwig I. von Ungarn, als er am Morgen aufwachte, ein Marienbild auf seiner Brust gefunden und mit Hilfe der Gottesmutter die Übermacht der Türken besiegt habe. Von da an seien die Ungarn der Mariazeller Wallfahrt besonders verbunden gewesen.

Historisch ist nachweisbar, daß um 1350 schon Scharen von Pilgern das damals schwer zugängliche Bergtal aufsuchten. König Ludwig I. von Ungarn war es auch, der um 1370 eine Gnadenkapelle für das Bild aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erbauen ließ. Während um das Jahr 1500 Tausende von Pilgern aus den verschiedenen Ländern nach Mariazell kamen, gingen die Zahlen – wie in anderen Wallfahrtsorten auch – während der Reformationszeit zurück. Doch durch die Gegenreformation erlebte die Wallfahrt wieder einen großen Aufschwung. Ein Wallfahrtsverzeichnis gibt für das Jahr 1712 an, daß 419 größere Wallfahrten gekommen seien. Mariazell wurde das „Reichsheiligtum“ nicht nur für Österreich, sondern für alle von ihm abhängigen Völker. Diese Bedeutung ist bis in die heutige Zeit geblieben.

Mittelpunkt der gesamten Anlage ist die Gnadenkapelle innerhalb der Basilika. Die Marienfigur mit dem Jesuskind auf dem Arm ist mit kostbaren Gewändern bekleidet und gekrönt. Auf dem reich verzierten Gnadenaltar, auf dem das Gnadenbild aufgestellt ist, sind der heilige Benedikt und der heilige Lambrecht dargestellt. Der Altar wurde nach einem Entwurf von Johann Bernhard Fischer von Erlach 1727 ausgeführt. An die zunächst romanische Kirche wurde 1340 ein gotischer Chorraum angefügt. Später, als während der Gegenreformation die

Pilgerzahlen erheblich anstiegen, wurde das Gotteshaus wiederum vergrößert. Der gotische Turm blieb erhalten, während die Westfassade vorgesetzt und mit zwei Türmen, die Barockhelme tragen, abgeschlossen wurde. Der Hochaltar, ebenfalls ein Werk von Johann Bernhard Fischer von Erlach, stellt den dreifaltigen Gott dar. Über dem Silberkruzifixus, der auf einem von einer Schlange umwundenen Erdball steht, sind Gottvater und die Gestalt der Taube als Symbol des Heiligen Geistes zu sehen.

Zwei Schatzkammern zeigen in Vitrinen zahlreiche Weihegaben, die Wallfahrer in verschiedenen Jahrhunderten bis in unsere Zeit dort hinterlegt haben, darunter als größte Kostbarkeit ein auf Holz gemaltes Marienbild mit einem in Silber und Emaille getriebenen Heiligenschein. Es stammt aus Siena und wurde von Ludwig I. von Ungarn im 14. Jahrhundert gestiftet. Es wird als „zweites Gnadenbild“ bezeichnet.

Neben wertvollen Weihegeschenken finden sich hier zum größten Teil Zeugnisse einfacher Menschen, die ihren Dank auf Tafeln geschrieben haben. Auch in unseren Tagen schreiben Pilger Gebetserhörungen der Gottesmutter zu, die hier in Mariazell über Staatsgrenzen hinweg verehrt wird, ein Zeugnis tiefer Volksfrömmigkeit. Neben den Großen der Welt wie Kaisern, Königen und Fürsten waren es zu allen Zeiten vor allem einfache Menschen, die hier Trost und Beistand fanden. Auch heute kommen sie in großen Scharen, in kleinen Gruppen und als einzelne, um bei der Mutter des Herrn neuen Mut für ihr Leben zu suchen.

Egon Mielenbrink

Literatur zum Thema: Egon Mielenbrink, Wallfahrtsorte – Stätten des Gebets, Topos plus Taschenbücher 582, Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2006, ISBN 978-3-7867-8582-8. 8,90 € (D); 9,20 € (A); 16,50 sFr.

Diesen Titel können Sie über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 383) bestellen.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juni 2008

„Gottes Wahrheit – offenbar und verborgen“

Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott.
Israels Gott ist der Retter.

Buch Jesaja – Kapitel 45, Vers 15

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Mitten in unser Monatsthema reicht die Frage aus dem Verhör Jesu hinein, die als „Pilatusfrage“ sprichwörtlich geworden ist. „Was ist Wahrheit?“, fragt der römische Statthalter, nachdem Jesus von seinem Amt, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, gesprochen hat (vgl. Joh 18, 37–38).

In früherer Zeit bediente man sich der Technik des Anagramms, um hinter den tieferen Sinn eines Wortes oder Satzes zu kommen. Man versuchte, diesen durch „wieder-schreiben“ (gr. „ana-graphēin“) der Buchstaben zu entdecken. Ein recht berühmtes Anagramm versteht sich als Antwort auf die Pilatusfrage in ihrer lateinischen Form: „QVID EST VERITAS?“ und lautet: „VIR EST QVI ADEST“ – „Der Mann, der da ist“. Damit ist vordergründig gemeint, daß Pilatus den Menschen vor sich hat, der sich Joh 14, 6 als Weg, Wahrheit und Leben bezeichnete. Mir scheint aber, wir können dieser Antwort mehr entnehmen. „Der Mann, der da ist“: Treffen diese Worte auf Jesus nicht in einem besonderen Sinn zu? Nach dem Zeugnis der Evangelien war Jesus insbesondere für die Menschen „da“, die ihm begegneten. Er nahm ihre Anliegen und Nöte wahr und stellte sich ihnen, setzte durch seinen Zuspruch Neues in Bewegung, heilte, was im Argen lag. Und er war sich bewußt, damit Gottes Willen, den guten Schöpferwillen seines Vaters zu erfüllen. Indem er die Menschen Gottes Verlässlichkeit und Beständigkeit, Gottes helfende und Heil schaffende Nähe spüren ließ, verkündete er, was Israel aufgrund seiner Geschichte mit JHWH als dessen Wahrheit und Treue bekannte (s. S. 331 f.). Was geschieht, wenn wir heute es Jesus nachtun?

Gott hat uns in Jesu Zugewandtheit seine Nähe offenbart. Sagt er dann nicht unseren Mitmenschen – verborgen in der Nähe, die wir ihnen schenken – seine verlässliche Wahrheit zu?

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Moses vor dem feurigen Busch

Gebetbuch der hl. Hildegard, um 1190,
Cod. lat. 935, fol. 9v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das nach der heiligen Hildegard benannte Gebetbuch ist wahrscheinlich in Trier entstanden und vielleicht der Heiligen durch Abt Ludwig von St. Eucharius in Trier geschenkt worden. Die Herkunft der Handschrift aus dem mittelh rheinischen Raum gilt als unbestritten. Das belegt der Stil der Malerei ebenso wie die Mundart der lateinischen Texte. Ob das Gebetbuch ursprünglich doch im Kloster auf dem Rupertsberg entstanden ist, worauf die tradierte Verbindung der Handschrift mit der heiligen Hildegard verweist, ist letztlich nicht zu klären. So bleibt offen, wer die Gebete verfaßt hat.

Die Handschrift enthält insgesamt 72 Miniaturen, die in der Gestaltung zumeist sehr einheitlich sind. Bildseiten und Textseiten stehen einander gegenüber. Rahmung und Farbgebung sowie die figürliche Zeichnung sind bei vielen Bildern sehr ähnlich.

Der Typ solcher Gebetbücher entstand ursprünglich um die Mitte des 12. Jahrhunderts, wurde aber später in etwas veränderter Fassung weitergeführt. Auch beim Gebetbuch der heiligen Hildegard liegt eine etwas geänderte Fassung vor.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Begegnung auf heiligem Boden

Die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch in der Wüste inspirierte den Maler des Gebetbuchs der heiligen Hildegard (um 1190) zu unserem Titelbild. In einem Schriftzug über und links neben dem äußeren Zierrahmen markiert er den biblischen Hintergrund der Darstellung: „Da erschien der Herr dem Mose in einem brennenden Busch.“ „Mose sagte: Ich will hingehen und diese großartige Erscheinung sehen.“ Weil im folgenden „der Herr“ zu Mose spricht, übergeht der Maler, daß es im biblischen Text zunächst heißt: „Dort erschien ihm der *Engel des Herrn* in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug.“ (Ex 3, 2)

Einige Tiere im unteren Teil des Bildes weisen auf die Tätigkeit des Hirten Mose hin. Sie wirken, als ob sie das Ereignis im oberen Teil beobachteten. Stilisierte Bäume und Blumen deuten auf ein Geschehen, das die reale Welt übersteigt, nicht ableitbar ist aus ihr.

Die Haltung des Mose verrät, daß er die Weisung Gottes bereits vernommen hat, seine Schuhe auszuziehen und nicht näher heranzutreten: „Komm nicht näher heran! Leg deine Schuhe ab; denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden.“ (Ex 3, 5) Er schaut auf Gott, der aus den Flammen des Busches (hier als Baum dargestellt) zu ihm spricht. Mit den Schuhen hat Mose den Schutz vor dem heißen Wüstenboden abgelegt. Bitend erhebt er seine Hände zu Gott. Das fahle weiße Gewand und der lange Bart lassen ihn älter erscheinen, als er vermutlich ist. Daß Mose sein Gesicht verhüllt, als Gott sich selbst als der Gott seiner Väter offenbart (vgl. Ex 3, 6), übergeht der Maler in seiner Darstellung.

Wie gebannt schaut Mose und lauscht. Gott hat das Elend des israelitischen Volkes gesehen und seine Klage gehört, ja, er kennt das Leid im Frondienst der Ägypter. Doch nun will er durch Mose die Rettung bringen. Vor einem solch großen Auf-

trag aber schreckt Mose zurück. Vielleicht deuten seine flehentlich erhobenen Hände daraufhin, daß er sich außerstande sieht, Gottes Willen auszuführen: „Wer bin ich, daß ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte?“ (Ex 3, 11) Die segnend/weisend erhobene Hand Gottes unterstreicht seine Zusage: „Ich bin mit dir ...“ (Ex 3, 12).

Die Einwände des Mose sind dadurch aber noch nicht beseitigt. Was soll er antworten, wenn der Pharao nach seinem Auftraggeber fragt? Die Antwort Gottes ist kein Name im üblichen Sinn: „Ich bin der ‚Ich bin da‘“ (Ex 3, 14). Sie sagt vielmehr aus, wie Gott für sein Volk da ist, und zwar für immer: „Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen.“ (Ex 3, 15) Alle unterschiedlichen theologischen Deutungen dieses Namens wollen Gottes Dasein *für sein Volk* bekräftigen. Der Gott Israels wird sich in der Geschichte seines Volkes erweisen. Israel *kann* mit ihm rechnen, *muß* aber auch mit ihm rechnen in allem, was geschieht. Dabei bleibt Gott unverfügbar. Der Maler versucht das dadurch festzuhalten, daß er die Gestalt Gottes nur zum Teil abbildet. Wichtig ist sein Blick, der über Mose hinaus in die Geschichte des Volkes, in die Geschichte der Welt geht. Und wichtig ist seine Weisung gebende Hand, die Mose bedeutet, auf ihn zu hören.

Im Nimbus Gottes ist das Kreuz sichtbar, im Neuen Testament Zeichen für Christus. Der Maler hält sich hier an die theologische Deutung: Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der selbst nicht abbildbar ist (vgl. Kol 1, 15), und an die künstlerische Gestaltung entsprechender biblischer Szenen bis ins Mittelalter.

Gott selbst tritt in die Geschichte Israels ein, sagt sich dem Volk zu. Aber er ruft auch in seinen Dienst. Israel kann Gott nicht einkalkulieren in seinen eigenen Plänen; aber es darf mit ihm rechnen auf der Ebene des Vertrauens. Entscheidend ist, daß das Volk auf Gott hört.

So scheinbar zum Greifen nahe kommt Gott dem Mose. Mit dem Blau im Hintergrund des Bildes zeigt der Maler an, daß es

sich um ein Geschehen handelt, daß in die Sphäre Gottes hineinragt. Die züngelnden Flammen unterstreichen die Trennung zwischen Mose und Gott.

Das Wie dieser Begegnung läßt sich nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen, weil es darum gar nicht geht. Gott tritt in die Geschichte der Menschen ein, er offenbart sich – wie er will.

Gott schauen zu dürfen, ihn so nah erleben zu können, wie es von Mose heißt, das entspricht der Sehnsucht der Menschen – trotz der biblischen Aussage, daß niemand Gott schauen und dann am Leben bleiben kann.

In Jesus Christus ist dieser Gott greifbar nahe gekommen, hat menschliche Gestalt und menschliches Antlitz angenommen. Wie Mose aufgefordert wird, auf Gottes Wort zu hören, seinen Auftrag anzunehmen, so sind alle, die in Jesus Christus Zugang finden zum Gott der Väter, aufgefordert, auf ihn zu hören, sein Gebot der Liebe zu Gott und den Mitmenschen ernst zu nehmen in ihrem Leben und darin immer wieder die Begegnung mit Gott zu erfahren.

Auch heute bleibt es Gott vorbehalten, wo für uns der heilige Boden ist, an dem wir seine Gegenwart deutlich erfahren. Aber wir dürfen ihm – wie Mose in unserem Bild – bittend die Hände entgegenstrecken, daß er uns helfe, die Begegnung mit ihm nicht zu verpassen. Wir wissen nicht, welchen Namen unsere Wüste trägt.

Martin Buber, der jüdische Religionsphilosoph, übersetzt den Namen, unter dem JHWH sich dem Mose offenbart, so: „Ich bin da, wo du bist.“

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Von der Wahrheit Gottes

Im Jahre 2008 wäre der große französische Komponist Olivier Messiaen (1908–1992) 100 Jahre alt geworden. Als einer von ganz wenigen Künstlern der Gegenwart von Weltgeltung war er ein zutiefst gläubiger Christ und Katholik, ja sein gesamtes Werk ist in Töne gesetzter Ausdruck des Glaubens. Ein wunderbarer Zyklus Messiaens für zwei Klaviere von 1943 trägt den Titel „*visions de l’amen*“, und in seinem Begleittext zur Musik schreibt der Komponist: „Amen umfaßt vier verschiedene Bedeutungen: – Amen, so sei es! Der Schöpfungsakt. – Amen, ich unterwerfe mich, ich nehme an. Dein Wille geschehe! – Amen, der Wunsch, das Verlangen, daß es so sei, daß du dich mir hingibst, wie ich mich dir hingebe! – Amen, es ist. Alles ist für immer bestimmt und vollendet sich im Paradies.“

Amen

Amen! Schon tausendmal haben wir dieses Urwort unseres Glaubens ausgesprochen, haben damit ein Gebet abgeschlossen oder das Glaubensbekenntnis. Es steht am Ende des letzten Buches der Heiligen Schrift, der Offenbarung des Johannes: „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22, 20) „Amen“ steht im Zusammenhang mit dem Wort *ämät*, dem hebräischen Äquivalent für „Wahrheit“. *Ämät* bedeutet Treue, Zuverlässigkeit und Festigkeit, und immer zugleich auch „etwas, das erkannt werden kann und das sich dem Menschen als zutreffend und zuverlässig erweist“ (Beutler). So ist das „Amen“ das Bekenntnis zur Wahrheit des Glaubens und zur Wahrheit Gottes, der uns treu ist, unser Ja zu dem ewigen Ja Gottes.

Glaube, Wahrheit, Vernunft

Auch wenn es an dieser Stelle nicht möglich ist, der Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38), einem der Hauptthemen der Philosophie überhaupt, im einzelnen nachzugehen, so gilt doch: Als Glaubende haben wir es mit der Wahrheit zu tun. Unausweichlich ist das Gottesverhältnis der Lebenszusammenhang, der uns im letzten herausfordert, bindet und verpflichtet. Das Bekenntnis des Glaubens beinhaltet eine letzte Überzeugung. So ist, wenn wir „Credo“ sagen und „Amen“, darin notwendig ein letzter Wahrheitsanspruch enthalten. Damit verbindet sich eine doppelte Herausforderung: Zum einen steht der Glaube in fundamentalem Gegensatz zur relativistischen Mentalität unserer Zeit, die vielfach schon die Möglichkeit letztgültiger, allen zugänglicher Wahrheit leugnet. Zum anderen besteht, das zeigt die politische Realität unserer Tage in islamischen, aber auch in christlichen Kontexten ganz deutlich, die ernste Gefahr des Umkippens religiöser Wahrheitsansprüche in Fundamentalismus und Gewalt. Ihr kann nur begegnet werden, wenn einerseits deutlich ist, daß die Erkenntnis von Wahrheit Freiheit voraussetzt, eine gewaltsam verordnete Wahrheit also niemals zu eigentlicher Wahrheitserkenntnis führen kann, und wenn andererseits religiöses Denken bereit ist, sich der Kritik einer allgemeinen Rationalität zu stellen. Joseph Ratzinger spricht angesichts der bestehenden Pathologien auf beiden Seiten von einer „notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube ..., die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind“. Der Wahrheitsanspruch geht dann aber nicht nur mit einer allgemeinen Bereitschaft zur Toleranz konform, er ist die Voraussetzung für einen echten, der Kraft des Arguments vertrauenden und damit grundsätzlich ergebnisoffenen Dialog. Mit der Verbindung von biblischem Glauben und griechischer Philosophie hat christliches Denken hierfür von Anfang an das entscheidende Rüstzeug gewonnen. Papst

Benedikt XVI. bekräftigt immer wieder seine bereits früher geäußerte Überzeugung, daß dieses Zusammentreffen „kein Zufall“ war, sondern einen „weltgeschichtlich entscheidende(n) Vorgang“ darstellt. Mit dem Begriff des logos – griechisch für Wort *und* Vernunft – habe das Johannesevangelium uns „das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt“. „Der Logos ist Gott“.

Der wahre Gott

Wenn das große Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel Gott, Jesus Christus und den Vater, als *wahren* Gott ausagt – „Deum verum de Deo vero“, „wahren Gott vom wahren Gott“ –, so zielt das zuerst auf das christologische Bekenntnis von der wahren Gottheit Jesu Christi. Zugleich ist aber auch das Urbekenntnis biblischen Glaubens an den einen Gott ausgesagt: Nur „Jahwe ist der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten, keiner sonst“ (Dtn 4, 39). Daß so die Götzen, alle falschen Ansprüche auf Wahrheit und Macht über unser Leben, in die Schranken gewiesen sind, bleibt auch heute und immer neu von befreiender Aktualität.

Offenbar und verborgen

Zu allen Zeiten hat der Mensch Ausschau gehalten nach dem verborgenen Gott, hat in seinen Religionen eine göttliche Wirklichkeit verehrt und in kritischer Reflexion über diese Formen hinausgefragt und die großen Fragen seiner Existenz damit in Verbindung gebracht. „Der Name Gottes ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit.“ (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß *Unsere Hoffnung*, I. 1) Biblischer Glaube weiß, daß Gott und seine Wahrheit dem Menschen nicht fern und fremd geblieben sind. Mit dem Römerbrief (vgl. Röm

1, 19–20) geht das I. Vatikanische Konzil (1869–1870) davon aus, daß Gott „mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden“ kann (DH 3004). Aber mehr noch: Der unsichtbare Gott ist geschichtlich erfahrbar auf sein Volk zugegangen. Er hat sich selbst mitgeteilt, „hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun.“ (II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, 2) In Jesus Christus ist Gott, der „aus überströmender Liebe“ die Menschen anredet „wie Freunde“ und mit ihnen verkehrt (DV 2), den Menschen unüberbietbar nahegekommen. Jesus ist das menschliche Antlitz Gottes. Alle Wege einer „negativen Theologie“, wo sie die Ferne und bleibende Unerreichbarkeit Gottes unterstreicht, sind christlich verschlossen. Und dennoch gilt, daß wir jetzt „schauen wie in einen Spiegel“ und „nur rätselhafte Umrisse sehen“ (1 Kor 13, 12). Die unmittelbare Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“, das Erkennen „durch und durch“ (1 Kor 13, 12) bleibt die Verheißung, der wir alle entgegengehen.

Tobias Licht

Neben- oder miteinander?

Zweierlei Toleranz

Solange eine Gesellschaft im wesentlichen für sich lebt, können ihre Strukturen und Werte zumeist ungestört in Geltung bleiben. Je mehr Kontakte sich jedoch zu Menschen oder gar Völkern anderer Prägung ergeben, werden Lebensformen

und Überzeugungen in Frage gestellt. Zu welchen Spannungen und Verunsicherungen das führen kann, läßt sich z. B. dort beobachten, wo Flüchtlinge in Gegenden mit überwiegend einheimischer Bevölkerung untergebracht werden, aber auch dort, wo sich teils langansässige, kulturell aber eher unauffällige Minderheiten selbstbewußt zu etablieren streben.

Historisch betrachtet haben Entwicklungen dieser Art wesentlich dazu beigetragen, daß die Toleranz in der Neuzeit zu einem so grundlegenden Wert geworden ist. Die Begegnung mit dem Islam während des Mittelalters, dann aber vor allem die Religionskriege im Gefolge der Reformation führten nach und nach zu der Einsicht, daß unterschiedliche weltanschauliche Überzeugungen nicht durch Zwang vereinheitlicht werden können. Je stärker zudem der einzelne Mensch als Individuum wertgeschätzt wurde, umso deutlicher empfand man die Verpflichtung, die freie Entscheidung über die eigenen Überzeugungen als grundlegendes Persönlichkeitsrecht zu achten und zu schützen. Zumal in pluralistischen Gesellschaften wie den unseren bildet Toleranz die unentbehrliche Voraussetzung gelingenden Zusammenlebens.

Toleranz läßt sich nun aber in verschiedener Weise verwirklichen. Das lateinische Wort selbst, das man mit „Fähigkeit, eine Last oder Belastung zu (er-)tragen“ übersetzen kann (über die Wurzel „tol-“ besteht eine sprachliche Verwandtschaft zu unserem „dulden“), legt eine ins Negative neigende Sicht nahe: Andere in ihrem Anderssein gelten zu lassen, wird als etwas Unumgängliches empfunden, das man um des friedlichen Zusammenlebens willen auf sich nimmt. Man könnte diese Haltung etwa in folgende Worte fassen: Im Grunde interessiert mich der andere nicht, aber er ist nun einmal da, und darum muß ich ihn akzeptieren. Leben und leben lassen heißt die Devise.

Immerhin, besser als Fanatismus, der dem anderen die Daseinsberechtigung abspricht, ist diese neutrale Einstellung allemal. Nur läßt sich fragen, ob sich damit Probleme lösen lassen,

die im gesellschaftlichen Zusammenleben auftreten. Und zumal aus biblischer Perspektive, die im anderen Menschen das Mitgeschöpf sieht, für das wir vor Gott verantwortlich sind, kann Desinteresse kein Verhaltensmaßstab sein. Wie aber kann Toleranz aussehen, wenn man sich dem Gebot der Nächstenliebe verpflichtet weiß?

Für religiöse Menschen ist das kein leichtes Thema, weil wenigstens im Umfeld der monotheistischen Religionen stets die Wahrheitsfrage mit hineinspielt. In der Begegnung mit Muslimen etwa sehen sich Christen mit dem Anspruch konfrontiert, der Islam beruhe auf der letztgültigen Offenbarung Gottes, die alle früheren nicht nur in sich trage, sondern vollende – ein Anspruch, der sich schwer vereinbaren läßt mit dem Selbstverständnis des Christentums, aus der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret hervorgegangen zu sein.

Vierorts ist man geneigt, dieses Problem durch die Beschränkung auf die sogenannte „rein menschliche“ Ebene zu lösen. Oft hört man folgendes Argument: Wenn man auf dem Feld der Überzeugungen und Glaubensinhalte ständig Gefahr läuft, schnell an die Grenzen zu stoßen, solle man doch die Religion möglichst ausklammern und die Zusammenarbeit auf die Lösung praktischer Fragen konzentrieren.

Nun hat aber gerade das Stichwort Wahrheit biblisch eine Dimension, die tiefer reicht als die Ebene der diskutierbaren Inhalte, so wichtig sie sind. Israels Gott ist nicht nur darum in Wahrheit Gott, weil er im Gegensatz zu den Götzen wirklich Schöpfer und Herr der Geschichte ist. Als wahrer Gott erweist er sich vielmehr besonders darin, daß er wahrhaftig, treu und verläßlich ist. Sehr schön läßt sich das an Ps 31, 6 zeigen. Dort wird JHWH mit dem hebräischen Wort für Wahrheit als „'el 'emet“ angeredet. Man könnte diesen Ausdruck wörtlich mit „Gott der Wahrheit“ übersetzen, zumal die griechische und lateinische Bibelübersetzung so verfahren (Septuaginta: „ho theos tes *aletheias*“, Vulgata: „deus *veritatis*“). Beim hebräischen 'emet steht jedoch eine Bedeutung im Vordergrund, die

in seiner Verwandtschaft mit dem Verbum 'aman „fest, dauerhaft, beständig sein“ gründet. Sie ist uns vom bekräftigenden „Amen“ („das steht fest, ist sicher“, „so sei es“) vertraut. Festigkeit und Sicherheit sind somit die zentralen Eigenschaften, die in 'emet anklingen, Eigenschaften, die Israel besonders mit seinem Gott verbindet und die sich in Anreden wie „mein Fels“ oder „meine Burg“ niederschlagen. Ganz in diese Richtung weist die Sprechsituation des Psalmverses. Mit tiefem *Vertrauen* spricht der Beter seinen Gott an und sagt: „In deine Hand empfehle ich meinen Lebensatem“ (meine „ruach“; wir geben das hebräische Wort meist mit „Geist“ wieder). Bei JHWH sucht der Beter Sicherheit und Schutz, er verläßt sich ganz auf seinen Gott, hält ihm sein Leben hin. Nicht von ungefähr sind dies im Lukasevangelium (23,46) die letzten Worte Jesu, und folgerichtig überträgt die Einheitsübersetzung das „'el 'emet“ mit „du *treuer* Gott“.

Wahrheit bedeutet also biblisch nicht nur, daß eine Behauptung zutrifft oder ein theologisches System Überzeugungskraft besitzt. Wahrheit im Sinne von Treue und Verlässlichkeit hat mit Beziehung zu tun, sie ist eine Grundkonstante, die Leben in Sicherheit ermöglicht, und zwar nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischenmenschlich (vgl. etwa Ex 18,21 von den zu berufenden Richtern). Auf diesem Hintergrund betrachtet, haben Fragen des konkreten Lebens, die man meist dem „rein menschlichen“ Bereich zuweisen möchte, gar nicht so wenig mit Religion und Glauben zu tun. Wer aufrichtig und hilfsbereit auf andere zugeht, bringt ihnen etwas von der Verlässlichkeit entgegen, die wir vom biblischen Gott bekennen. Ja, man wird sagen müssen: Daß wir den Fragen und Herausforderungen, die durch interkulturelle und interreligiöse Begegnungen an uns gestellt werden, mit dieser Grundhaltung begegnen können, ist einerseits nur aufgrund eines tief verwurzelten Vertrauens auf den verlässlichen Gott möglich. Andererseits kann unsere Anteilnahme und Solidarität gegenüber Juden und Muslimen, für die diese Werte auf-

grund ihrer Traditionen ebenfalls hohen Stellenwert besitzen, die innere Verwandtschaft unserer Religionen *vor* dem Austausch über inhaltliche Fragen spürbar werden lassen.

Johannes Bernhard Uphus

Das Apostolische Glaubensbekenntnis

Eine Liebeserklärung

Du bist mein Schatz!“ Liebeserklärungen sind Bekenntnisse. Sind Glaubensbekenntnisse auch Liebeserklärungen?

Religiöse Bekenntnisse sind formelhafte Verdichtungen grundlegender Überzeugungen einer Religion. Sie dienen der Selbstverständigung einer Glaubensgemeinschaft, der Abgrenzung gegenüber bestimmten Strömungen im Inneren und im Blick auf andere Religionen. Doch die Nähe der Bekenntnistexte zum Loblied und ihr Ort in der Frömmigkeit einzelner wie in gemeinschaftlicher Liturgie unterscheidet sie deutlich von bloßen Lehraussagen. Ebenso wenig läßt sich die Redeform des Bekenntnisses restlos auf die des Lobes, des Dankes oder der Bitte reduzieren. Der katholische Dogmatiker Josef Wohlmuth spricht deshalb von einer eigenen „Ästhetik des Bekenntnisses“.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis – andere Ausdrücke für Glaubensbekenntnis sind „Credo“ (lat. „Ich glaube“) und „Symbol“ – ist ein in Aufnahme von Mt 28,19 trinitarisch strukturiertes Bekenntnis, das in der gesamten westlichen Christenheit neben dem Nizänischen (Konzil von Nizäa 325) bzw. Nicaeno-Konstantinopolitanischen Bekenntnistext, unserem „Großen Glaubensbekenntnis“, in liturgischen Feiern und als Taufbekenntnis verwendet wird.

Annähernd der uns heute vertraute Wortlaut des Apostolikums ist in einem lateinischen Werk des beginnenden 8. Jahrhunderts belegt. Dieser Text stellt eine erweiterte Fassung des sogenannten „Romanum“, des stadtrömischen Taufbekenntnisses, dar. Dieses ging im 3. Jahrhundert aus einer älteren Frageform des Glaubensbekenntnisses hervor, das bei der liturgischen Tauffeier verwendet wurde. Dem Wortlaut des römischen Glaubensbekenntnisses entspricht weitgehend ein um 215 verfaßter Text, der dem Täufling drei Fragen stellt, hier in der Übersetzung aus der griechischen Version von Josef Wohlmuth:

1. „Glaubst du an Gott, den Vater und Allherrschenden?“ 2. „Glaubst du an Christus Jesus, / den Sohn Gottes, / den durch den Heiligen Geist und aus Maria, der Jungfrau Geborenen (Gezeugten), / den unter Pontius Pilatus ans Kreuz Gehängten, / den Gestorbenen und am dritten Tag lebendig Auferstandenen, / den in die Himmel Hinaufgegangenen / und den zur Rechten des Vaters Sitzenden, / den Kommenden zu richten die Lebenden und die Toten?“ 3. „Glaubest du an den Heiligen Geist in der heiligen Gemeinde?“

Auch wenn sich nicht alle Stufen der Herausbildung des heutigen Apostolischen Glaubensbekenntnisses aus dem römischen Taufbekenntnis rekonstruieren lassen, so ist doch fraglos, daß dieses seine Grundlage bildet. Bereits im 8./9. Jahrhundert erlangte das Apostolikum überregionale Bedeutung, spätestens im 13. Jahrhundert war es im gesamten Westen eine maßgebliche liturgische und theologische Größe. In den Schriften der Reformatoren wird es häufig ausgelegt. In einigen Unionsgesprächen dient es als Basisaussage des gemeinsamen christlichen Glaubens.

Der Name „symbolum apostolorum“ bringt die westliche Überzeugung zum Ausdruck, das Apostolikum gebe treu die Lehre der Apostel wieder. Diese Überzeugung fand bildhaften Ausdruck in der schönen Legende, jeder der zwölf Sätze des

stadtrömischen Taufbekenntnisses gehe auf einen Apostel zurück; diese Ursprungslegende wurde später auch auf den Endtext des Apostolischen Glaubensbekenntnisses übertragen.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis wurde 1971 in ökumenischem Einvernehmen neu ins Deutsche übersetzt. Alleine für die Wendung „ecclesia catholica“ ließ sich kein Einvernehmen erzielen. Die Kirchen der Reformation vermeiden den Ausdruck „katholische Kirche“ und setzen statt dessen „christliche Kirche“, „allgemeine Kirche“ oder „allgemeine christliche Kirche“. Zu beachten ist, daß das Attribut „katholisch“ (griechisch: „katholikos“) zunächst eine ähnliche Bedeutung wie „ökumenisch“ hatte, nämlich „allgemein“, „ganz“, „weltumspannend“, „universal“.

Wo findet das Apostolische Glaubensbekenntnis heute im Leben der Kirche Verwendung? Es leitet das Bekenntnis des Glaubens in Frage und Antwort bei der Tauffeier. Bei der Eingliederung Erwachsener in die Kirche wird seit 1972 das Apostolische Glaubensbekenntnis den Bewerberinnen und Bewerbern in der Vorbereitung anvertraut. Bei der Kindertaufe können Gemeinde und Zelebrant auf das Glaubensbekenntnis von Eltern und Paten mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis antworten. Im deutschen Meßbuch ist es seit 1974 als Alternative zum Großen Glaubensbekenntnis zugelassen. Das Apostolische Glaubensbekenntnis wird als Morgengebet zur Tauferinnerung empfohlen. Neuzeitliche Katechismen gliedern, wie vom Konzil von Trient empfohlen, einen ihrer Hauptteile nach den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses.

Das Apostolikum ist wegen seiner klaren Konzentration auf den Glauben an Vater, Sohn und Geist, aufgrund seiner großen Nähe zu biblischen Formulierungen, im Blick auf sein unbestritten hohes Alter und auf die frühe liturgische Verwendung noch heute ein überaus wertvoller und fruchtbarer Bekenntnis-

text. Sein ökumenischer Charakter in der Westkirche ist ein hohes Gut.

In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts waren die überlieferten Glaubensbekenntnisse sowohl im Raum der Kirchen der Reformation als auch im katholischen Raum grundlegenden Anfragen ausgesetzt. Sind in einer radikal gewandelten Vorstellungs- und Lebenswelt die alten Bekenntnisse wirklich geeignet, unseren Glauben zur Sprache zu bringen? Es entstanden besonders auf evangelischer Seite betont zeitgenössische Glaubensbekenntnisse, und katholische Theologen legten sogenannte „Kurzformeln des Glaubens“ vor, die in knapper Sprache wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens theologisch reflektiert und in Fühlung mit zeitgenössischen Sprach- und Denkformen aussagen sollten. In den letzten Jahrzehnten sind aber auch erhellende Neuauslegungen der tradierten Bekenntnisformeln entstanden. Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum“ aus dem Jahre 1968 trägt den Untertitel „Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“. Die Redaktion der Zeitschrift „Publik-Forum“ initiierte vor einigen Jahren ein „Credo-Projekt“, in dessen Folge persönliche Glaubensbekenntnisse entstanden und Apostolikum und Großes Glaubensbekenntnis neu in den Blick genommen und erschlossen wurden.

Ist nicht beides unabdingbar: die immer neue Besinnung auf die alten Formeln unseres Glaubens, das niemals abgeschlossene Bemühen, die tradierten Bekenntnissätze aufzuschließen und sie in ihrer unauslotbaren Tiefe auszuloten, und das redliche Ringen um neue Glaubensworte, um im Glauben verantwortete Zeitgenossenschaft der Glaubenssprache, die allerdings niemals mit einer Auslieferung an den Zeitgeist verwechselt werden darf?

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis erklären Gläubige als unvertretbar einzelne, gemeinsam und voreinander Gott ihre antwortende Liebe. Das Apostolikum spricht die Sprache der

Liebe und zugleich eine Sprache, die um Klärung und Erklärung, um Verständigung und Einigung, um diskursive Verantwortung des Erfahrenen, des Widerfahrenen, bemüht ist.

Unsere Glaubensbekenntnisse sind, deklarierend und explizierend, im zweifachen, im wahrsten Sinne, „Liebeserklärungen“.

Susanne Sandherr

Grundkonzepte des Kirchenraums

Liturgische Räume lassen oftmals bestimmte theologische Grundkonzepte erkennen. Besonders der Umgang mit historischen Räumen erweist aber, daß heutige Vorstellungen und die anderer Zeiten in Konflikt geraten können. Es lohnt daher, sich in einem kurzen Gang durch die Epochen die entscheidenden theologischen Kategorien zu vergegenwärtigen, die den Kirchenbau bestimmt haben.

Die frühen christlichen Gemeinden grenzten sich bewußt von den heidnischen Tempeln ab, die „heilige Orte“ waren, an denen man sich der z. B. in einer Statue präsenten „Gottheit“ nähern konnte. Dagegen stellten Christen ihre Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi und als „Versammlung der Heiligen“, die durch die Gegenwart des erhöhten Herren geprägt und durch die sakramentale Begegnung mit ihm in Wort und Eucharistie gestärkt wird. Entsprechend konnten zunächst private Häuser für Gottesdienste genutzt werden; im Orient finden sich noch archäologische Zeugnisse solcher antiker „Hauskirchen“, in denen selbst die Altartische transportabel waren.

Als die Gemeinden anwuchsen, wurden im Westen eher Kirchen gebaut, die die Form der Basilika, des antiken öffentlichen Versammlungsraumes, aufwiesen. Diese stellten sich als geglie-

derte Räume dar, die ggf. durch Vorhof und Nebengebäude komplettiert wurden. Neben der Kategorie der Versammlung wurden mit der Basilika zugleich kaiserliche Repräsentationsformen übernommen. Der Klerus um den Bischof nahm den Platz der staatlichen Beamten in der Apsis ein, während der Altar zwischen Bischofsthron und Ambo gestellt wurde. Nun war die Versammlung eine hierarchisch gegliederte; der liturgische Handlungsraum des Klerus war oft vom Gläubigenraum durch Schranken abgegrenzt.

Neben den Versammlungskirchen wurden ab dem vierten Jahrhundert auch Memorialkirchen außerhalb der Städte über den Gräbern von Märtyrern errichtet, mit denen in gewisser Weise die Vorstellung eines heiligen Ortes wieder ins Christentum gelangte. Mit einer späteren Überführung (Translation) der Märtyrergebeine in die Stadt und der Bindung von Altar und Reliquien erhielt dann der Altar innerhalb der Kirche den Charakter des heiligen Ortes. Memorial- und Versammlungsfunktion wurden in einem liturgischen Raum vereinigt. Bei bedeutenden Reliquien errichtete man eigene Krypten unter den Altären, um so auch einer größeren Anzahl von Pilgern einen Sichtkontakt zum Reliquienbehälter zu ermöglichen.

Mit der Ausbreitung des Christentums in Richtung Norden treffen wir auch auf die bewußte Übernahme von heidnischen Kultstätten. Viele Kirchen mit Michaelspatrozinien befinden sich auf Hügeln an früheren heidnischen Verehrungsorten. Auch hier macht sich das Christentum die zumindest untergründig weiterbestehende Kategorie des heiligen Ortes zunutze.

Im Mittelalter prägten neue liturgische Kategorien den Kirchenraum. Man ging gewissermaßen von einer „virtuellen“ Gottesdienstgemeinschaft aus, die gar nicht konkret bei der Feier anwesend sein mußte. Stiftungen von Altären und Messen (besonders für die Verstorbenen), die junge Form der Privatmesse,

die keiner anwesenden Gemeinde mehr bedurfte, sondern nur noch ihrer symbolischen Repräsentanz in Form eines Meßdieners, und die Bestimmung, daß an jedem Altar nur einmal am Tag eine Messe gefeiert werden durfte, hatten die Errichtung zahlreicher Nebenaltäre zur Folge. Der Kirchenraum wurde so vielfach untergliedert – es entstanden quasi mehrere kleine Kirchen in einem Gebäude. Ein einheitliches Konzept und eine gemeinsame Nutzung des gesamten Raumes sind selten zu beobachten, mit Vorliebe bei großen Festen in Form von Prozessionen, die die einzelnen „Orte“ miteinander in Beziehung setzten. An Stiftskirchen wurde oftmals der Chor durch einen Lettner vom Raum der Gläubigen abgetrennt, als Spiegelbild gesellschaftlicher Abgrenzungen, so daß die Kleriker ihren „privaten“ Gottesdienstraum erhielten. In Köln hatten die Klerikerstifte sogar eigene Kirchen (die meisten der heute erhaltenen romanischen Bauten), neben denen einfache Pfarrkirchen für die Gläubigen standen.

Die vielen Kirchen einer Stadt konnten durch Prozessionen miteinander verbunden werden, so daß die ganze Stadt selbst zum liturgischen Raum wurde.

Der Barock schob das Konzept des auf die gesamte Gemeinde bezogenen Einheitsraumes wieder in den Vordergrund. Der Lettner wurde beseitigt, der Hochaltar im Chor bildete das Zentrum des Raumes, auf den – wie als Gegenüber – die Gemeinde im Langhaus in Kirchenbänken hingeeordnet war.

Im 20. Jahrhundert haben liturgische Bewegung und nachkonziliare Liturgiereform zu einer vertieften Reflexion und entsprechender Umgestaltung bisheriger Kirchenräume bzw. zu Neubauten geführt, die auf neuen Grundlagen basieren. Auch wenn mit Errichtung von gut einsehbarem Altar und Ambo eine für die aktive Teilnahme der Gläubigen wesentlich verbesserte Raumgestaltung geschaffen wurde, blieb es nicht selten beim Eindruck des bekannten Gegenübers – vielleicht noch verstärkt durch die Stellung des Priesters hinter dem Altar.

Deshalb wird in jüngster Zeit versucht, die Erfahrung der gottesdienstlichen Gemeinschaft, die sich um die zentralen Orte des Altares und des Ambos versammelt, durch auf dieses Zentrum ausgerichtete Bestuhlung und Raumgestaltung zu verwirklichen. Solche „Communio-Räume“ können sowohl ellipsenartig gestaltet sein als auch die Form des in einer Richtung (z. B. auf ein großes Kreuz hin) offenen Kreises haben, in dessen Mitte Altar und Ambo stehen. Auch wenn konkrete Verwirklichungen nicht ausschließlich Zustimmung geerntet haben, bilden sie dennoch wichtige Impulse, die Umsetzung der in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils enthaltenen liturgietheologischen Kategorien in der Gestaltung unserer Kirchenräume zu bedenken.

Friedrich Lurz

Literatur: Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach einer angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie = Bild – Raum – Feier 2 (Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2003). ISBN 978-3-7954-1583-9; 24,90 € (D); 25,60 € (A); 43,70 sFr.

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 351) bestellen.

Nikolaus Groß: „Jeder Mensch ist sein eigenes Geheimnis ...“

Jeder Mensch ist sein eigenes Geheimnis, auch das Kind. Wir müssen dem Geheimnis nachgehen“ (Nikolaus Groß, Sieben um einen Tisch, hg. v. Bernhard Groß, Voerde 2002, 85). Dieser Satz von Nikolaus Groß gilt genauso für Heilige, denn sie haben in ihrem Leben mit ihrem persönlichen Geheimnis an

das Geheimnis der Welt gerührt. In ihrem Gewissen und ihrer Seele sind sie Gott ganz nahegekommen und haben prophetisch das Geheimnis Gottes in dieser Welt gezeigt: An ihnen kann man ablesen, was Gott wirklich will.

Wegen seiner Verteidigung eines christlichen Menschenbildes und seinem Kampf gegen totalitäre und rassistische Unterdrückung wurde Nikolaus Groß am 23. Januar 1945 in Berlin von den Nationalsozialisten hingerichtet. Am 7. Oktober 2001 wurde er in Rom seliggesprochen.

Nikolaus Groß stammt aus dem Ruhrgebiet. Er wird am 30. September 1898 in Niederwenigern bei Essen geboren. Zunächst arbeitet er als Schlepper und Hauer unter Tage in einem Bergwerk. Mit 22 Jahren wird er Jugendsekretär der christlichen Bergarbeitergewerkschaft und sieben Jahre später Redakteur der Westdeutschen Arbeiterzeitung (WAZ) und damit ein führendes Mitglied der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB). Weil die Verbandszentrale im Kettelerhaus in Köln ist, zieht er 1930 mit seiner Familie nach Köln in die Pfarrei St. Agnes. Als die Nationalsozialisten 1933 die Macht übernehmen, wird seine journalistische Tätigkeit immer mehr kontrolliert und eingeengt. Er stellt sich ganz in den Dienst seines Verbandes und reist unentwegt zu vielen Treffen der KAB in ganz Deutschland. Von seinem Haus aus, direkt neben der Zentrale, wo auch konspirative Treffen, z. B. mit Alfred Delp, stattfinden, beteiligt er sich zunehmend am Widerstand gegen Hitler. Wie Bernhard Letterhaus und KAB-Verbandspräsident Otto Müller wird auch er nach dem 20. Juli 1944 verhaftet; man bringt ihn nach Ravensbrück und schließlich ins Zuchthaus Berlin-Tegel. Am 15. Januar 1945 wird er vom Volksgerichtshofvorsitzenden Freisler zum Tode verurteilt und am 23. Januar hingerichtet.

Zum Geheimnis von Nikolaus Groß gehört seine Familie. Gemeinsam mit seiner Frau Elisabeth, die 1972 starb, hat er eine große Familie gegründet. Das Ehepaar bekam sieben Kinder.

Als die Schule seiner Tochter Marianne 1944 von Köln nach Bansin auf der Insel Usedom verlegt wurde, unterstützte er seine Tochter von Köln aus mit seinen Briefen. Als sie ihm von Schwierigkeiten erzählte, sich gegen die nationalsozialistische Einflußnahme im Unterricht zu wehren, schrieb er ihr drei Tage vor dem 20. Juli 1944: „Wir müssen auch von Dir erwarten, daß Du Dich selbst behauptest.“ Andererseits versprach er ihr, sie sofort abzuholen, wenn es ihr zu schwerfiele.

Seine Verhaftung fand am Mittag des 12. August 1944 zu Hause statt. Seine Töchter Berny, Leni und Marianne mußten zusehen, wie der Vater verhaftet wurde. Marianne war erst in der Nacht vorher aus Usedom nach Hause zurückgekehrt, ihre Mutter wußte das nicht und hatte sich gleichzeitig auf den Weg zu ihr dorthin gemacht. „In Berlin Alexanderplatz führen wir aneinander vorbei; ich in Richtung Westen, meine mit Sorgen beladene Mutter zur Insel Usedom“ (Marianne Reichartz, in: H.-U. Wiese [Hg.], „dass Du Dich selbst behauptest“. Nikolaus Groß in St. Agnes, Köln 2005, 36). Sein Adreßbuch, das andere verraten hätte, konnte er noch verstecken. Die Frage seiner Tochter Leni: „Vater, wohin gehst du?“ hat ihn noch lange beschäftigt. Als die Mutter zwei Tage später wieder nach Hause kam und von der Verhaftung ihres Mannes erfuhr, suchte sie sofort in den Gestapo-Gefängnissen von Köln und Frankfurt nach ihm. Sie konnte ihn erst am 3. 12. im Gefängnis Berlin-Tegel besuchen. Aus dem Gefängnis heraus dankte er ihr: „die halbe Stunde Besuch wiegt viele Monate des Alleinseins auf“ (Nikolaus Groß, in: J. Aretz [Hg.], Nikolaus Groß. Christ – Arbeiterführer – Widerstandskämpfer. Briefe aus dem Gefängnis, 3. Auflage, Mainz 1990, 11).

Bei ihrem letzten Besuch am 18. Januar 1945 haben sich beide für immer voneinander verabschiedet. Sein geistliches Testament ist der Abschiedsbrief an seine Familie zwei Tage vor seinem Tod: „Es ist St. Agnestag, an dem ich diesen Brief schreibe, der, wenn er in Eure Hände kommt, ..., Euch künden wird, daß der Herr mich gerufen hat“ (ebd. 143).

Daß er sich als Familienvater für diesen politischen Weg entschieden und seine Leben riskiert hat, wird auch heute noch nicht von jedem verstanden. Für ihn und für seine Familie war sein Leben nur konsequent und glaubwürdig. Seine Frau lebte in seinem Sinne weiter, erzog die Kinder und hielt alles zusammen. Heute ist die Groß-Familie so groß, daß sie über 100 Mitglieder hat. Viele Kinder und Enkel konnten bei der Seligsprechung des Vaters und Großvaters in Rom dabei sein. Sein Sohn Bernhard hat als Diakon Papst Johannes Paul II. bei der Messe assistiert.

Wo Gott ist, ist Freiheit: Nikolaus Groß hat Gott als Grund seiner inneren Freiheit erfahren, auch im Gefängnis. Sein Glaube gab ihm die Kraft zu existentieller Selbstbehauptung. Er ist sich und seinem Gewissen treu geblieben, seinen politischen Vorstellungen von sozialer Demokratie, seinem Glauben an Gott und der Liebe zu seiner Familie. „Bejaht also der Mensch seine Existenz als bleibend gültige und zu rettende ..., bejaht er hoffend seine Auferstehung“ (Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1984, 264). Die Auferstehung Jesu verheißt die ‚bleibende Gültigkeit‘ eines Menschen. Nikolaus Groß sind Selbstbehauptung und Auferstehung geschenkt worden.

Krankenhauspfarrer Dr. Hans-Ulrich Wiese, Bonn

Literatur: Hans-Ulrich Wiese (Hg.), Prophetische Gestalten im 20. Jahrhundert, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 2005, 144 S. [zu Nikolaus Groß: ebd. 9–18]. ISBN 978-3-7666-0690-7; Preis: 16,00 € (D); 16,50 € (A); 28,60 sFr

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 351) bestellen.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juli 2008

„Gottes entschiedene Freiheit“

Wie ein Vogel mit ausgebreiteten Flügeln
wird der Herr der Heere Jerusalem schützen,
es beschirmen und befreien, verschonen und retten.

Buch Jesaja – Kapitel 31, Vers 5

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wie gehen Freiheit des allmächtigen Gottes und Freiheit des endlichen Menschen zusammen? Über diese Frage haben sich Generationen von Theologen die Köpfe zerbrochen und heftige Streitigkeiten losgetreten. Bleibt da nicht ein unauflösbares Entweder-Oder? Hier die absolute Freiheit des Schöpfers, die eine echte Eigenverantwortung des geschaffenen Menschen ausschließt, dort die Autonomie des Menschen, angesichts derer die bleibende Geschichtsmächtigkeit Gottes kaum noch vorstellbar ist?

Die Spannung zwischen beiden Polen läßt sich schwer aufheben, und doch lassen sie sich, zumal von der Bibel her, so aufeinander beziehen, daß sich aus ihrem Verhältnis eine schöpferische Dynamik entfaltet (s.S. 348–351). Mit einer Vorstellung, die mich sehr bewegt, hat die lurianische Kabbala, eine Strömung der jüdischen Mystik, einen Weg aus dem Dilemma zu weisen versucht. Danach nimmt Gott, der als unendlicher keinen Raum für anderes neben sich ließe, sich selbst zurück, um die Schöpfung zu ermöglichen. Doch auch der Raum, den er auf diese Weise freigibt, ist nicht ohne sein Licht. Vielmehr trägt er seine Prägung wie der Duft, der in der Flasche bleibt, wenn kein Parfum mehr darin ist.

Dieses „Zimzum“ genannte Geschehen läßt klar hervortreten, daß Freiheit in ihrer höchsten Form gerade nicht Streben nach grenzenloser Ausdehnung bedeutet. Im Gegenteil: Wahrhaft frei sein heißt, dem Anderen Raum geben zu können. Wie schwer uns das im Alltag fällt, wissen wir alle. Vielleicht hilft es aber, sehen zu lernen, wo Gott uns Freiräume schafft, wenn wir uns ihm öffnen. Wer erfahren hat, daß nicht krampfhaftes Selbstbehauptung, sondern Geborgenheit in Gottes Güte uns wahrhaft leben läßt, dem fällt es leichter, anderen gegenüber großzügig zu sein.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Der Sturm auf dem See

Hitda-Codex, Evangeliar mit Capitulare,
Köln für Meschede, um 1020,
Hs 1640, fol. 117r,
© Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt

Der Hitda-Codex aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts gilt in der Buchmalerei dieser Zeit als Hauptwerk der Kölner Malschulen. Anfangs waren die Maler der ottonischen Zeit noch stark vom karolingischen Erbe und dadurch von der antiken Malerei geprägt. Doch allmählich gestalten sie die Figuren lebendiger, und ihre Bilder zeigen eine größere Themenvielfalt.

Der Hitda-Codex enthält 22 ganzseitige Illustrationen zu Themen des Neuen Testaments, in vier Gruppen unterteilt nach den vier Evangelien.

Die Äbtissin Hitda aus Meschede hat das nach ihr benannte Evangeliar in den Kölner Werkstätten in Auftrag gegeben. Als Hauptwerk dieser Skriptorien spiegelt es besonders gut die Kunstrichtung dieser Schule. Typisch ist für viele Bilder die Verwendung von Primärfarben neben verschiedenen Brauntönen und Weiß, das Kontraste miteinander verbindet. Vielfach wird die Nähe zur byzantinischen Ikonographie sehr deutlich. Der Hitda-Codex ist ein gelungenes Beispiel für die Ausdrucksfähigkeit mittelalterlicher Buchmalerei, die in ottonischer Zeit zu einem ersten Höhepunkt findet.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Kümmert es dich nicht?

Auch wer den biblischen Text (Mk 4, 35–41) vom „Sturm auf dem See“ nicht kennt, sieht auf unserem Titelbild aus dem Hitda-Codex (um 1020) sogleich, daß es hier um eine äußerst bedrohliche Situation geht. Eine Menschengruppe sitzt in einem kleinen Boot, das wie eine Nußschale von starken Winden hin- und hergetrieben wird.

Mit zerfetztem Segel und offenbar herrenlosen Rudern steuert das Boot in Richtung Abgrund. Daß es wie ein Untier wirkt, unterstreicht noch das Unheimliche des Geschehens. Durch die diagonale Anordnung des Bootes verstärkt der Maler den Zug in die Tiefe, der hier unaufhaltsam erscheint. Das Bild vermittelt durch den grau-blauen, mit violetten Farbstreifen durchzogenen Hintergrund einen gespenstischen Eindruck, der durch den dunklen Rahmen noch unterstützt wird.

Im Boot sitzt Jesus – am Kreuz im Nimbus erkennbar – mit zwölf Jüngern, wobei von einigen Jüngern nur der Haarschopf sichtbar ist. Es sind seine engsten Vertrauten, die zwölf Apostel, die mit ihm dieser äußersten Gefahr ausgesetzt sind. Todesangst im Blick, starren die Jünger auf das zerstörte Segel und auf den Sturm, der den See aufpeitscht und das Schiff jeder Kontrollmöglichkeit entzieht. Was kann sie jetzt noch vor dem sicheren Untergang bewahren? Ihnen ist jede Sicherheit entzogen. So sehenden Auges auf den Abgrund zuzusteuern, wer kann das aushalten?

Nur einer schaut in die entgegengesetzte Richtung. Er weiß offensichtlich, daß hier nur *einer* helfen kann, einer, der mit ihnen im Boot sitzt und angesichts der tosenden Naturgewalten einfach schläft. Dieser Jünger legt Jesus eine Hand auf die Schulter, um sich an ihm festzuhalten oder um ihn zu wecken.

In aller Bedrohung strahlt die Gestalt Jesu Ruhe und Geborgenheit aus. Der Maler hält genau diesen Augenblick in seinem

Bild fest, als die Panik der Jünger ihren Höhepunkt erreicht und Jesus noch nicht eingegriffen hat.

„Sie weckten ihn und riefen: Meister, kümmerst es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?“ (Mk 4, 38) Beim Evangelisten Matthäus heißt es: „Da traten die Jünger zu ihm und weckten ihn; sie riefen: Herr, rette uns, wir gehen zugrunde!“ (Mt 8, 25) Im Lukasevangelium rufen die Jünger: „Meister, Meister, wir gehen zugrunde!“ (Lk 8, 24) Äußerste Not läßt so rufen. Und Jesus läßt sich „wecken“. Auf die Frage der Jünger, die, wie Markus sie schildert, eher ein Aufschrei ist, antwortet Jesus mit einer Gegenfrage: „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr keinen Glauben?“ (Mk 4, 40) Die Frage nach der Bewältigung dieser existentiellen Notsituation wird zu einer Frage des Glaubens, des Vertrauens.

Auch die Evangelisten Matthäus und Lukas stellen es so dar: „Warum habt ihr solche Angst, ihr Kleingläubigen?“, heißt es bei Matthäus (Mt 8, 26), und bei Lukas: „Wo ist euer Glaube?“ (Lk 8, 25)

Nicht zufällig steht der Jünger, der sich in dieser Situation an Jesus wendet, genau in der Mitte des Bildes. Damit unterstützt der Maler die biblische Aussage: Wenn Jesus mit im Boot sitzt, ist Angst fehl am Platz. Wo er ist, dürfen die Jünger Vertrauen haben und auf sein Eingreifen warten.

Gleichzeitig stellt der Maler damit auch uns vor die Frage: Wissen wir, wo Hilfe zu finden ist, wenn die Wellen hochgehen in unserem Leben? Nehmen wir Jesus ganz bewußt in unser Lebensboot hinein?

Das zerrissene Segel hängt an einem Mast, der zusammen mit der Querstange ein Kreuz bildet. Damit könnte der Maler vielleicht andeuten, daß im Kreuz Jesu alle Hoffnung verankert ist – für die Jünger damals und für die Jünger und Jüngerinnen aller Zeiten. Wer sich an Jesus, an seinem Kreuz festhält, kann standhalten in den Stürmen des Lebens, kann sie mit ihm überwinden.

Die ruhige Haltung Jesu verdeutlicht, daß er das nötige Gegengewicht ist zu den zerstörerischen Mächten, die das Boot in die Tiefe ziehen wollen. Durch sein Eingreifen werden die Jünger aus dem Seesturm errettet: „Da stand er auf, drohte dem Wind und sagte zu dem See: Schweig, sei still! Und der Wind legte sich und es trat völlige Stille ein.“ (Mk 4, 39)

Solch unerwartete Rettung löst bei den Betroffenen Erstaunen und Erschrecken aus: „Da ergriff sie große Furcht, und sie sagten zueinander: Was ist das für ein Mensch, daß sogar der Wind und der See ihm gehorchen?“ (Mk 4,41) Obwohl sie diese Hilfe ersehnt haben, erschrecken die Jünger. Doch die Furcht, die sie nun packt, ist anders als die Angst vor dem Untergang. Hier spüren sie, in Jesus begegnet ihnen der große, lebendige Gott. Und in der Begegnung mit diesem Gott erfährt der Mensch nach dem Zeugnis der Bibel immer ein heiliges Erschrecken, obwohl er sich zugleich von Gott angezogen weiß.

Wie Rettung aus konkreter Not für uns jeweils aussehen kann und aussieht, wissen wir nicht. Der Glaube verspricht uns nicht ein sorgenfreies Leben; Gott bewahrt uns nicht *vor* allem Leid, wohl aber *in* allem Leid. Aber wir dürfen wie die Jünger in unseren Sorgen und Anfechtungen rufen: „Meister, kümmerst es dich nicht, daß wir zugrunde gehen?“ Die Botschaft des biblischen Textes und die Botschaft dieses Bildes lautet: Wir dürfen Vertrauen haben, weil Gott sich um uns kümmert! Wie dieses Kümmern sich dann zeigt, das dürfen wir der Weisheit seiner Liebe überlassen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes entschiedene Freiheit

Extremer Humanismus Gottes

Keine Tätigkeit wird im Alten Testament Gott so häufig zugesprochen wie – das Sprechen. Jahwes Sprechen ist machtvoll; sein Wort ist ein Machtwort. Die Welt ist Gottes freie, allein durch sein Befehlswort gesetzte Schöpfung (Jes 44, 24; Gen 1; Ps 33, 6.9). Alles, was Jahwe will, vollbringt er; nichts ist ihm unmöglich (Ps 135, 6; Jes 43, 12 f.; 55, 11; Jer 32, 17.26 f.; Sir 39, 18). Daß Gott durch sein Wort handelt, signalisiert zugleich: Dieser Gott ist nicht zu verwechseln mit Schöpfung und Geschichte. Er ist kein Teil der Welt. Das Wort, durch das Gott Welt wirkt und in der Welt wirkt, setzt Unterschiedenheit, Trennung, Abstand voraus.

Daß Gott in Schöpfung und Geschichte spricht, bedeutet, daß er hier auf bewußte und persönliche Weise anwesend ist. Der weltübersteigende Gott will in der Welt wohnen. Er wendet sich seinen Geschöpfen zu, er erhält sie und leitet ihre Geschichte. Dies schmälert nicht die Verantwortung und Eigentätigkeit der Menschen. Der Mensch ist Gottes Ebenbild, er ist zu seinem Partner geschaffen (Gen 1, 26; Sir 17, 1–12). Doch den Bund zwischen Gott und Mensch stiftet Gott allein (Dtn 7, 6–9; Ez 16, 3–14). Gottes Freiheit ist unantastbar: „Ich gewähre Gnade, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will.“ (Ex 33, 19). Sein Handeln schafft Neues; nur in der Sprache der Schöpfung läßt es sich angemessen aussagen (Jes 43, 1.15.19). Gottes Freiheit wird durch die Verbote von Bild und Mißbrauch des Namens Jahwe gewahrt (Ex 20, 4.7). Auch der Tempel garantiert nicht Gottes Gegenwart; er ist nur der Ort, an dem seine gnädige Herabkunft erhofft wird (1 Kön 8, 27–30; Jes 66, 1 f.).

Israel ist gerufen, Jahwes freier Treue dadurch zu entsprechen, daß es seinen guten Willen tut und seine heilsamen Wege geht. Der Bundesherr ist der Gott der Liebe, der ewigen Liebe (Hos 11; 14, 5; Jer 31, 3; Jes 54, 8 f.). Liebe ist das immer schon leitende Prinzip seines Handelns. Gottes Freiheit ist die Freiheit zur je größeren Gnade. Gerade so erweist Gott seine Treue zu sich selbst (Gen 8, 21 f.; 9, 8–17; Hos 11, 1–9; Jona 4, 2.11). Im vollen Wissen um die Verborgenheit Gottes und die Unergründlichkeit seiner Wege (Jes 40, 28; 45, 15; 55, 8 f.) setzt Israel auf die Verlässlichkeit und Verbürgtheit der göttlichen Heilzusagen: „Jahwe – ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Bundeshuld und Treue“ (Ex 34, 6).

Im Neuen Testament und in der Verkündigung Jesu wird das alttestamentliche Verständnis der Freiheit Gottes vorausgesetzt (Mt 6, 10.26–32; 10, 29 f.; Mk 10, 27; 13, 19; Röm 4, 17; Hebr 11, 3). Das im Neuen Testament bezeugte Geschehen gründet in der Freiheit Gottes: der Zeitpunkt der anbrechenden Königsherrschaft Gottes (Mk 1, 15; vgl. Gal 4, 4) und die Teilhabe an ihr (Mk 4, 11; 10, 25 ff.; Lk 12, 32), die Erwählung der Geringen (Mt 11, 25 f.) und die wahre Gotteserkenntnis (1 Kor 8, 2 f.; Gal 4, 9). All dies ist Gottes souveräne Verfügung, sein freies Geschenk. Gottes Freiheit ist immer schon zur Liebe entschieden.

Jesus unterstellt sich in seinem eigenen Wirken dieser bedingungslosen Güte. In Jesu Hingabe bis zum Tod leuchtet Gottes eigene unwiderrufliche Liebe zu den Menschen auf. Ihre Gegenwart im Geist ist wirkliche Gemeinschaft mit Gott und Angeld der Vollendung (Röm 5, 5; 9, 15 ff. 23 f.) In Jesus Christus ist Gottes ewiger, freier Ratschluß enthüllt (Eph 1, 3–14). In Christus, durch den und auf den hin er alles erschaffen hat, hat Gott die Menschen im voraus dazu bestimmt, der Sohnschaft Jesu gleichgestaltet zu werden und in die Gemeinschaft der Liebe zwischen Vater und Sohn einbezogen zu werden, die

Gottes Wesen ist (Joh 17,21 ff.; 1 Joh 4,8). Gottes Heilsschluß ist unwiderruflich, und doch bleibt der Gang der Geschichte offen und ihre Vollendung allein Gott vorbehalten (Mk 13,32). Paulus beschließt seine große Meditation der Berufung Israels und der Dialektik der Gnadenwahl mit dem Lob der unerforschlichen Wege Gottes und mit der Hoffnung auf göttliches Erbarmen für alle (Röm 9–11).

Im Mittelalter bindet Thomas von Aquin (1225–1274) den Willen Gottes an seine Weisheit. Die Ideen des Geschaffenen sind in Gottes Wesen verankert, der Weltplan geht als gefügte Ordnung aus Gottes praktischem Intellekt hervor. Der Franziskanertheologe Duns Scotus (1266–1308) betont hingegen die Spontaneität des als Liebe bestimmten göttlichen Willens und unterstreicht seine Fähigkeit, jede existierende Ordnung zu überschreiten. Sein Mitbruder Wilhelm von Ockham (1285–1347) nimmt den Gedanken auf, daß Gottes „absolute Macht“ viel weiter reiche als seine „geordnete Macht“, umfasse sie doch alles, was keinen Widerspruch einschließt. Daß Gott damit ein unberechenbarer Willkürgott geworden sei, vor dessen Tyrannei die spätmittelalterlichen Menschen sich in eine radikale Autonomie geflüchtet hätten, wie es der Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) in seinem Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ nahelegt, ist wohl eine zu plakative These, die Ockhams am biblischen Motiv der göttlichen Treue festhaltendem Gottesgedanken nicht gerecht wird. Dennoch waren Ockhams abstrakte Erörterungen der göttlichen Freiheit zumindest in ihrer Wirkung zweideutig.

Bei Martin Luther (1483–1546) bildet Gottes unergründlicher, frei über sein Geschöpf verfügender Wille den Hintergrund des Glaubens an Gottes verheißungsvolles Jawort in Christus. Für den Reformator Johannes Calvin (1509–1564) zeigt sich Gottes Freiheit in der ewigen Vorherbestimmung zum Heil wie zum Verderben (vgl. dazu in diesem Heft den Bei-

trag von Marc Witzenbacher zur Prädestinationslehre, S. 352–355).

Der Münsteraner katholische Systematiker Thomas Pröpper (geb. 1941) formuliert paradox, daß Gott „selbst sich bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen“. Diese Entschlossenheit Gottes verwirkliche sich in einer Geschichte, die sich ebenso seiner unerschöpflichen Erneuerungsmacht wie der unverbrüchlichen Treue seines Heilswillens verdankt. Gottes Vorsehung legt den Weltlauf nicht in der Weise fest, daß der Mensch nur Mittel zu seiner Verwirklichung und die Geschichte des Menschen Schicksal wäre. Zugleich gilt, daß Gottes Ratschluß, seine Entschiedenheit zum Heil der Menschen, unveränderlich ist. Doch gerade in dieser Treue zu sich antwortet Gott, bis zur eigenen Entäußerung, auf das Tun freier Menschen. Beständigkeit und Beweglichkeit, höchste Freiheit und letzte Entschiedenheit sind in Gott keine unversöhnlichen Gegensätze, sondern geeint.

Der jüdische französische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995) hat einmal vom „extremen Humanismus Gottes“ gesprochen: Der schlechthin freie, unabhängige, welttranszendente Gott hat sich unwiderruflich für den Menschen und seine Freiheit entschieden. Doch Gottes abgründiger Humanismus kommt erst dann ans Ziel, wenn sich auch der Mensch ganz für Gott entschieden hat.

Susanne Sandherr

Vorherbestimmung oder freier Wille?

Kurze Einführung in die Prädestinationslehre

Kann sich der Mensch frei entscheiden, ob er an Gott glauben will oder nicht? Oder hat Gott vielmehr den Menschen als Teil seines umfassenden Planes zu seinem Eigentum erwählt, so daß der Mensch gar nicht frei entscheiden kann? In der Theologie wurde diese Frage unter dem Begriff der „Prädestination“ (Vorherbestimmung) verhandelt. Damit ist der ewige göttliche Ratschluß gemeint, mit dem Gott vor aller Zeit das Schicksal der Menschen verfügt hat.

In der Bibel wird klar von Gottes Plänen mit der Welt und den Menschen gesprochen. Im Epheserbrief ist dabei von einer durch und durch *heilvollen* Vorbestimmung Gottes die Rede (vgl. Eph 1, 3–6). Auf Christus hin hat Gott die Menschen erwählt, durch Christus verwirklicht er, was er „vor Grundlegung der Welt“ beschlossen hat. Grund und Ziel seines Handelns ist, die Herrlichkeit seiner Gnade zu erweisen. Einige haben dies so verstanden, als habe Gott alles vorausgeplant und als seien die Menschen nur passiv, ähnlich wie Schauspieler in einem Theater, die auf- und abtreten, wie es der Regisseur vorschreibt. Wird Gott als der Allmächtige gepriesen, muß doch alles, was geschieht, von ihm gewollt und gewirkt sein – auch das Heil der Menschen. Dies hat jedoch gewichtige Folgen: Kommen Menschen allein durch Gottes Willen zum Glauben, muß folglich auch die Verdammnis von Gott vorherbestimmt sein, eine „doppelte Prädestination“. Einige biblische Texte, vor allem Aussagen von der Verstockung durch Gott (vgl. Jes 6, 9 f.; Mt 13, 13 ff.; Röm 9, 18), können dies nahelegen und wurden auch immer wieder zur Begründung dieser Lehre herangezogen.

Augustinus hat in seiner Theologie diese doppelte Prädestination entfaltet. Der Wille des Sünders ist gebunden, Gott allein kann ihm schenken, sich dem Wort des Evangeliums zu öffnen.

Wem Gott den Glauben verleiht, der wird dann unfehlbar zum Ziel des ewigen Heiles geführt, er kann nicht aus der Gnade fallen. Diese ist aber nur einer bestimmten Zahl von Menschen vorbehalten. Nur in der Kirche sind die „electi“, die Erwählten, zu finden. Denn Gott vermittelt seine Gnade nur durch die Predigt und die Sakramente der Kirche. Doch nicht alle Glieder, die das Wort hören oder die Sakramente empfangen, sind auch Erwählte. Ihre Zahl kennt Gott allein.

Die Kirche des Mittelalters hat diese Lehre in ihrer positiven Seite übernommen, die doppelte Prädestination aber zurückgewiesen. Der allumfassende Heilswille Gottes bedeute eine Entschiedenheit Gottes, das ewige Heil ohne Einschränkungen zu schenken. Gott weiß aber im voraus, wer sich seiner Gnade widersetzen wird. Für diese Menschen gilt die Prädestination zur ewigen Verdammnis. Doch wird als Ursache nicht Gottes Erwählung, sondern der Wille des Menschen gesehen. Daß dann auch der Glaube im Willen des Menschen begründet liegt, wird aber meist nicht als Konsequenz gezogen.

Die traditionelle Theologie der Scholastik kommt letztlich zu einer unlösbaren Problematik der Prädestinationslehre, vertieft sie aber auch nicht. Entweder wirkt der Mensch zu seinem Heil mit – oder es besteht eine doppelte Prädestination. Die Frage ist dabei vielmehr: Muß sich christliche Theologie diesem Entweder-Oder beugen?

Für die Reformatoren kam die Mitwirkung des Menschen am Heil nicht in Frage. In ihrem Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders verneinten sie jede Bedingung, die der Mensch zu erfüllen habe, um von Gott angenommen und bewahrt zu werden. Sie vertraten daher die Lehre von der doppelten Prädestination. Der Reformator Huldrych Zwingli leitete aus der Allmacht Gottes ab, daß selbst das Böse in Gott seinen Grund haben muß. Dabei argumentierte Zwingli vor allem aus Quellen der antiken Philosophie. Auch Johannes Calvin vertrat die Lehre von der Bestimmung des Menschen zu Heil oder Unheil, leitete seine Begründungen aber aus der Bibel ab. Diese

Lehre sei zwar ein „schreckliches Thema“, dürfe aber aufgrund der von ihm erkannten Schriftoffenbarung nicht verschwiegen werden. Gleichwohl bestimmt dieses Thema keines der Werke der beiden Schweizer Reformatoren.

Auch Martin Luther lehrte die doppelte Prädestination. Ein Gott, der seine Beschlüsse von Menschen abhängig machte, sei lächerlich. Gott weiß nicht nur um die Beschlüsse der Menschen, er bewirkt sie auch. Luther legte in seiner Streitschrift „De servo arbitrio“ (Vom unfreien Willen) gegen Erasmus besonderen Wert auf die Heilsgewißheit des Glaubens: Wäre unser Glaube von unserem Willen abhängig, könnten wir nie unseres Heiles gewiß sein. Gottes Zusage aber ist verlässlich.

Das Konzil von Trient lehnte diese Sichtweisen der Reformatoren ab. Der Mensch könne sich seines Heiles nicht gewiß sein. In der Folgezeit entwickelte man auf katholischer und protestantischer Seite teilweise recht komplizierte Gnadensysteme, die aber letztlich zu keinem Konsens und zu kaum einer schlüssigen Lösung des gesamten Problems gelangten.

In der neuzeitlichen Theologie zeichnete sich die Richtung der Allversöhnung (Apokatastasis) ab, wie sie die Protestanten Friedrich Daniel Schleiermacher und Karl Barth entwickelten. Auf katholischer Seite sprachen Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner ähnlich von der allgemeinen festen Hoffnungsgewißheit des Menschen.

Es wird deutlich, daß Vorherbestimmung und freier Wille eher unlösbar miteinander verflochten sind. Einseitige Lösungsversuche werfen mehr Fragen auf, als sie zu beantworten vermögen. So wie die Bibel meist in lobpreisender Form von Gottes Erwählung und Gnade spricht, können wir nur zu Gott aufblicken, der sich in Jesus Christus als die Liebe offenbart hat, die alle Feindschaft überwindet – auch den Tod. Im Vertrauen auf diese Übermacht seines Erbarmens ist es uns erlaubt, für alle zu hoffen und zu beten – für uns, für alle Menschen, für die ganze Welt. Das kann uns nicht dazu führen, das Evange-

lium nicht zu bezeugen. Diese Liebe drängt uns vielmehr dazu, denen, für die wir hoffen und beten, diese Botschaft weiterzusagen, daß in Jesus Christus alle Hoffnung begründet ist.

Marc Witzenbacher

„... sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“

Der Christushymnus des Philipperbriefs

Den Text des Hymnus finden Sie auf Seite 57.

Nichts macht den christlichen Glauben so unzugänglich wie das Kreuz. Doch vom Kreuz her gesegnet zu sein, was kommt dieser Erfahrung gleich? Der Versuch, das Kreuz Christi zu verstehen, ist älter als das Neue Testament; der Christushymnus des Philipperbriefs stellt einen ersten Höhepunkt dieses unabschließbaren Bemühens dar. Der Hymnus ist der älteste neutestamentliche Text mit umfassender christologischer Aussage.

Der Brief an die Gemeinde von Philippi, einer Stadt an der Ostküste Griechenlands, wurde zwischen 53 und 60 n. Chr. vom Apostel Paulus verfaßt, doch das Christuslied ist älter als der Brief. Es ist rhythmisch gestaltet und hebt sich auch sonst sprachlich vom Briefkontext ab. Der Hymnus entstammt wahrscheinlich der liturgischen Tradition der frühen Kirche. Bereits zehn oder 20 Jahre nach Jesu Tod hatte sich ein weitreichendes Christusbekenntnis herausgebildet! Ein jüdischer Messiasanwärter, ein gekreuzigter Ruhestörer – und ein Loblied, das kosmische Dimensionen erreicht.

Das Lied auf Christus bedient sich einer rhythmisch bewegten, poetisch-bildhaften Sprache und weist Strophenform auf. Zwischen dem 8. und dem 9. Vers findet sich eine Zäsur, die durch das „Darum“ und durch einen Subjektwechsel – von „Christus Jesus“ (V. 5) zu „Gott“ (V. 9) – markiert ist. Der Einschnitt zeigt zugleich einen Richtungswechsel an; der Entäußerung, dem Abstieg, folgt nun die Erhöhung. Das biblische Schema von Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten mag hier zugrunde liegen. Im Philipperbrief-Hymnus ist der Wendepunkt das Kreuz.

Der Zusammenhang, in dem das Loblied im Brief des Paulus steht, sind Mahnungen an die Gemeinde von Philippi (1, 27–2, 18). Das Stichwort „Demut“ (2, 3) verbindet den vorangehenden Kontext mit dem Lied; das Stichwort „Gehorsam“ (2, 8) bindet den nachfolgenden Briefinhalt an den Hymnus (V. 12). Doch eine rein ethische Deutung griffe zu kurz; Christus ist mehr als ein nachahmenswertes Beispiel für Demut und Gehorsam. Die Christen von Philippi sind durch die Taufe ja bereits existentiell hineingenommen in das weltumspannende Ereignis, von dem der Hymnus singt. Der paulinische Imperativ („Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“, V. 5) kommt aus dem Indikativ des gottgeschenkten Heils.

„Er war Gott gleich ...“ Der Anfang des Philipperbrief-Hymnus bezeugt den frühen Glauben an die Präexistenz des Gottessohnes, an sein Vor-Leben bei Gott. Ihm wird die „morphé“, die „Form“ Gottes, zugesprochen. Damit ist nicht die äußere Gestalt gemeint, sondern Gottes ureigene Lebensweise, Gottes Wirklichkeit.

„... hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein“. Der Gottgleiche hat diese Auszeichnung nicht wie einen unrechten Besitz, wie einen Raub, erworben, und er hält sie nicht fest wie eine Beute, die man mit Zähnen und Klauen verteidigen muß.

„... sondern er entäußerte sich / und wurde wie ein Sklave / und den Menschen gleich.“ Der Abstieg von der Höhe der Gottgleichheit in das Menschen- und Sklavendasein ist ein freiwilliger Weg. Wie zuvor die Gottgleichheit wird nun die Menschengleichheit ausgesagt. Die Menschwerdung selbst steht im Dunkel, im Licht des Kreuzes. Schon das Menschsein des Sohnes, nicht erst das, was in seinem Menschsein geschieht, ist Hingabe und Entäußerung.

„... er erniedrigte sich / und war gehorsam bis zum Tod, / bis zum Tod am Kreuz.“ Der Tiefpunkt der Selbsterniedrigung ist der Weg des Gehorsams, der Weg in den Tod, in den schändlichen Kreuzestod. Das Kreuz ist der Sklaventod, eine Hinrichtungsart, die für freie römische Bürger unzulässig war. Der Hymnus fragt nicht nach biographischen Einzelheiten Jesu, sondern konzentriert unseren Blick ganz auf seinen Weg in den Tod in Treue zu Gott.

Das Kreuz ist der absolute Tiefpunkt, der tote Punkt, aber auch der Wendepunkt, der Weg ins Leben. Mit „Darum“ ist in Vers 9 die große Wende angezeigt. Die im folgenden ausgesagte Erhöhung durch Gott ist radikale Gegenerfahrung, aber vor allem die innerste Konsequenz der Selbsterniedrigung des Gottgleichen bis ans Kreuz. Einige Exegeten erkennen in den nun folgenden Schritten (V. 9–11) das dreigliedrige Ritual der Inthronisation eines Herrschers im Alten Orient: die Erhöhung, hier das Erhöhen über alle, die Proklamation als Herrscher mit der Verleihung eines eigenen Herrschernamens, die Akklamation durch Niederwerfen oder durch das Beugen der Knie. Namen sind im Alten Orient nicht Schall und Rauch, sondern gehören zum Wesen des Benannten. Die Verleihung des Namens über alle Namen an den in die Niedrigkeit Gegangenen bedeutet, daß er zum Herrscher über alle eingesetzt wird. Die (Selbst-) Unterwerfung der in Vers 10 erwähnten Geistermächte, die die Welt beherrschen, zeigt die kosmisch-universale Dimension des

Geschehens an. Es ist ein Befreiungsgeschehen. Die Macht der Mensch und Welt versklavenden Mächte ist nun und für immer gebrochen. Die ganze Schöpfung huldigt dem Allherrscher, und die Menschen sind gleichsam die Stimme der Schöpfung („... und jeder Mund bekennt“).

„Jesus Christus ist der Kyrios“! In der griechischen Übersetzung der Bibel steht Kyrios (Herr) oft für den Namen Jahwe, den man aus Scheu, den Gottesnamen zu nennen, häufig durch das hebräische „Adonai“ (mein Herr) ersetzt. Für Christuskgläubige aus dem Judentum ist mit der Kyrios-Anrede für Jesus so seine Göttlichkeit ausgesagt. Für Menschen aus dem Heidentum wird deutlich, daß in Wahrheit nicht die als göttliche Herrscher betrachteten Machthaber verehrungswürdig sind, sondern nur der eine Gottgleiche, der in die radikale Menschengleichheit gegangen ist. Paulus benutzt den Kyrios-Titel sonst meist, um Jesus als den in der Gemeinde gegenwärtigen und wirkenden Herrn zu bekennen. So ist es auch hier; die Gemeinde huldigt gemeinsam mit allen Kräften des Kosmos dem erhöhten Christus.

„... zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Der Schluß des Hymnus ist kein Anhängsel. Paulus stellt hier – wie in besonderer Deutlichkeit in 1 Kor 15,24.28 – heraus, daß die Herrschaft Christi nicht in Konkurrenz steht zum Herrsein Gottes, des Vaters, sondern einzig und allein dem Nahen seiner Herrschaft dient. Auch der über alle erhöhte Sohn und Allherrscher ist der Sohn des Vaters, dessen Wille in der Bitte gründet und mündet: Dein Reich komme!

Susanne Sandherr

Umnutzung von Kirchen

Aspekte der aktuellen Diskussion

Wenn momentan über Fragen des Kirchenraumes gesprochen wird, so steht in den Gemeinden wie der medialen Öffentlichkeit nicht selten die Frage der Umnutzung und Aufgabe von Kirchen und Kirchenräumen im Zentrum des Interesses. Dabei hatte über Jahrzehnte eine gegenteilige Tendenz vorgeherrscht. Bereits im 19. Jahrhundert waren viele Kirchen erweitert oder neu gebaut worden, um der rasch zunehmenden Bevölkerung gerecht zu werden. Nach dem II. Weltkrieg waren Wiederaufbau und Neubau von Kirchen wichtige Aufgaben, die durch die Liturgiereform nochmals Impulse erhielten. Hinzu kamen Anregungen durch neue Bauformen, Techniken und Materialien, die gerade bei öffentlich wirksamen Bauten, zu denen Kirchen immer noch zählten, zum Zuge kamen. Kirchenbau und -raumgestaltung waren Gebiete, in denen die Kirchen eine „Zeitgenossenschaft“ mit der aktuellen künstlerisch-architektonischen Entwicklung vorweisen konnte.

Die veränderte kirchliche Situation der letzten 20 Jahre, die deutlich zurückgehenden Zahlen der Kirchenmitglieder und Gottesdienstbesucher lassen nun so manchen Bau als zu groß erscheinen. Gesunkene Einnahmen aus der Kirchensteuer stellen immer mehr Bistümer vor die Frage, wie sie ihre Bauten unterhalten sollen. Hinzu kommt der Priestermangel, in dessen Konsequenz Gemeinden zusammengelegt werden. Indem der „Nutzen“ einer Kirche v. a. an der häufigen Feier der Eucharistie gemessen wird, erscheint so manches Gebäude überflüssig. Die Folge sind der Verkauf oder der Abriss von Kirchen, wenn man meint, die Kosten nicht mehr tragen zu können. Als ein westdeutsches Bistum Schließungspläne für sein gesamtes Gebiet öffentlich machte, erlebte es einen Sturm der Entrüstung. In anderen Bistümern geschehen solche Schließungen eben-

falls, jedoch stiller und über einen längeren Zeitraum und werden deshalb in der Öffentlichkeit nicht in gleicher Weise wahrgenommen, wenn auch die Emotionen in den konkreten Gemeinden die gleichen sind.

Kirchenräume und -gebäude sind nämlich nicht einfach nur funktionale Gebilde. Durch die regelmäßige Feier des Gottesdienstes über viele Jahre sind sie zur „Heimat“ für die konkreten Menschen und ihren Glauben geworden. Deshalb kann die Aufgabe einer Kirche ein sehr schmerzhafter Prozeß für eine Gemeinde sein, die diese vor eine Zerreißprobe stellt. Hinzu kommt, daß die Kirchengebäude regelrechte „Denkmäler“ im öffentlichen Raum sind, die eben auch für die Gesellschaft wichtig sind. Sie sind kulturelle Marker, mit denen die Kirchen als Glaubensgemeinschaften in der Gesellschaft Präsenz zeigen und ihren Anspruch auf öffentlichen Einfluß kennzeichnen. Durch die kunsthistorische und architektonische Bedeutung eines Gebäudes werden Menschen mit der damit zusammenhängenden Glaubenswelt in Berührung gebracht, die ansonsten Distanz zu allem Religiösen wahren. Dies gilt nicht nur für alte Gebäude, sondern auch für die der jungen Moderne, die leider nach der bisherigen Erfahrung bevorzugt aufgegeben werden, weil noch keine ausreichende Vorstellung von ihrem „Wert“ ausgebildet ist.

Entsprechend ist noch stärker über erweiterte Nutzungsmöglichkeiten nachzudenken, die im kirchlichen Kontext bleiben und damit zumindest die Identifizierung einer Gemeinde mit dem konkreten Gebäude nicht in Frage stellen.

So können Kirchen weiterhin Orte des Gebets und einzelner, nicht von Hauptamtlichen geleiteter, Gottesdienste sein, wenn Ehrenamtliche sich bewegen lassen, eine Öffnung von Kirchen zu bestimmten Zeiten zu gewährleisten, um diese vor Beschädigung und Entwürdigung zu bewahren. Die Öffnung bildet die Voraussetzung, um zum Gebet in die Kirche gehen zu können.

Solche Orte der Stille und des Gebets sind gerade in Großstädten wichtig. Oft finden sich Gruppen, die auch ohne Priester oder sonstige Hauptamtliche Gottesdienste feiern möchten. Hier bieten etwa Formen der Tagzeitenliturgie, der Andachten oder der kurzen Bibelmeditation neue Möglichkeiten, Kirchenräume „lebendig“ zu halten. Eine Idee, die in den letzten Jahren bereits mehrfach verwirklicht wurde, ist die Umnutzung als Begräbniskirche für Urnen. So können den Unterhaltskosten sogar Erträge gegenübergestellt werden, ohne den ursprünglichen Nutzungskontext zu verlassen.

Wenn eine Nutzung als liturgischer Raum wirklich nicht möglich und verantwortbar ist, dann empfehlen sich sekundäre Nutzungen, die sich weiterhin im Glaubenskontext bewegen. Viele Kirchenräume haben eine solche Qualität, daß sie für Ausstellungen, Kunstaktionen, musikalische Vorhaben oder als Museum besonders geeignet sind. Auch wenn diese nicht immer direkt unter religiösem Vorzeichen stehen, scheinen in ihnen die Grundfragen menschlicher Existenz auf, so daß der Raum selbst schon als materialisiertes Glaubenszeugnis seine Akzente dazu zu setzen vermag.

Wenn eine Umnutzung und ein Umbau außer Frage stehen, so sind die Verwendung als Sozialstationen, Kindergärten und Jugend-, Alters-, aber auch Wohnheime wichtige Nutzungsformen, die sich klar im Kontext christlichen Lebens bewegen. Das Kirchengebäude beherbergt dann weiterhin, wofür es auch nach außen hin steht.

Sicher wird man nicht immer an einem Verkauf oder einem Abriß vorbeikommen; letzterer wird von manchen sogar bevorzugt, um Mißbrauch vorzubeugen, der z. B. für Gastronomie oder Diskotheken die religiöse Dimension als Werbegag oder Aushängeschild benutzt, ohne sie in irgendeiner Weise einzulösen. Man wird dies immer nur im einzelnen und vor Ort entscheiden können.

Eine solche für die Gemeinde schmerzhaft Entscheidung sollte offen getroffen werden. Es empfiehlt sich, eine Schlie-

ßung mit einem abschließenden Gottesdienst zu begehen (Anregungen gibt die unten genannte Broschüre), in dem die Menschen auch wirklich „ihrem“ Kirchenraum „Adieu“ sagen können.

Friedrich Lurz

Literatur zum Thema:

Umnutzung von Kirchenräumen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. Hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 175, Bonn 2003.

Zu beziehen unter E-Mail: broschueren@dbk.de oder per Post: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 161, D-53113 Bonn

Indifferenz als Freiheit

Zum Charisma der Gesellschaft Jesu

Mit dem Stichwort „Freiheit“ wirft dieses Heft eine Frage auf, die – neben der Hinwendung zur Welt und zum Menschen und der Konzentration auf das einzelne menschliche Subjekt – das zentrale Motiv neuzeitlichen Denkens ist. Nachdem die mittelalterliche Welt als der bergende „Gesamtkosmos von Natur und christlichem Gemeinwesen“ untergegangen war – in den Katastrophen der Pest und des großen Abendländischen Schismas (Hansjürgen Verweyen) –, sucht das neuzeitliche Subjekt den Grund seiner Gewißheit in sich selbst. Den fragwürdig gewordenen Autoritätsansprüchen religiöser und politischer Provenienz setzt es ein Pathos der Vernunft, von Freiheit und Emanzipation entgegen, das in je spezifischer Weise einerseits zur Entwicklung moderner Naturwissenschaft

und Technik und andererseits eines säkularen, auf dem Grundgedanken unveräußerlicher Menschenrechte aufgebauten Staatswesens geführt hat. Daß sich diese Geschichte der Neuzeit in Feindschaft zwischen aufgeklärter Vernunft und christlichem Glauben und in der inneren Spaltung der abendländischen Christenheit vollzog, ist die große Tragik dieser Epoche – mit katastrophalen Folgen. Um so wichtiger sind heute jene Anläufe, die die innere Zusammengehörigkeit von Glaube, Freiheit und Vernunft aufweisen – am prominentesten im Denken Papst Benedikts XVI., der von einer Korrelationalität und Komplementarität von Vernunft und Religion, „die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind“, ausgeht.

Die katholische Gestalt neuzeitlichen Denkens

Mit der Konzentration auf den einzelnen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott, wie sie in den „Geistlichen Übungen“ des hl. Ignatius von Loyola vorliegt, hat neuzeitlich geprägtes Denken einen epochalen Niederschlag im Raum katholischer Spiritualität und Theologie gefunden. „Die unter den einfachen Worten des Buches verborgene Theologie gehört zu den wichtigsten Grundlagen des abendländischen Christentums der Neuzeit, ja ist in der Schultheologie der Kirche und der üblichen Praxis der Frömmigkeit noch gar nicht völlig eingeholt, sondern hat eine große Zukunft.“ (Karl Rahner im Vorwort zu den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola nach der Übersetzung von Adolf Haas; auch die Zitate des Exerzitienbuches [EB] sind dieser Ausgabe entnommen.) In diesem Sinne ist es nicht nur schön zu sehen, daß das Ignatianische insgesamt in jüngerer Zeit neues Interesse findet. Vielmehr richtet sich die Aufmerksamkeit inzwischen über die Spiritualität hinaus ganz ausdrücklich auch auf die – wie von Karl Rahner (s. o.) angemahnt – bisher noch nicht zur Gänze eingeholten eigentlich *theologischen* Implikationen der Exerzitien. Gerade Publikationen im Umfeld des 450. Todestages des hl. Ignatius von Loyola 2006 haben in

diese Richtung gewiesen. Darüber hinaus sei an dieser Stelle auch an die seit einigen Jahren erscheinende Reihe „Ignatianische Impulse“ erinnert – vgl. unsere fortgesetzten Besprechungen –, die in zwischenzeitlich über 20 Bänden die gesamte Breite ignatianischen Denkens und jesuitischer Praxis reflektiert. (Die Ergebnisse der 35. Generalkongregation des Ordens Anfang 2008, die zum Abschluß dieses Artikels noch nicht vorlagen, konnten hier leider noch nicht berücksichtigt werden.)

Freiheit – zur Hingabe

Auf dem Weg der Exerzitien soll der Übende zu einer Lebensentscheidung gelangen, die er in radikaler Unmittelbarkeit zu Gott selbst findet. Im „Prinzip und Fundament“ der Geistlichen Übungen hält Ignatius fest, es sei „notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig (indifferentes) zu verhalten in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist“ (EB 23). Diese Indifferenz, „die biblisch Freiheit über alle Mächte und Gewalten heißt“ (Rahner), öffnet den Raum, in dem unmittelbar der „Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn wirken“ kann (EB 15). Als radikale Offenheit für Gott und seinen heiligen Willen realisiert sie umfassend das Wesen christlicher, biblischer Freiheit – die Freiheit von den Götzen, jenen Mächten, die den Menschen mit ihren angemäßen Ansprüchen versklaven und in Abhängigkeit halten. Zugleich, und hier liegt das Charakteristische, ist es bei aller selbstverständlichen Kirchlichkeit der Exerzitien die Unmittelbarkeit des Übenden zu Gott, „die für Ignatius auch alles Christliche und Kirchliche letztlich trägt und umfaßt“ (Rahner). Daß solche Freiheit nicht mit Bindungslosigkeit verwechselt werden kann, ist offensichtlich. Doch bleibt das Ergebnis der Wahl ausdrücklich dem unmittelbaren Wirken Gottes mit dem Übenden selbst überlassen. Denn es ist „beim Suchen des göttlichen Willens mehr angemessen und viel besser, daß der Schöpfer und Herr

selber sich seiner ihm hingeebenen Seele mitteile ... und sie zu dem Weg bereit mache, auf dem sie ihm künftig besser dienen kann“ (ebd.). Und so öffnet sich die Freiheit in die Hingabe an den Willen Gottes, ausgedrückt in jenem ergreifenden Gebet in der „Betrachtung zur Erlangung der Liebe“: „Nimm hin, Herr, und empfang meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, meine ganze Habe und meinen Besitz; Du hast es mir gegeben, Dir, Herr, gebe ich es zurück; alles ist Dein, verfüge nach Deinem ganzen Willen; gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.“ (EB 234)

Informationen im Internet: www.jesuiten.org

Tobias Licht

Weltjugendtag in Sydney

Das von Johannes Paul II. ins Leben gerufene Jugendfestival wird in diesem Jahr nun schon zum 23. Mal gefeiert. Und doch zum ersten Mal auf einem neuen Kontinent, nämlich in Australien. Genau 16 591 Kilometer von Köln, wo der letzte Weltjugendtag stattfand, entfernt. Australien – nicht unbedingt ein Ort, der sofort in den Blick der Weltkirche gerät: Nur insgesamt fünf Millionen, das ist rund ein Viertel der Gesamtbevölkerung Australiens, sind Katholiken.

Doch die Begeisterung trägt auch in den vermeintlich weiten Kontinent: „Mit großer Freude denke ich noch immer an die verschiedenen Momente, die wir im August 2005 in Köln gemeinsam erlebt haben“, schreibt Benedikt XVI. in seiner Grußbotschaft zum Weltjugendtag 2008. Es waren auch für ihn unvergeßliche Tage, als der damals „neue“ Papst mit begeisterten „Bene-detto!“-Rufen von den Jugendlichen in der überfüllten Innenstadt und am Rheinufer begrüßt und gefeiert wurde.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

August 2008

„Gottes Schönheit“

Wir haben seine Herrlichkeit gesehen,
die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater,
voll Gnade und Wahrheit.

Evangelium nach Johannes – Kapitel 1, Vers 14b

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Natürliche Schönheit kommt von innen“ – vielleicht erinnern Sie sich an diesen Slogan. Er bezog sich auf ein Präparat, das im Gegensatz zu äußerlichen Kosmetika in Form von Pillen einnehmbar war. So ganz überzeugen konnte diese Werbung nicht – auch die Pillen kamen ja noch von außen.

Nehmen wir aber den Satz einmal ernst! Wenn wir unsere Welt anschauen und das, was in ihr zählt, mag es bisweilen scheinen, der Anfang des Evangeliums vom 27. August (s. S. 299) sei auf sie gemünzt. Wie viel anders, ja, ich möchte sagen: schöner wäre sie, wenn wir den Slogan beherzigten und uns mehr um die Pflege unseres Inneren kümmerten. Vielleicht bietet uns der August dank Urlaub oder Sommerloch dazu Gelegenheit.

Wie aber fangen wir an? Heinrich Seuse, der spätmittelalterliche Mystiker, zeigt uns einen Weg (s. S. 301): Gottes Schönheit *in uns* wiederzuentdecken, könnte das nicht vieles, und zwar wesentliches, verändern? Das klingt einfach, werden Sie mir jetzt entgegenhalten, fast zu schön, um wahr zu sein. Ja, richtig, es dreht sich um etwas ganz Einfaches: darum, Abstand zu gewinnen von all dem, was wir meinen, tun zu müssen, und in Stille mit der Tiefe unserer Seele in Berührung zu kommen. Aber gerade das fällt uns so schwer: einmal wirklich *nichts* zu tun, sondern tief durchzuatmen und mit Offenheit und Aufmerksamkeit schlicht *da* zu sein, uns einmal wirklich auf Gott einzulassen und ihm Gelegenheit zu geben, bei uns anzukommen und seine Kräfte in uns zur Entfaltung zu bringen.

Nun mache ich fast zu viel Worte, um ihnen nahezubringen, was mir so wesentlich scheint. Ein geistlicher Lehrer hat es einmal so gesagt: Es geht darum, sich von Gott lieben zu lassen. Versuchen Sie es, seien Sie da für Gott. Ich wünsche Ihnen, daß Sie sich von ihm geliebt erfahren.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Verklärung Christi

Evangeliar Ottos III., Reichenau, um 1000,
Clm 4453, fol. 113r,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das Evangeliar Ottos III., das gegen Ende des 10. Jahrhunderts entstand, wurde verschiedentlich Heinrich II. zugeordnet, was aber stilistisch nicht zu vertreten ist. Die Gestaltung der Miniaturen verweist auf frühere Vorbilder. Das zeigt sich in der Qualität der Illustrationen, in der Zeichnung der Figuren und im Umgang mit den Farben, die später weniger weich und warm wirken. So gilt heute diese Handschrift als Höhepunkt der Reichenauer Buchmalerei, zur Liuthargruppe gehörig. Sie enthält zwölf Kanontafeln, vier Initialzierseiten und 35 Miniaturen.

Die Miniaturen weisen einen breiten christologischen Zyklus auf – im Sinne einer Harmonisierung der Evangelientexte –, wobei die Bilder meistens passend zu den Textstellen angeordnet sind. Ein rechteckiger Rahmen umgibt alle Miniaturen, und die Figuren heben sich von einem meist goldenen Hintergrund ab.

Daß die Illustration nicht von nur einer Hand erfolgte, mindert nicht die hohe Qualität der Bilder, die insgesamt sehr einheitlich wirken. Exakt zu unterscheiden, welche Maler bestimmte Teile ausgestattet haben, ist nicht möglich. Wichtig ist, daß für die Handschrift keine unterschiedlichen Entstehungszeiten anzunehmen sind.

Mehrfach wird die Handschrift in Inventarlisten des Bamberger Domschatzes aufgeführt, so 1554, 1726 u. ö.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Auf ihn sollt ihr hören

Alles konzentriert sich in unserem Titelbild auf die lichte Christusgestalt auf dem Gipfel eines durch Erdschollen gebildeten Berges. Ein Malermönch von der Reichenau fokussiert im Evangeliar Ottos III. (um 1000) die Verklärung Christi auf Tabor ganz auf die Gestalt Jesu im Zentrum des Bildes. Den drei hell gekleideten Personen in der oberen Bildhälfte, Jesus, Mose und Elija, entsprechen die drei dunkler gekleideten Jünger im unteren Teil, Petrus links und Jakobus und Johannes rechts.

Was hier geschieht, kann nur von Gott her verstanden werden. Diese Überzeugung drückt der Maler durch den Goldgrund des Bildes aus. Zwar hat er dem Bild einen schmalen dunklen Rahmen gegeben, aber durch den goldenen Hintergrund läßt er eine größere, unendliche Weite ahnen. Im Taborgeschehen scheint die Herrlichkeit auf, aus der Jesus kommt und in die er, durch den Tod hindurch, zurückkehrt.

Jesus hat jene drei Jünger mitgenommen auf den Berg, die auch später im Garten Getsemani dabei sein werden. Für einen Augenblick dürfen sie den göttlichen Lichtglanz sehen, der in der irdischen Wirklichkeit Jesu sonst verborgen ist.

Was die Jünger sehen, erschreckt und fasziniert sie zugleich: Sie sehen Jesus in einem blendenden Licht und bei ihm die beiden Gestalten des Alten Bundes, Mose, der am Anfang der Geschichte Israels eine bedeutsame Rolle spielt, und Elija, von dem erwartet wird, daß er als Prophet am Ende der Tage wiederkehrt. Der Evangelist Matthäus sagt ganz knapp: „Da erschienen plötzlich vor ihren Augen Mose und Elija und redeten mit Jesus.“ (Mt 17, 3) Was sie bereden, spart er und spart auch Markus aus. Nur Lukas sagt: Sie „sprachen von seinem Ende, das sich in Jerusalem erfüllen sollte“ (Lk 9, 31).

Der Maler taucht die drei Gestalten auf dem Gipfel in ein grünliches Licht, was die blassen Farben der Kleider unterstreicht und das Geschehen dem Raum der Realität ein Stück

entrückt. Die Hände betend erhoben, überragt die Christusgestalt die beiden anderen. Jesu Blick geht in unendliche Fernen. Das Kreuz in seinem Nimbus nimmt die bevorstehende Passion vorweg.

Mose und Elija schauen wie gebannt auf Jesu leuchtendes Gesicht und strecken ihm beide Hände entgegen. Ihre Haltung drückt Einverständnis aus mit dem, was hier geschieht.

Während Jesus völlige Ruhe ausstrahlt, gleichsam versunken ist in das, was sich an ihm vollzieht, gerät Petrus in Bewegung. Er will den Glanz dieses wunderbaren Ereignisses festhalten. Seine Hände weisen nach oben, er möchte sogleich auf den Gipfel klettern, um hier Hütten zu bauen: „Herr, es ist gut, daß wir hier sind. Wenn du willst, werde ich hier drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Mose, eine für Elija.“ (Mt 17, 4)

Ganz anders verhalten sich Jakobus (in ein violett Gewand gehüllt) und Johannes (mit rotem Gewand, das an den Lieblingsjünger erinnert). Sie wollen sich verbergen, schauen weg von dem blendenden Licht. Ihre Augen sind vor Angst weit geöffnet. Matthäus spricht von dem Empfinden der Jünger, nachdem sie eine Stimme aus der Wolke vernommen haben und diese Wolke ihren Schatten auf sie wirft: Sie bekamen „große Angst und warfen sich mit dem Gesicht zu Boden“ (Mt 17, 6).

So stilisiert, wie der Maler den mit Blumen und Gräsern bewachsenen Berg darstellt, so stilisiert er auch die Wolke am oberen Rand des Bildes. Die Hand Gottes, die sich aus der Wolke zu Jesus herabneigt, hält ein aus Flammen gebildetes Kreuz. Es ist einmal ein Zeichen des Leidens und Sterbens, das in Jerusalem auf Jesus zukommen wird. Zugleich aber weist seine goldene Farbe darauf hin, daß der Tod nicht das letzte Wort haben wird. Vielleicht sprechen die „Flammen“ in der Wolke auch von der Anwesenheit des Geistes Gottes. Der Maler will hier keine naturgetreue Schilderung bieten, sondern eine Glaubenswirklichkeit illustrieren, die sich letztlich jeder Illustration entzieht.

Der Taborglanz verblaßt sehr bald wieder. Was den Jüngern bleibt, ist das, was die Stimme Gottes zu ihnen sagt: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; *auf ihn sollt ihr hören.*“ (Mt 17,5) Der Schatten der Wolke über den Jüngern ruft sie in ihre Wirklichkeit zurück. Dort gilt es, sich an Jesus zu halten, sein Wort zu hören und zu befolgen. Das gilt auch für Petrus, der in seinem Übereifer den Glückszustand auf Tabor gern festhalten möchte.

Wer könnte Petrus nicht verstehen? Endlich sieht er etwas von Jesu wahrer Wirklichkeit, an die er geglaubt hat, als er sich Jesus anschloß. Und schon soll er das wieder loslassen.

Geht es uns anders? Stunden oder Augenblicke des Glücks, der Gewißheit des Glaubens, sind selten. Sie machen so vieles einfacher, als wenn die Zweifel an uns nagen, ob das, was wir einmal gelernt haben, denn wirklich heute noch Gültigkeit hat.

Auch für Jesus war die Erfahrung auf Tabor nur eine „Momentaufnahme“, die ihn aber der Nähe des Vaters versicherte und ihn darin bestärkte, seinen Weg weiterzugehen, trotz der Dunkelheiten, die in Jerusalem auf ihn warteten.

Erfahrungen der Nähe Gottes können auch uns ermutigen, den Weg des Glaubens weiterzugehen im Vertrauen, daß Gott uns immer wieder Augenblicke der intensiven Begegnung mit ihm schenken wird, damit wir in Not und Anfechtung nicht kapitulieren.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„... die Schönheit selbst“

Gott ist schön

Vielen Dank für den schönen Abend!“, so verabschieden wir uns nach geselligen Stunden, die uns belebt und bereichert haben. „Das war aber nicht schön von dir“, mit diesen Worten tadeln wir eine Handlung, die uns unrecht erscheint, etwa eine verletzende Bemerkung oder ein unsolidarisches Verhalten. „Einen schönen Gruß von meinen Eltern“ nehmen wir gerne entgegen. „Ich will noch nicht nach Hause, hier ist es so schön!“, bittet das Kind. „Das hast du schön gemacht“ – dieses Lob kann sich ebenso auf die Lösung einer Mathematikaufgabe beziehen wie auf den perfekten Handstand.

Wenn wir im Alltag das Wort „schön“ verwenden, ist häufig mehr im Blick als ästhetische Qualität allein. „Schön“ ist ein Signalwort für das Erleben von Zufriedenheit, für Zustimmung, Begeisterung, Wertschätzung, Genuß, Glücken, ja für Glück, und nicht selten hat das Wort eine ethische Dimension. Umgekehrt könnte man sagen: Wenn wir einen Abend, eine Tat, eine Leistung, einen Gruß „schön“ nennen, bringen wir zum Ausdruck, daß in all diesen unterschiedlichen Wirklichkeiten eine weitere, ganz eigene Dimension mitschwingt, die mit Staunen, Entzücken, Wohlgefallen, Berührtwerden, vielleicht mit einer Ahnung von Vollkommenheit zu tun hat.

Gut und schön

In der Bibel (Gen 1, 31) würdigt Gott das Werk des sechsten Tages, die Erschaffung der Menschen, als „tov meod“, als „sehr gut“. Die griechische Bibelübersetzung sagt hier „kala lian“, „sehr schön“. Sowohl das griechische „kalos“ als auch das hebräische „tov“ weisen eine ästhetische Dimension auf und zeigen zugleich Zweckmäßigkeit, Gelingen, Richtigkeit an.

In der griechischen Antike, insbesondere in der Philosophie des Aristoteles, spielt die „Kalokagathie“ (aus den griechischen Wörtern kalos, schön, und agathos, gut, zusammengesetzt) eine große Rolle. Platon ordnet die Schönheit dem Reich der Ideen zu; sie ist die Einheit des Guten und Wahren. Redewendungen, die wir vielleicht gedankenlos gebrauchen (vgl. z. B. „das ist ja alles gut und schön ...“), zeigen, wie nahe sich auch nach unserem Empfinden das Gute und das Schöne stehen. Im Französischen sagt man umgangssprachlich-floskelhaft „schön-gut“ („beaux-bien, und was machen wir jetzt?“), schön-gut, gleichsam ein Wort, ein Atemzug.

Gott ist schön

Gott ist gut – das geht uns flüssig über die Lippen, diese fundamentale Einsicht ist uns vertraut. Gott ist schön, dieser Satz ist ungewohnter, fremder. Das Evangelium von Gottes Kenosis, vom Weg des göttlichen Logos, der aus Liebe aus der Herrlichkeit und Klarheit Gottes in die unansehnliche, ja häßliche Wirklichkeit von Sünde, Gewalt und Tod hineingeht, treibt die christliche Lehre von der Schönheit Gottes um, beunruhigt sie von innen her und prägt ihr ein unvergleichliches Siegel auf.

Aus der Feder des Schweizer katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988) stammt der bislang einzige Gesamtentwurf zum Verhältnis von Ästhetik (Wahrnehmungslehre, Lehre vom Schönen) und Theologie. Die aus den Zeugnissen der Bibel erschlossene, in der Theologie der Väterzeit grundgelegte und in der Theologie des Mittelalters entfaltete Lehre von der Schönheit Gottes darf von Balthasar zufolge nie aufgegeben und muß immer neu entdeckt werden, denn sie „leistet die Gewähr, Gott in seiner Göttlichkeit zu erkennen, jenseits aller Verzweckungen in entzückter Verehrung anzubeten und dem grübelnden Mißmut der Aufklärung die Freude des Christentums überzeugend entgegenzusetzen“ – so Gottfried Bachl über von Balthasars Theologie der Herrlichkeit. Alle

Schönheit der Welt, ihre Tiefe und Fülle, ist zuerst und zuletzt ein Hinweis auf die leuchtende Schönheit Gottes. Für diese gebraucht von Balthasar im Anschluß an seinen Landsmann, den großen evangelischen Kollegen Karl Barth (1886–1968), den biblischen Begriff der Herrlichkeit.

Gottes bezwingende Ausstrahlung

„Herrlichkeit“ übersetzt die biblischen Ausdrücke „kabod“ (hebräisch), „doxa“ (griechisch) und „gloria“ (lateinisch). Die Bedeutungsfülle dieser Wörter läßt sich kaum auf einen Nenner bringen. Ein Bedeutungskern ist die bezwingende Ausstrahlung, das alles geschöpfliche Maß sprengende Leuchten und Glänzen Gottes im Geschehen der Liebe. Bevorzugt Lichtmetaphern (Gott als unerträglicher Lichtglanz, als überfließende Lichtquelle, als lebensschaffende, durchdringende und dunkle Machenschaften „an den Tag bringende“, aufklärende Sonne) weisen biblisch, in theologischer Tradition und in der Sprache des Gebets auf Gottes Herrlichkeit hin. Die göttliche Herrlichkeit zeigt sich als Schönheit, Gott ist die „unerreichbare Urschönheit“ (Karl Barth). Gott liebt seine Schöpfung unbedingte und in unbedingter Freiheit; es ist diese Liebe, die Gott schön macht – staunenswert, anziehend, ansprechend, begehrenswert. Gottes Schönheit übertrifft unsere genormten Erwartungen, verändert unsere Maßstäbe, erneuert uns selbst.

Schönheit im Blick

Bin ich schön? Eine Frage, die nicht nur Heranwachsende stellen. Unsere gesellschaftlichen Schönheitsnormen geben, einengend und beängstigend, ein faktisch unerreichbares Ideal vor, das gerade Jugendliche verunsichert, ihr Selbstbild verzerrt und es ihnen schwer macht, sich selbst anzunehmen. In der Bibel ist Schönheit vor allem eine Eigenschaft, die in den Augen eines oder einer anderen entsteht, eine Qualität, die aus der Bezie-

hung wächst. Das Hohelied kennt eine Fülle von Bildern für die Schönheit des geliebten Menschen, die weniger objektivierend beschreiben als von den Wirkungen sprechen, die von dem bewunderten und begehrten Gegenüber ausgehen. „Das Schönheitsideal ist kein Körper-, sondern ein Verhältnisideal“, betonen darum die Alttestamentler Sylvia Schroer und Thomas Staubli. Wer biblisch denkt, darf, ja muß den Satz „Wer schön ist, wird geliebt“ ergänzen: „Wer geliebt wird, ist schön“! Und mit dem Blick auf die alle Spaltung, allen Haß, allen Selbsthaß und alle Häßlichkeit heilende Liebe Gottes darf man sagen: „Einzig schön ist, wer liebt.“

Der Blick Gottes, dem das Attribut der Schönheit allein zukommt, auf die Menschen – auf alle Menschen und auf jeden und jede besonders – ist dieser liebende Blick, der schön macht. Im „Cherubinischen Wandersmann“, der Spruchsammlung des Barocktheologen und -dichters Johann Scheffler bringt ein Distichon diese tiefe theologische Wahrheit kühn und knapp zum Ausdruck:

„Kein Ding ist hier noch dort, das schöner ist als ich, / weil Gott, die Schönheit selbst, sich hat verliebt in mich.“

Susanne Sandherr

Der schöne und der entstellte Christus in der Kunst

Die Fragen, die Jesus seinen Jüngern bei Cäsarea Philippi stellt: „Für wen halten mich die Menschen?“ und „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8, 27.29), stehen letztlich auch hinter den Christus-Darstellungen in der Kunst verschiedener Epochen. Die jeweilige Gestaltung bringt die Antwort des Künstlers, der Künstlerin zum Ausdruck.

Das Bilderverbot des Alten Testaments (Ex 20,4: „Du sollst dir kein Gottesbild machen“) verbietet den Juden, Gott konkret darzustellen. Dabei meint dieses zweite der zehn Gebote nicht primär das Verbot einer künstlerischen Darstellung Gottes. Vielmehr will es auf die Gefahr hinweisen, Gott mit Götzen (von Menschen geschaffenen Dingen) zu verwechseln bzw. Gott festzulegen auf eine ganz bestimmte bildhafte Vorstellung von Gott. Gott läßt sich nicht auf das Maß menschlicher Gestaltungsmöglichkeit beschränken.

In der Menschwerdung Jesu eröffnet sich den Christen eine Möglichkeit, Jesus Christus als Bild und Abbild Gottes darzustellen, ohne das biblische Bilderverbot damit auszuhebeln. Bei aller künstlerischen Gestaltungskraft muß dabei das Geheimnis Christi als Gottes- und Menschensohn gewahrt bleiben. Kein Bild kann dieses Geheimnis als Ganzes widerspiegeln, so daß die Vielfalt der Bilder jeweils nur einzelne Aspekte des Gott-Menschen Jesus Christus zeigt.

Während in der Anfangszeit der Christen die mündliche Weitergabe der Botschaft vom Leben und Wirken Jesu im Vordergrund der Verkündigung steht, werden ab dem 3. Jahrhundert symbolische Darstellungen zunehmend wichtig. Das Christus-Monogramm (XP) mag die Christen dabei an das Tetragramm (JHWH) im Judentum erinnern haben. Christus-Symbole wie der Fisch, das Brot, das Kreuz u. a. weisen auf Ereignisse aus dem Leben Jesu, und die Darstellung z. B. als Hirt verdeutlicht sein Dasein für die Menschen.

Die unterschiedlichen Christus-Bilder vergangener Jahrhunderte sind immer auch ein Spiegelbild ihrer Zeit. Wenn Jesus Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15) ist, dann wird verständlich, daß die höchste Würde, die Gott zukommt, sich in ihm widerspiegelt. Die Herrlichkeit und Schönheit Gottes auf dem Antlitz Christi zeigen z. B. die Ikonen. Wo Christus in herrscherlicher oder richterlicher Funktion gemalt wird, erweist sich seine Herrschaft als Herrschaft der Liebe. Und selbst da, wo seit dem 5. Jahrhundert Christus am Kreuz

dargestellt wird, erscheint er zunächst nicht als der Leidende, sondern als der Triumphierende, der den Sieg über Leiden und Tod errungen hat.

Erst seit dem 9. Jahrhundert begegnet uns der Gekreuzigte zunehmend als Leidender, um die Gläubigen dazu anzuregen, das Leiden des Erlösers „für uns“ zu meditieren. Daß sich daraus im Mittelalter ein sogenannter „Passionsrealismus“ entwickelte, ein bewußtes Zeigen der Striemen der Geißelung, der Qualen der Dornenkrönung und des ganzen blutüberströmten Körpers Jesu mit den Wundmalen, findet seinen Anhaltspunkt im vierten Lied vom Gottesknecht bei Deuterocesaja. Dort heißt es: „Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so daß wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, daß wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht.“ (Jes 53, 2 f.)

Solche Darstellungen zeigen den entstellten Christus, lassen nichts Göttliches mehr erahnen. Ja, hier ist kaum noch etwas von menschlicher Würde zu erkennen. Statt von äußerer Schönheit gepackt zu werden – wie etwa beim „Beau Dieu“ im Gerichtsportal in Chartres (13./14. Jahrhundert) –, sollen die Betrachtenden sich auf die „innere Schönheit“ in Wort und Tat Jesu besinnen.

Das berühmte Kreuzigungsbild des Isenheimer Altares von „Grünewald“ (um 1525) spricht hier eine deutliche Sprache. Erst zusammen mit der Darstellung der Auferstehung Jesu auf der Innenseite dieses Altarbildes wird Christus als Bild des erlösten Menschen deutlich.

Die in der Neuzeit erfolgende Wende zum Menschen, die mit einer größeren Distanz zum Göttlichen einhergeht, betont den leidenden Jesus, der eines grausamen Todes stirbt. Die Schrecken des 20. Jahrhunderts schließlich (zwei Weltkriege, Auschwitz, Hiroshima u. a.) führen in der Kunst dazu, daß die Gestalt Jesu in die Situation der leidenden Menschen heute

hingestellt wird. Sein Gesicht erscheint austauschbar durch Gesichter der Unmenschlichkeit, wie sie die Zerstörung des Menschen und seiner Würde hervorruft.

Eine radikale Glaubenskrise, „Gott ist tot“, fordert ein neues Verständnis des Prophetenwortes: „Er hatte keine schöne und edle Gestalt ...“, fordert eine neue Weise, gegenwärtiges Leiden und Sterben mit dem leidenden und sterbenden Jesus zu verbinden. Christus ist nicht mehr so darstellbar wie im Mittelalter. Manchmal läßt sich heute in Symbolen und Chiffren die religiöse Dimension eines Bildes nur erahnen. Damit knüpfen Künstler wieder an die ersten Christus-Bilder an. Hier braucht es eine intensive Beschäftigung mit den Bildern, um ihre Botschaft zu verstehen. Roland Peter Litzenburger z. B. hat ein Bild geschaffen, das den Titel trägt „Christus, der Narr“ (1978). Im Chaos unserer Welt ist Christus für uns zum Narren geworden, um sich mit uns in unserer Erniedrigung zu solidarisieren.

Während die Christus-Bilder früherer Zeiten primär als Spiegel Gottes gesehen werden konnten, sind sie heute stärker ein Spiegelbild des Menschen, seines Leidens, seiner Zerrissenheit. Dennoch wollen sie dem Menschen heute helfen, den Weg zu Gott wiederzufinden.

Wenn Christus-Bilder als je persönliche Antwort der Kunstschaffenden verstanden werden dürfen, dann können sie auch uns ermutigen, entsprechend unserer Beziehung zu Jesus Christus ein eigenes Bild von ihm „zu malen“. Es muß nicht in Farbe oder Form gestaltet werden; aber es kann als unser inneres „Selbstbildnis“ von ihm die Funktion eines Leitbildes gewinnen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Ich singe mit, wenn alles singt“

Ein irdischer und himmlischer Sommer-Gesang

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 133, 142f. und 161f.

Paul Gerhardts (1607–1682) „Sommer-Gesang“ aus dem Jahre 1653 ruft in mir schöne Erinnerungen wach: an unbeschwerte Sommertage, an Augenblicke der Lebensfreude, Leichtigkeit und Fülle. In ganzer Länge habe ich das Lied wohl nie gesungen, vertraut sind mir vor allem die ersten drei Strophen und die achte Strophe. Besonders die Verse „Narzissus und die Tulipan, / die ziehen sich viel schöner an / als Salomonis Seide“ haben es mir seit jeher angetan. Aber auch die Einladung „Schau an der schönen Gärten Zier, / und siehe, wie sie mir und dir / sich ausgeschmücket haben“ bewegt mich noch heute.

Schau an

Paul Gerhardts „Sommer-Gesang“ ist ein frommes, belehrendes Lied. Doch nicht im Aufsagen von Lehrsätzen ist das Gedicht des lutherischen Pfarrers groß, sondern im Einladen, Sinne-Öffnen, Aufwecken, Begeistern. Nicht das Grau-in-Grau einer überraschungsfreien Theorie, sondern der mit immer neuen Überraschungen aufwartende Farben- und Formenreichtum eines leuchtenden Sommertags kommt hier zu Wort und ins Bild. Dieser reiche „Sommer-Gesang“ will den Glauben stärken, nicht auf abstrakte, unsinnliche Weise, sondern indem er alle Sinne anspricht und beansprucht, allen voran den Gesichtssinn. Die Aufforderungen „schau an“, „siehe“ (2. Strophe) möchten die Wahrnehmung des Herzens schärfen für die unüberschaubare Fülle der sommerlichen Gartenumgebung, für die kostbare Vielfalt dessen, was sich hier regt und bewegt.

Im Überfluß

Die Leichtigkeit und Vielgestaltigkeit der Gartenlust bildet sich in der Leichtfüßigkeit und Beweglichkeit der Sprache ab. Alliterationen (Gottes Gaben; schau ... schönen; Salomonis Seide; führt ihr Völklein; Weizen wächst mit Gewalt; große Güte; Gut begabt) und Assonanzen (Geh ... Herz; Zier ... siehe, wie sie mir und dir; Sand ... malen ... Rand ... schattenreichen u. ö.) begegnen häufig. Variierende Doppelungen (mir und dir; ergötzt und füllt; baut und bewohnt; hin und her; hier und da; Mund und Stimm; Blum und Pflanz; hier und dort) und Aufzählungen (Berg, Hügel, Wald und Felder; Glucke ... Storch ... Schwäblein ... Hirsch ... Reh) malen ein Bild überbordender Lebendigkeit, Fülle und Bewegungsvielfalt. Der Hörer und Mitsänger des geistlichen Liedes bekommt viele Angebote, sich mit dem sprechenden Ich zu identifizieren, hineinzufinden in seine hellwache Sommerfreude: Ausrufe, rhetorische Fragen, Aufforderungen zur Schärfung der Wahrnehmung und zu frohem Staunen, lebhaftes Ich-Aussagen und ausdrückliche Du-Anrede tragen dazu bei.

Das Stichwort „überfließend“ in der siebten Strophe bündelt den Gesamteindruck prägnant: Nicht Mangel, nicht Knappheit, nicht Korrektheit, sondern Überfluß und Überfülle prägen dieses Sommerbild; es sind die unveränderlichen Kennzeichen des Schöpfers, seiner großzügig begabenden und labenden Güte.

Aus meinem Herzen rinnen

Was impressionistisch leicht hingetupft erscheint, ist doch umsichtig gebaut. Nach der siebten Strophe setzt das Gedicht neu ein. Wie in der ersten Strophe das Ich das eigene Herz aufmuntert, aus sich herauszugehen und sich an den sommerlichen Gottesgaben zu freuen, so artikuliert in der achten Strophe das Ich seine Antwort auf die erkannten „Gottes Gaben“ (1. Strophe), auf „Gottes großes Tun“ (8. Strophe). Aus dem

Schauen und Staunen (1.–7. Strophe) erwächst das Loben: „ich singe mit, wenn alles singt, / und lasse, was dem Höchsten klingt, / aus meinem Herzen rinnen.“

Christi Garten

Das Du, das in der neunten Strophe angesprochen wird, läßt es „uns so lieblich gehen / auf dieser armen Erden“. Es ist das göttliche Du, das hier in der Sprache des Hohenliedes „so schön“ (9. Strophe) und „süßer Gott“ (11. Strophe) genannt wird. Was ist die gerühmte sommerliche Zier des irdischen Gartens im Vergleich zu jenem anderen Friedens-Ort? Dem frischen Grün des Erdensommers steht das unvergängliche, strahlend schöne Gold von „Christi Garten“ gegenüber (10. Strophe).

Loben als Lebensform

Das Gegenüber wird aber nicht zum unüberwindlichen Gegensatz. Frohes Loben (8., 10. bis 12. Strophe) verbindet schon jetzt die staunenswert schöne Natur, unseren irdischen Gottesgarten, mit „Christi Garten“, dem jenseitigen Sehnsuchtsort und unvergleichlichen himmlischen Paradiesgärtlein. Beide werden nicht nur von Menschen und Engeln besungen, sie selbst singen. Ihre Daseinsweise ist, „hier und dort ewig“ (15. Strophe), klingender, schwingender Sommer-Gesang.

Durch stetiges Blühen, reiche Glaubensfrüchte (13. Strophe) und feste Verwurzelung (14. Strophe), als „guter Baum“, „schöne Blum / und Pflanze“ (ebd.) stimmt auch der Mensch, „an diesem und an allem Ort“ (12. Strophe), mit Gottes Hilfe in das Loblied seines Sommergartens ein.

Susanne Sandherr

Der Kreuzweg

Ein Beispiel für gottesdienstliche Bildorte

Bilder im Kirchenraum hatten und haben sowohl in einzelnen Epochen als auch in den Konfessionen und Regionen der Christenheit sehr unterschiedlichen Stellenwert und sehr differenzierte Funktion. Das Christentum kennt sowohl den Bildersturm als auch die Bilderverehrung. Entsprechend bilderlos und bilderreich können sich unsere Kirchenräume darstellen: Während so manche Barockkirche in Bayern ohne ihre zahlreichen Figuren und Bilder nicht vollständig wäre, überzeugen viele moderne Kirchenbauten, aber auch alte Kirchen der strengen Orden, durch eine regelrechte Bilderarmut.

Wir kennen Bilder, die mehr der Illustration und Belehrung dienen, und solche, die auf tiefere Dimensionen verweisen und uns Verborgenes erkennen lassen wollen. Zur letzten Kategorie gehören hoffentlich die Kreuzwege, die sich inner- oder außerhalb unserer Kirchengebäude befinden, denn sie sollen eigentlich Bilderstationen sein. Sie haben ihren Wert weniger aus sich selbst, ihrer künstlerischen Vollkommenheit oder ihrem kunsthistorischen Wert, sondern aus dem Prozessions- und Andachts-Vollzug, in den sie integriert sind.

Der Kreuzweg stellt eine volksfromme Andachtsform dar, dessen Wurzeln weit zurückreichen. Bereits von den Jerusalem-Pilgern der Spätantike ist bekannt, daß sie den Stationen des Lebens Jesu, gerade aber den einzelnen Orten seines Leidens, seines Todes und seiner Bestattung besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Spätestens im Mittelalter wurden solche Stationen in der Heimat der Heilig-Land-Pilger und der Kreuzzügler nachgebaut – in Form von Heiligen Gräbern, Heiligen Stiegen, Ölbergen etc. Bedeutende kunsthistorische Zeugnisse sind

die „Calvaires“ auf zahlreichen Friedhöfen der französischen Bretagne. Aus den z. B. in Rom üblichen sieben Stationen (auch „Fußfälle“ genannt) entwickelte sich nördlich der Alpen eine Form mit zunächst 12 Stationen, die mit der Verurteilung durch Pilatus begann und mit dem Tod Jesu endete. Besonderheit dieser Stationen ist, daß auch solche vorkommen, für deren Inhalt es in den Passionsberichten der Evangelien keinen Beleg gibt, die aber über den Weg der Legenden besondere Bedeutung erhalten haben: So ist die legendarische Begegnung Jesu mit Veronika, die ihm das Schweiß Tuch reicht, auf dem danach sein Antlitz sichtbar bleibt, Ausgangspunkt für die in der Kunst immer wieder zu findende Darstellung der „vera icon“, des wahren Abbildes des leidenden Christus. Andererseits läßt der Kreuzweg auch biblische Stationen der Passion aus, wie etwa die Geißelung.

Im 17. Jahrhundert kamen zwei Szenen nach dem Tod Jesu hinzu: die Kreuzabnahme und die Grablegung. Die sich daraus ergebenden 14 Stationen waren bald etabliert. Die Beter konnten so einen Weg abschreiten, der von einzelnen Gebetshalten unterbrochen wurde und in der Grablegung endete. Diese Form der „Imitation“ der Jerusalemer Gegebenheiten ermöglichte es, ohne gefährliche Reise ins Heilige Land die Heiligen Stätten „zu besuchen“ und den Leidensweg Jesu nach zu gehen. Ab dem 18. Jahrhundert wurde es üblich, schließlich verpflichtend, den Kreuzweg innerhalb der Kirchen anzubringen, wodurch er offiziellen Charakter erhielt. Unter 14 kleinen (Holz-) Kreuzen werden Bilder oder Plastiken der einzelnen Stationen des Leidensweges Jesu angebracht, die in der gemeinsamen Kreuzwegandacht abgeschritten werden können. In jüngster Zeit wird vereinzelt auch eine 15. Station errichtet, die die Auferstehung zum Inhalt hat, um so das ganze Leidensmysterium erfahrbar zu machen, das nach dem Glauben nicht im Tod stehenbleibt.

Heute ist der Kreuzweg eine der wenigen Andachtsformen, die weiterhin in den Gemeinden gepflegt werden. Auch wenn katholische Gebetbücher entsprechende Vorlagen bieten, liegt ihm kein verbindlicher liturgischer Text zugrunde. Entsprechend frei kann er gestaltet werden.

Im Grunde stellt der Kreuzweg eine Verbindung von leibhafter Prozession und Bildbetrachtung dar. Bereits in den mittelalterlichen Wurzeln ist die „Compassio“, das Mitleiden des letzten Wegs Jesu, die entscheidende Triebkraft für die Beterinnen und Beter. Der Kreuzweg kann nicht „objektiv“ absolviert werden, er bedarf der emotionalen wie leibhaften Beteiligung aller. Christen wollten und wollen mit dem Leiden Christi eins werden und nachempfinden, was das Leiden für diesen selbst bedeutet hat. Helfen sollen dazu die Bildstöcke, die nicht einfach Illustrationen sind, sondern den Weg hinein in das Mysterium von Tod und Auferstehung Jesu Christi bahnen wollen. Sowohl hochkünstlerische (auch abstrakte) Darstellungen wie geradezu „naive“ Volkskunst können dazu dienen, weniger die oftmals anzutreffende Fabrik-„Kunst“.

Es ist den Menschen vieler Epochen ja nicht nur darum gegangen, aus dem Betrachten des Leidens Christi quasi „Heil zu verdienen“ – wie es etwa der seit dem 18. Jahrhundert mit dem Kreuzweg verbundene Ablaß nahelegt. Viel stärker dürfte der Impuls gewesen sein, eigenes Leid und Lebensgeschick im Leiden Jesu Christi aufgehoben zu sehen. Die Menschen konnten anhand des Kreuzweges meditieren, daß der Kreuztragende eben ganz Mensch war und nicht entrückte Gottheit, daß ihm die Dimension des körperlichen und seelischen Schmerzes und der Verzweiflung keineswegs fremd war. Dieses „Sehen“ des wahren Antlitzes Christi in seiner Geschundenheit hat eine tröstende Funktion für Menschen vergangener und heutiger Zeiten. So wollen die Bilderstöcke wie die Andachtsform des

Kreuzweges die Gläubigen zu einer tieferen Begegnung mit diesem Jesus Christus führen. Er selbst fordert uns auf, uns unserer eigenen Leiden und Verletzungen nicht zu schämen, sondern sie in ihm geborgen zu wissen, und zugleich des Leidens anderer zu gedenken – um ihm so nachzufolgen.

Friedrich Lurz

Papst Johannes Paul I.

30 Jahre nach seinem Pontifikat

Genau drei Jahrzehnte liegen sie nun zurück, jene 34 Tage im Spätsommer 1978, die der Pontifikat Johannes Pauls I. gedauert und in denen dieser Papst die Welt mit seinem gewinnenden Wesen und seiner Lehre begeistert hat. Nach dem Tod Pauls VI. am 6. August 1978 war der Patriarch von Venedig, Kardinal Albino Luciani, am 26. August 1978 zum Papst gewählt worden. Schon am 28. September 1978 starb Johannes Paul I.

Albino Luciani wurde am 17. Oktober 1912 in Forno di Canale, jetzt Canale d'Agordo, in einfachen Verhältnissen geboren und empfing von der Hebamme die Nottaufe, da man um sein Leben fürchtete. Sein Vater Giovanni hatte als Arbeiter viele Jahre auch in Deutschland verbracht. In einem seiner berühmten Briefe an Persönlichkeiten, dem an Pinocchio von 1972, sind im Spiegel von Carlo Collodis Romangestalt eigene Erinnerungen Lucianis an eine glückliche Kindheit enthalten – an das Spielen in der Natur und auf den Straßen des Dorfes, an Butterbrot und Schokolade, Schneeball- und andere Schlachten: „Ich habe in Dir mich selbst als Kind wiedererkannt, in Deiner Umgebung die meinige.“ Bereits am 7. Juli 1935 wurde Luciani

in Belluno zum Priester geweiht, mit Sondergenehmigung, weil er mit noch nicht 23 Jahren das kanonisch vorgeschriebene Mindestalter nicht erreicht hatte. Die erste Vikarsstelle führte ihn in seine Heimatgemeinde zurück. 1937 wird Luciani Vize- rektor des Seminars von Belluno, 1947 promoviert er an der Gregoriana in Rom mit einer Arbeit über den „Ursprung der menschlichen Seele bei Antonio Rosmini“, also über einen Theologen, aus dessen Werk das Heilige Offizium 1887 40 Lehrsätze verurteilt hatte und der erst durch die Enzyklika *Fides et Ratio* 1998 und eine Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre von 2001 rehabilitiert wurde. In der Folge bekleidete Luciani verschiedene führende Ämter im Bistum Belluno, 1954 wurde er Generalvikar. Am 15. Dezember 1958 ernannte der selige Papst Johannes XXIII. Luciani zum Bischof von Vittorio Veneto und ordinierte ihn selbst bei seiner ersten Bischofsweihe als Papst am 27. Dezember 1958 in der Peters- kirche in Rom. Lucianis bischöflicher Wahlspruch bestand aus nur einem Wort: „Humilitas“ – „Demut“. Als Bischof nahm Luciani von 1962 bis 1965 an allen Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils teil. Am 15. Dezember 1969 ernannte Papst Paul VI. ihn zum Patriarchen von Venedig. Bei einem Besuch Pauls VI. im September 1972 in Venedig spielte sich eine symbolträchtige Szene ab, als nämlich der Papst seine Stola abnahm und sie Luciani anlegte. „Noch niemals bin ich so rot geworden!“, erinnerte sich Papst Johannes Paul I. bei seiner ersten Angelus-Ansprache am 27. August 1978 an diese Begebenheit. 1971, 1974 und 1977 nahm der Patriarch an den ordentlichen Vollversammlungen der Bischofssynode über das Priestertum, die Evangelisierung und die Katechese teil. Von 1972 bis 1975 war Luciani Vizepräsident der italienischen Bischofskonferenz. Am 5. März 1973 wurde er zum Kardinal kreiert.

Das Konklave, aus dem Albino Luciani bereits am zweiten Tag und im vierten Wahlgang als Papst hervorging, war eines der

kürzesten der Kirchengeschichte. Mit der erstmaligen Wahl eines Doppelnamens nahm Johannes Paul I. das Andenken seiner beiden unmittelbaren Vorgänger auf und stellte sich zugleich ganz in den Zusammenhang des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner Umsetzung. Erstmals auch erfolgte die feierliche Amtseinführung des Papstes am 3. September 1978 ohne Krönung. Nachdem bereits Paul VI. die Tiara abgelegt hatte, führten Johannes Paul I. und sein Nachfolger Johannes Paul II. die dreifache Krone noch im Wappen. Erst Benedikt XVI. hat die Tiara in seinem Wappen durch die Mitra der Bischöfe ersetzt. Am 23. September 1978 erfolgte die feierliche Amtseinführung Johannes Pauls I. als Bischof von Rom in seiner Kathedrale, der Lateranbasilika. Am 28. September gegen 23.00 Uhr ist der Papst gestorben.

Es ist bedauerlich, daß die Erinnerung an diesen bedeutenden Papst, dessen völlig unerwarteter, früher Tod weltweites Erschrecken ausgelöst hat, zeitweise von den haltlosen Spekulationen des Journalisten David Yallop über seine angebliche Ermordung in eine falsche Richtung gelenkt wurde. Doch auch die mediale Verkürzung in dem Bild des „lächelnden Papstes“ mit ihrer Tendenz zur Verharmlosung ist irreführend, blendet sie doch die theologischen und kirchenpolitischen Akzente aus, die in den Äußerungen des Papstes während seines Pontifikats wie in seinen früheren Veröffentlichungen enthalten sind. Bekannt ist beispielsweise Lucianis gegenüber der in der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) amtlich festgehaltenen Position offenere Haltung in der Frage der Geburtenregelung. In einem Text von 1965 unterstreicht er, „daß alle Bischöfe äußerst zufrieden wären, wenn sie eine Möglichkeit fänden, den Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln unter bestimmten Umständen als erlaubt zu erklären“. Und in einem Hirtenbrief von 1968 unter der Überschrift „Nach der ersten Lektüre der Enzyklika“ sagt der Bischof: „Ich muß gestehen ..., daß ich mir

insgeheim gewünscht hätte, die bestehenden gewaltigen Schwierigkeiten hätten überwunden werden können und die Antwort des Papstes, der ja besondere Charismen besitzt und im Namen Gottes spricht, hätte zumindest teilweise den Erwartungen und Hoffnungen vieler Eheleute entsprechen können ...“ In der Folgezeit vertrat Luciani nichtsdestoweniger im Gehorsam die Lehre von *Humanae Vitae* konsequent. Gewichtige Akzentsetzungen finden sich gelegentlich ganz am Rande, so daß sie leicht übersehen werden – etwa zum Gottesbild, wenn der Papst in der Angelus-Ansprache vom 10. September 1978 sagt: Gott „ist unser Vater; noch mehr, er ist uns auch Mutter“. Zu Recht gelten gerade die 1976 unter dem Titel „Illustrissimi“ erschienenen Briefe an fiktive und reale Persönlichkeiten aus Literatur, Geschichte und Kirche (deutsch unter dem Titel „Ihr ergebener Albino Luciani. Briefe an Persönlichkeiten“, 1978) als charakteristisch für ihren Autor. Zeugen sie doch nicht nur von einer außerordentlich breiten Bildung und einer großen schriftstellerischen Kraft, sondern auch von hoher Sensibilität und liebevollem Einfühlungsvermögen, der Befähigung, die Fragen der Menschen ebenso wie die Botschaft des Evangeliums im Kern zu treffen und auszudrücken. Es ist zu wünschen, daß der eingeleitete Seligsprechungsprozeß bald zu seinem Ziel kommt und der Kirche auch so die Bedeutung dieses Papstes auf Dauer bewußt bleibt.

Tobias Licht

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

September 2008

„Gottes Weisheit und die Torheit des Kreuzes“

Das Wort vom Kreuz ist denen,
die verlorengelassen, Torheit;
uns aber, die gerettet werden,
ist es Gottes Kraft.

Erster Korintherbrief – Kapitel 1, Vers 18

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Vor Jahren kam ich auf einer Wanderung im bayrischen Oberland an einem Wegkreuz vorbei. Der von Todesqualen gezeichnete Kruzifixus inmitten fruchtbarer Weiden und Felder, vor dem faszinierenden Hintergrund der Berge – was mag bei diesem Bild, dachte ich, jemand empfinden, der vom Christentum nichts weiß? Anders gefragt: Sind wir Christen von heute uns noch bewußt, welchen Kontrast unser Bekenntnis beinhaltet? Wir können zwar die Schönheit der Schöpfung als Zeugnis für Gottes lebensschaffendes Wirken deuten und stoßen damit bei vielen Menschen auf Resonanz, auch wenn sie aus anderen Kulturen und religiösen Traditionen stammen. Mitten drin ragt jedoch – wie solch ein Marterl im malerischen Oberbayern – das grausame Leiden und Sterben Jesu von Nazaret auf. Das nach menschlichen Maßstäben offensichtliche Scheitern durchkreuzt buchstäblich unser Sprechen von Gott, es bringt uns Unverständnis und sogar Ablehnung ein. Wie gehen wir damit um?

Vielleicht halten wir uns an Paulus, der den Gekreuzigten Gottes Kraft und Gottes Weisheit nennt (1 Kor 1,24). Damit möchte er uns bewegen anzuerkennen, daß Gottes Weisheit weiter reicht, als wir es für möglich halten. Gott kann auch dort am Werk sein, wo wir am liebsten nicht hinschauen, geschweige denn Spuren des Schöpfers erkennen wollen. Von außen läßt sich also nicht entscheiden, wie ein Geschehen, ein Leben, ein Mensch vor Gott dasteht. Was für uns gemeinhin Scheitern bedeutet, kann vor Gott das gerade Gegenteil sein. Darum hängt alles davon ab, ob wir mit den Augen Gottes sehen, der „auch das Verborgene sieht“ (Mt 6, 6 u. ö.). Lernen wir es vom Gekreuzigten selbst, von Jesus, der zumal in den Gescheiterten den Wert und die Schönheit entdeckte, die jedem von uns geschenkt sind.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Hieronymus diktiert einem Schreiber

Evangeliar, Köln, um 1030,

Diözesan-Hs. 1a, fol. 8r,

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Das Evangeliar gehörte ursprünglich der Kirche St. Maria ad Gradus in Köln, die von Erzbischof Anno II. (1056–1075) geweiht und nach 1816 abgerissen wurde. Ob die Handschrift zur Ausstattung der Kirche durch Anno II. gehörte, ist unklar. Die Datierung um 1030 ergibt sich aus dem erhaltenen Holzeinband und der stilistischen Zuordnung der Miniaturen. Der 222 Pergamentblätter umfassende Codex gehört aufgrund seiner kostbaren Ausgestaltung zur sogenannten „Reichen Gruppe“, die um 1030 die vorherige „Malerische Gruppe“ ablöste. Ungeklärt ist, ob dieser Wandel durch einen größeren Einfluß der Reichenauer Malschule oder durch allgemeine stilistische Tendenzen der Zeit bewirkt wurde.

Über den kostbaren Schmuck hinaus ist der Codex von den Motiven und auch von der Malerei her anderen Kölner Handschriften verwandt. Der Grund dafür liegt in einer Vorlage des Gregor-Meisters aus Trier (Ende 10. Jahrhundert), die auch für viele weitere Werke maßgeblich wurde. Als typisch gilt u. a. die Ausweitung der Bilder um eine Majestas und ein Portrait des Übersetzers der Bibel, Hieronymus. Vor allem die Bilder der Evangelisten weichen von früheren Handschriften aus Köln ab. Als Quelle für den neuen Stil gelten byzantinische und spätkarolingische Einflüsse.

Der gute Zustand des Codex läßt vermuten, daß das Evangeliar nicht für gottesdienstliche Zwecke, sondern möglicherweise als „Schwurbibel“ verwendet wurde.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Dienst am Wort Gottes

Unser Titelbild zeigt den Kirchenvater Hieronymus, wie er einem Schreiber diktiert. Der Maler des Kölner Evangeliiars (um 1030) illustriert in dieser Bibelhandschrift nicht nur biblische Szenen, sondern stellt u. a. die *Majestas Domini* (den Thronenden Weltenherrscher Christus), die vier Evangelisten und auch Hieronymus dar, den Übersetzer der Bibel ins Lateinische.

Der Kirchenvater sitzt vor einer hohen Giebelwand, an die sich zu beiden Seiten perspektivisch gestaltete Längswände anschließen. Während das von gold-grünen, schmalen Säulen getragene Giebelhaus in hellen Farbtönen (beige, ocker) gehalten ist, sind die Seitenwände farblich unterschiedlich gestaltet: purpurn auf der linken, blaß-violett auf der rechten Seite. Über den langgestreckten grünen, mit einem Rundbogen versehenen Öffnungen erheben sich die Dächer in purpurner Farbe, die in einen breiten rot-braunen Außenrahmen hineinragen. Er umgibt zwei Goldleisten, die ihrerseits ein hellgrünes Ornamentband einschließen. Mit diesem architektonischen Bildgrund verweist der Maler vielleicht auf die Stadt Betlehem, wo Hieronymus viele Jahre lang als Mönch gelebt und an der Übersetzung der Bibel – des Alten Testaments aus dem Hebräischen und des Neuen Testaments aus dem griechischen Urtext ins Lateinische – gearbeitet hat. Papst Damasus I. (366–384), dessen Sekretär Hieronymus in Rom war, hatte den eifrigen Gelehrten, der mehrere Sprachen beherrschte, 382 mit der Revision der lateinischen Bibelübersetzung der Evangelien betraut. Hieronymus weitete diesen Auftrag auf andere Bücher der Bibel aus. Die Vulgata, das Ergebnis seiner langjährigen Arbeit, bildete fortan die Grundlage für weitere wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Bibel.

In goldener Schrift nennt der Maler zwischen den Säulen des Giebelhauses auf dunkel-violetterm Grund nicht nur den Na-

men, sondern zugleich auch die Bedeutung des Hieronymus: „Hic pat(er) insignis meritis hieronimus almis / scriptor et interpres divin(a)e legis habetur“ – „Dies ist der Vater Hieronymus, bedeutend aufgrund reicher Verdienste. Er gilt als Schreiber und Übersetzer des göttlichen Gesetzes.“

Die Würde des Hieronymus wird auch dadurch unterstrichen, daß er auf einem purpurnen Thron sitzt, frontal den Betrachtenden zugewandt, während sein Schreiber, „notarius ejus“, seitlich auf einer niedrigen dunkelbraunen Bank sitzt. Der mit einem blauen Gewand bekleidete Schreiber (auf anderen Bildern häufig mit Kutte dargestellt; seine Tonsur läßt an einen Mönch denken) hält eine große Tafel in der Hand, auf der er festhält, was der Kirchenvater ihm diktiert. Die Form der Tafel erinnert an Schriftrollen, auf die früher geschrieben wurde. Vielleicht hat der Maler Bilder, die er kannte, entsprechend korrigiert oder aber in der Vorlage bereits statt der Schriftrolle eine Schreibtafel vorgefunden. Die drei hintereinander angeordneten Kästen mit Schriftrollen hinter dem Thron des Hieronymus weisen darauf hin, daß hier schon ein großes Stück Arbeit geleistet wurde. Ganz konzentriert blickt der Schreiber auf seine Tafel. Durch die liebevolle Gestaltung seines Gewandes unterstreicht der Maler die Bedeutung des Schreibers für das Gelingen des Ganzen.

Hieronimus, einer der vier großen lateinischen Kirchenväter neben Ambrosius (339–397), Augustinus (354–430) und Gregor dem Großen (540–604), trägt hier eine purpurne Kasel über einem gelb-ockerfarbenen Untergewand (Purpur war in der Antike die Farbe des Kaisermantels). Die Haltung seiner Füße, parallel auf ein Suppedaneum gestellt, und der Faltenwurf seines Gewandes betonen Festigkeit und Entschiedenheit für seine Aufgabe. In seiner Linken hält Hieronymus das Buch, an dem er arbeitet, um es den Menschen in lateinischer Sprache zugänglich zu machen. Sein Kopf und seine Rechte sind dem Schreiber zugewandt, der die Autorität des Lehrers aner-

kennt und seine Weisungen befolgt. Sein Blick wirkt energisch, als wollte er gerade einen Fehler seines Schreibers korrigieren oder eine Aussage besonders unterstreichen. Seine weißen Haare und sein weißer Bart weisen auf sein Alter hin. Hieronymus trägt einen mit Perlen verzierten Heiligenschein, obwohl er nie offiziell heiliggesprochen wurde. Für den Maler zählt er wegen seiner großen Verdienste um die Heilige Schrift ganz sicher zu den Heiligen der Kirche.

Der Inhalt seiner Arbeit weist über Hieronymus und seinen Schreiber hinaus. Das Wort Gottes, in seiner Bedeutung für Israel und für das neutestamentliche Bundesvolk, be-trifft Menschen aller Zeiten. Es will uns öffnen für eine Wirklichkeit, die größer ist als alles, was wir hier und jetzt be-greifen können. Sowohl die Architektur des Bildes als auch die gesammelte Ruhe, die das Bild ausstrahlt, lenken die Betrachtenden auf das eine Wesentliche: Gottes Wort gilt uns, jeder und jedem, ganz persönlich. Wie Hieronymus in Betlehem viele Jahre seines Lebens, bis zu seinem Tod 419/20, an der Bibelübersetzung gearbeitet hat, brauchen auch wir viele Jahre, um das Wort Gottes immer mehr zu verstehen, damit es unser Leben erfüllt und in uns Gestalt annehmen kann.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes Weisheit – und die Torheit des Kreuzes

Daß Theologie und Lehramt Gott Weisheit, Wissen, Allwissenheit zusprechen, gründet in Erzählungen, Gebeten, Aussagen und Bildern der Bibel. Biblisch ist Weisheit mehr als Wissen, sie ist eng verbunden mit und zielt auf Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Weisheit (hebräisch: chokma, griechisch: sophia) ist biblisch stets ein praxisbezogenes, umfassendes Wissen, es fördert den rechten Lebensvollzug, ein Leben in gerechter Gemeinschaft. Menschliche Weisheit besteht darin, die gute göttliche Ordnung zu erkennen, die alle Bereiche des Lebens durchwaltet und umfaßt, und ihr im Tun und Lassen zu entsprechen.

In den ersten Kapiteln des Buches der Sprichwörter begegnet die Weisheit personifiziert als Frauengestalt, die sich mit zwei eindrucksvollen Reden vorstellt (Spr 1, 20–33; 8, 1–36): An den belebten Plätzen der Stadt lädt Frau Weisheit die Einfältigen und Unerfahrenen ein, auf sie zu hören und ihr zu folgen. Die Weisheit in Person verkörpert aufrichtige Rede und guten Rat, sie vermittelt Regierungskunst und gelingendes Leben. Sie tritt als Prophetin auf, die für Recht und Gerechtigkeit eintritt und ihre Zuhörerschaft zum Gehorsam aufruft (Spr 1, 22–30). Gott hat sie vor aller Zeit gebildet, ja geboren; die Weisheit ist sein erstes Geschöpf (Spr 8, 22–31). Die junge Weisheit ist bei ihm und erfreut ihn bei der Erschaffung der Welt. Ohne Gott ebenbürtig zu sein, steht sie doch in seiner nächsten Nähe. Sie gibt Gottes Freude an die Menschen weiter und leitet sie zum guten Leben an. Frau Weisheit ist im Alten Testament Mittlerin zwischen Gott und den Menschen und besitzt göttliche Autorität. Ihre Gegenspielerin ist Frau Torheit. Auch diese ruft die Unerfahrenen in ihr Haus. Während aber Frau Torheit in Gestalt der „fremden Frau“ – gemeint ist nicht die Ausländerin, sondern eine Frau, die durch Ehebruch die Gemeinschaft ge-

fährdet, die selbst zutiefst töricht handelt und Männer zur Torheit verleitet – Menschen auf den krummen Weg führt, der in Tod und Unterwelt mündet (Spr 7,6–27; 9,18), steht Frau Weisheit für den rechten, den gerechten Lebensweg. Diese Tradition wird in den Büchern Jesus Sirach und Weisheit fortgeführt. Als Wegweiserin für Ethik und Gotteserkenntnis, die Gott und den Menschen nahe ist, die zu den Menschen mit göttlicher Vollmacht spricht, trägt die alttestamentliche Weisheitsgestalt ins biblische Gottesbild entscheidende Facetten ein.

Im Neuen Testament begegnet uns die Weisheit als göttliche Kraft in Jesus Christus. Jesus und der Täufer werden im Gleichnis von den spielenden Kindern (Lk 7,31–35) als Kinder der Weisheit bezeichnet, die dem Ruf der Weisheit folgen. Auch die Verkündigung Jesu ist von weisheitlicher Tradition geprägt (Mk 6,2; Mt 12,42). Vermittelt über verschiedene jüdische Weisheitstraditionen präsentiert Joh 1 die Weisheit als vor aller Schöpfung wirkendes Wort (logos-sophia) Gottes, das in der Person Jesus von Nazaret in Erscheinung tritt: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott ...“ (Joh 1,1). Der Kolosserbrief sagt vom Christus Jesus, was das Alte Testament (Spr 8,24) von der Weisheit weiß: Er ist „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (1 Kol 1,15).

Gottes Wissen ist Allwissen, es geht auf sein ganzes dreifaltiges Gottsein wie auf alles Außergöttliche. Gott ist die Liebe, und sein Wissen ist nicht neutral-theoretisch; es ist liebende Weisheit. Gottes Wissen ist im Blick auf Geschöpfliches ein beständiges Sich-Zuwenden und -Zuneigen. Gottes Allwissen ist nicht zu trennen von seinem freien Schöpfersein, seinem liebenden Erdenken, Erschaffen und Erhalten der ganzen Schöpfung, von seinem persönlichen Sich-Sorgen um jedes Geschöpf. Gott weiß um alles im fürsorglich-liebvollen Bedenken eines jeden Erschaffenen. Er kennt alles von ihm Geschaffene von sich aus, er weiß von ihm im Tun seiner Liebe (Weish 9,11; Ijob 28,24–27;

Ps 103, 14; Mt 6, 25–32). Gott kennt das Herz des Menschen (Röm 8, 27; Spr 15, 11; 1 Joh 3, 20). Er widmet sich einem jeden und bleibt mit allem vertraut (Jes 37, 26–29). Jahwe gedenkt aller und vergißt nichts und niemanden (Weish 11, 20–26), er sorgt für uns als Vater (Mt 6, 4.18.25–32). Er freut sich an allem (Ps 104) und weiß alles durch seinen Logos in dem einen Geist (Joh 1, 1.18; 16, 13; Eph 1, 3–11).

Der vielfältigen und vielstimmigen biblischen Rede von der Weisheit Gottes steht das Wort von der Torheit des Kreuzes gegenüber (1 Kor 1, 18 ff.). Das Kreuz ist das zentrale Symbol, es ist das Kenn- und Bekenntniszeichen des christlichen Glaubens. Zugleich ist das Kreuz, worauf bereits die frühchristliche Theologie zurückgegriffen hat, ein menschliches Ursymbol. Das Kreuz ist ein Faktum im Leben Jesu: Der Nazarener wurde als Verbrecher gekreuzigt. Das Kreuz ist ein grausames Hinrichtungsinstrument, ein unrühmlicher Marterpfahl.

Der Apostel Paulus preist den gekreuzigten und auferweckten Christus als Gottes Weisheit (1 Kor 1, 22–24), die jedoch den weisheitssuchenden Griechen als Torheit und den Juden als Ärgernis gilt, also von menschlicher Weisheit nicht erkannt wird. Die „Torheit“ Gottes und seines Christus verdichtet sich, wird zum fast unüberwindlichen Kommunikationshindernis, im Kreuz Christi. Paulus steht zu dieser Schroftheit, zu dieser Torheit, sie wird für ihn geradezu zum Kriterium dafür, daß er nicht menschliche, sondern Gottes Weisheit verkündet, „denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“ (1 Kor 1, 25).

Gottes Weisheit und die Torheit des Kreuzes – die bleibende Befremdlichkeit des Heilsweges, den die Christenheit im Kreuz Jesu erkennt, hat Folgen. Von der Theologie ist Bescheidenheit verlangt statt Bescheidwissen; Gottes Handeln läßt sich aus unseren Kategorien und Vorstellungen nicht ableiten, so „weise“ oder „wissenschaftlich“ sie uns auch erscheinen mögen. Doch

nicht nur die Theologie ist betroffen, alle menschlichen Versuche, die bestehende als Gottes eigene Ordnung auszuweisen, werden von der Torheit des Kreuzes her in Frage gestellt, stellen sich vom Kreuz aus als Versuchungen dar. Die Brüchigkeit all unseres Wissens, Wertens und Erkennens und die Fragmentarität all unserer Bestrebungen, die Welt weise zu ordnen, lassen sich in der Theorie niemals aufheben. Und doch sind wir aufgerufen, Gottes widerständige Weisheit zu erkennen und zu erlernen. Die törichte Bereitschaft, sich unter das Kreuz zu stellen, gehört dazu.

Susanne Sandherr

Gott weiß alles – warum beten?

Wenn ein Gespräch auf das Thema Beten kommt, wird man bisweilen mit Aussagen wie: „Gott weiß doch ohnehin alles. Warum soll ich ihn dann überhaupt bitten?“ konfrontiert. Dahinter können sich zweierlei Haltungen verbergen: Im einen Fall wird Gottes Wissen als absolutes, unabänderliches Vorkwissen und somit fast als schicksalhafte *Vorausbestimmung* verstanden. In solch einer Frage äußert sich dann ein Gottesbild des souveränen Allherrschers, der die einzelnen Menschen wie Marionetten ihre Rolle spielen läßt, ohne daß sie darauf Einfluß nehmen könnten. Im anderen Fall wird Gott eher als der gütige Vater gesehen, der in seiner Fürsorge von sich aus alles für seine Gläubigen tut. So sehr sich diese Vorstellungen voneinander unterscheiden – in der Konsequenz, daß sie den Menschen entmündigen, kommen sie überein. Sowohl wer Gottes Willen als unabänderliches Schicksal sieht, als auch, wer dank Gottes Güte die Hände in den Schoß legen zu können glaubt, verkennt seine Verantwortung und gibt, noch schlimmer, seine Berufung preis, Gottes schöpferischer Partner bei der Gestaltung der Welt

zu sein. Biblisch gesehen, macht aber genau dies die Würde des Menschen aus (vgl. Gen 1,27–29; Ps 8,5–9), und ich gehe so weit zu behaupten, daß das Gebet die unerläßliche Voraussetzung für die Wahrnehmung dieser Aufgabe ist.

Was heißt also „beten“? Im deutschen Sprachraum erliegen wir aufgrund der Wortverwandtschaft beider Verben meist dem Mißverständnis, beim Beten gehe es in erster Linie darum, Gott um etwas zu *bitten*. Schauen wir aber in die Bibel, wird bald klar, daß die Kommunikation mit Gott – wenn wir „beten“ inhaltlich einmal als solche bestimmen wollen – weit mehr Dimensionen umfaßt. Alles, was ihn bewegt, trägt der Betende vor Gott: Freude, Ärger, Angst, Trauer, Klage und so fort – als Magnificat-Leser ist Ihnen dies aus den Psalmen vertraut. Und wenn Sie Psalmen beten, so viel ist klar, stimmen Sie in *die* Gebetsform der Bibel ein. Denn man kann nach jüngsten Erkenntnissen der Bibelwissenschaft davon ausgehen, daß das Psalmenbuch als ganzes – seine jetzige Form hat es wohl kurz vor Jesu Geburt erhalten – *die* Gebetssammlung für das persönliche Beten des Einzelnen im frühen Judentum war, und als solche hat es auch das junge Christentum entscheidend geprägt. Nun aber bedeutet die hebräische Bezeichnung für die Psalmen, Tehillim, so viel wie „Lobgesang“; es ist verwandt mit „Hallelu-Jah“, „lobet JHWH“. Was immer also in den Psalmen zur Sprache kommt: Es ist eingebettet in den großen Zusammenhang des Lobpreises gegenüber dem Schöpfer. Besonders deutlich wird dies am Schluß des Psalmenbuches, der den sich immer steigenden Jubel der letzten fünf Psalmen in das Gotteslob der ganzen Schöpfung münden läßt: „Alles, was atmet, lobe den Herrn! Halleluja!“ (Ps 150,5) Der tiefe Sinn dieses Lobpreises besteht darin, Gott mit allem, was unser Leben ausmacht, für seine gute Schöpfung zu danken und zu loben, gerade auch mit dem, was uns belastet. Dahinter steht die Überzeugung und das Vertrauen, daß nichts, auch keine noch so große Bedrängnis, uns der bewahrenden und rettenden Macht Gottes zu entreißen vermag. Vielleicht erkennen wir darin die

Lebenshaltung Jesu, die ihm ermöglicht hat, Leiden und Kreuz auf sich zu nehmen. Vielleicht nehmen wir auch für uns selbst den Bezug zur Eucharistiefeyer wahr: Weil Jesus Brot und Wein in Bezug zu sich und seinem Schicksal gesetzt hat, tragen wir in diesen Gaben der Schöpfung zugleich uns selbst, die wir Jesu Lebenshingabe feiern, dankend und lobend mit allem vor Gott hin, was zu unserm Leben gehört, um es von ihm in Jesu Leib und Blut neu zu empfangen. Indem wir uns so von Jesus in die Bewegung zum Vater hineinnehmen lassen, erhalten wir selbst Anteil an seinem Leben und wird unser Leben zu einem Leben nach Gottes Sinn verwandelt.

„Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch“, sagt Irenäus von Lyon, der Märtyrerbischof des zweiten Jahrhunderts. Ja, darum geht es: Nicht ein Erstarren und ohnmächtiges Sich-klein-Machen vor der Unermeßlichkeit Gottes, sondern um ein aufrechtes selbstbewußtes Stehen vor ihm, der uns braucht und beruft, um seine gute und doch so gefährdete Schöpfung von innen her zu verwandeln. Wenige Stellen sagen das so schön wie die Berufung Ezechiels, die mit einer großartigen Vision der Herrlichkeit Gottes beginnt und dann mit diesen Worten in die Beauftragung mündet: „Als ich diese Erscheinung sah, fiel ich nieder auf mein Gesicht. Und ich hörte, wie jemand redete. Er sagte zu mir: Stell dich auf deine Füße, Menschensohn; ich will mit dir reden. Als er das zu mir sagte, kam der Geist in mich und stellte mich auf die Füße. Und ich hörte den, der mit mir redete. Er sagte zu mir: Menschensohn, ich sende dich zu den abtrünnigen Söhnen Israels, die sich gegen mich aufgelehnt haben.“ (Ez 1, 28; 2, 1–3) Beten bedeutet, mich für Gott und seinen Auftrag an mich bereit zu machen, mich ihm zur Verfügung zu stellen und in allem, was mir begegnet, auf seine Stimme zu achten.

Johannes Bernhard Uphus

„Der kleinste Halm ist deiner Weisheit Spiegel“

Ein Lied von Gott singen können

Den Text des Liedes finden Sie auf den Seiten 8f. und 14f.

Christian Fürchtegott Gellerts (1715–1769) geistliches Gedicht „Gott ist mein Lied“ kam erstmals 1757 in Gellerts Sammlung „Geistliche Oden und Lieder“ heraus. Es wurde mehrfach vertont, bald schon von Carl Philipp Emanuel Bach (1714–1788), dem fünften Kind von Johann Sebastian und Maria Barbara Bach. Bach, der damals am Berliner Hof Friedrichs II. wirkte, vertonte die Dichtungen des Gellert'schen Bandes zunächst als klavierbegleitete Sololieder. „Herrn Professor Gellerts Geistliche Oden und Lieder mit Melodien“ erschienen 1758. Kurz vor seinem Tod veröffentlichte Carl Philipp Emmanuel Bach zu zehn Liedern des von ihm verehrten geistlichen Dichters Melodien, die für den gottesdienstlichen Gemeindegesang bestimmt waren. In seiner Vorbemerkung nennt der Komponist diese Melodien „leicht“ und fordert die „Herren Organisten“ zu starkem, ungekünsteltem Spiel auf. „Gott ist mein Lied“ ist mit der Anweisung versehen: „Erhaben und nachdrücklich“.

Gellerts Gedicht „Gott ist mein Lied“ entstand in der Zeit der Aufklärung. In 15 Strophen spricht es von Gottes großer Macht und weiser Vorsehung – die der Geist der Zeit keinesfalls unbesehen bejahte, sondern dringend in Frage stellte. Eine vernünftige Erklärung der Welt, die Gott nicht gänzlich verneinen wollte, hielt es mit einem göttlichen Weltprinzip statt mit dem Gott der Bibel. Der gelehrte und fromme Dichter hat eine andere Entscheidung getroffen. Sein Lied singt von der fürsorg-

lichen Weisheit des lebendigen Gottes, es doziert nicht über eine philosophische Abstraktion. Es sind die Gründe und Beweggründe des Herzens, es sind persönliche Erfahrungen und Überzeugungen, die in den Liedstrophen zu Wort kommen. Das Lied ist kein blasser theologischer Traktat. Schon gar nicht handelt es von Gott als einem Gegenstand unter Gegenständen. Hier wird Gottes Handeln froh und dankbar betrachtet, besungen, bezeugt, bekannt. Die Wunder der Natur und die Wunder des persönlichen Lebensweges tragen die Heilsgewißheit des Liedes. Das sich hier äußernde Gottvertrauen ist so stark, daß das Ich des Gedichts „selbst der Hölle Trutz“ bieten wird – nicht aus eigener Kraft und Stärke, sondern weil „Gott mein Schutz“ ist und „mein Retter werden“ will, wie es in der letzten Strophe heißt.

„Gott ist mein Lied“ ist ein persönliches und ein mit biblischer Erfahrung und Sprache gesättigtes Lied. Vor allem aus der Frömmigkeit und Poesie des Psalters wird hier geschöpft. Das Lied läßt sich in drei größere Einheiten gliedern. Der erste Teil umfaßt die erste bis fünfte, der zweite die sechste bis neunte und der dritte Abschnitt die zehnte bis 15. Strophe. Von der sechsten Strophe an spricht das Ich als Ich. Damit gehen bis zur neunten Strophe zahlreiche Rückgriffe auf den 139. Psalm einher, während sich die vorangehenden und die folgenden Strophen auf verschiedenste Psalmen beziehen.

Wir haben Grund, Gott zu vertrauen, dem allweisen, allmächtigen und allgütigen Gott: darum geht es in Gellerts Lied. Der Religionskritiker Pierre Bayle (1647–1706) hatte Zweifel daran gezeigt, daß Gott aus dem allzu oft miserablen Lauf und Zustand der Welt gerechtfertigt werden könne. Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und sein Nachfolger Christian Wolff (1679–1754) hatten auf diese Anfragen mit der Theorie von der „besten aller möglichen Welten“ geantwortet, die Gott geschaffen habe.

Daß Gottes „Wahl das Beste“ sei (3. Strophe), von dieser Einsicht ist auch Gellerts Lied durchdrungen. Doch nicht in einem fein ziselierten philosophischen Argumentationsgang sollen wir davon überzeugt werden, zu uns spricht vielmehr die biblisch gestützte persönliche Erfahrung des Sängers: Wer von Herzen bereit ist, die Augen zu öffnen, findet in Gottes Wirken in der Natur und im persönlichen Lebenslauf, im Makro- wie im Mikrokosmos, seiner Weisheit Zeichen genug.

Im mittleren Teil des Liedes, in den Strophen sechs bis neun, klingt, wie schon erwähnt, Psalm 139 an. Gott kennt, begleitet und behütet die wie auch immer verschlungenen Wege seines Geschöpfes, ob es ihm nahe ist oder ganz fern zu sein scheint. Der Lebensweg des einzelnen ist Gott nicht fremd. Wie unübersichtlich auch immer unser Leben verlaufen mag, Gott verliert uns nicht aus dem Blick!

Die ersten fünf Strophen nehmen den im Kosmos machtvoll und liebevoll waltenden, Zeit und Geschichte umgreifenden und übersteigenden Gott in den Blick. Sechste bis neunte Strophe beschreiben des Schöpfers unfehlbare Fürsorge für das Ich, und die letzten sechs Strophen gehen von der so gewonnenen Sicherheit der Gottesnähe zur bezeugenden, lobenden Du-Anrede Gottes über, bis am Ende das Ich seine Heilsgewißheit in der Zuversicht bündelt, daß unter Gottes Schutz die Hölle selbst ihren Schrecken verliert.

„Gott ist mein Lied“ – dieser gläubige Ausruf hat in die Tiefe reichende biblische Wurzeln (Ex 15, 2; Ps 118, 14; Ps 119, 54). Gott ist mein Lied; was kann das heißen? Gellert hat ein Lied über Gott geschrieben, über Gottes im Großen wie im mikroskopisch Kleinen wirkende liebende Zugewandtheit, Weisheit und Fürsorge. Doch Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt dieses Liedes.

Daß der Mensch den Schöpfer loben kann, daß ihm die Augen aufgehen für die Schönheit und Ordnung der Welt, ist nicht seiner Weisheit oder seinem Kunstwillen zu verdanken. Diese Welt, sie ist Gottes „Loblied und sein Psalm“ (12. Strophe), und zuerst und zuletzt ist Gott selbst das Lied, das wir von ihm singen können.

Susanne Sandherr

Der Ort der Leitung des Gottesdienstes

Die Sitzordnung bei einer Feier in der Familie oder im öffentlichen Rahmen läßt oft erkennen, welchen Status, welchen Rang, vielleicht auch welche Funktion jemand innerhalb einer Gruppe hat. Das geht quer durch die Gesellschaften und Kulturen, weshalb Jesus in Gleichnissen gut daran anknüpfen konnte (vgl. Lk 14, 9 f.).

Auch im liturgischen Raum existieren besondere Plätze, die jedoch nicht an eine konkrete Person als Mensch, sondern an das ausgeübte Amt bzw. den besonderen liturgischen Dienst gebunden sind, den jemand ausübt und für den er ggf. die entsprechende Weihe empfangen hat. Hier ragt der Sitz des Vorstehers des Gottesdienstes in besonderer Weise heraus.

Die Spätantike benennt in der Regel nur den besonderen Sitz für den Bischof, die Kathedra. (Unser Wort „Kathedrale“ leitet sich davon ab, daß in der Bischofskirche die „Kathedra“ steht.) Es handelt sich um einen Stuhl, der in den alten Basiliken im Scheitelpunkt der Apsis stand und – falls solche vorhanden waren – erkennbar von den Sitzen der Priester (Presbyter) abgehoben war, die z. B. in Form einer steinernen Bank halbkreisförmig zu beiden Seiten angeordnet sein konnten. Dieser herausgehobene Sitz war Zeichen der umfassenden Leitungsge-

walt, die ein Bischof in seiner Gemeinde hatte. (In den spätantiken Stadtgemeinden stand an der Spitze ja der Bischof, während Priester und Diakone seine Helfer in Liturgie, Seelsorge und Diakonie waren.) Von der Kathedra aus leitete der Bischof die Liturgie, verkündete das Wort Gottes und erteilte die Ordinationen. Der Sitz war Zeichen der Würde seines Amtes, zudem durch die Erhöhung Hilfsmittel, um in der Verkündigung von allen besser verstanden werden zu können (diese Lehrfunktion steckt auch noch in unserem Wort „Kathedra“).

In dem Maße, in dem sich im Laufe der Geschichte die Ostung des Gebets durchsetzte und der Altar an die Apsiswand rückte, wurde die Kathedra zusammen mit den „Sedilien“ für die Priester seitlich vor dem Altar aufgestellt. Möglicherweise sind die mittelalterlichen Chorgestühle in Mönchs- und Kollegiatskirchen noch Nachfolger dieser Anordnung der Sitze vor dem Altar. Ansonsten sind aus dem Mittelalter praktisch keine Priestersitze erhalten (obwohl faktisch die Gemeindeleitung vom Bischof auf die Priester übergang), denn in der sogenannten „Privatmesse“ war ein solcher Sitz überflüssig. Die Bischofsitze hingegen entwickelten sich im Gebiet der Reichskirche, in der Bischöfe immer auch weltliche Herrschaftsfunktionen hatten, zu regelrechten Fürstenthronen, die man in den Domen prunkvoll errichtete. Sie wurden auf Stufenanlagen gestellt und mit Baldachinen überspannt.

Heute soll die Kathedra nicht mehr prunkvoll, sondern der Funktion der Leitung in der Liturgie angemessen gestaltet und aufgestellt sein. Im Aussehen hebt sie sich in der Regel etwas von den anderen Sitzen ab und kann auch mit dem Bischofswappen versehen sein. Noch immer ist die Kathedra dem Ortsbischof vorbehalten, der dem konkreten Bistum vorsteht; andere Bischöfe erhalten einen anderen angemessenen Platz.

Ein eigentlicher Vorstehersitz für den Priester als Leiter des Gottesdienstes einer normalen Pfarrgemeinde wird erst nach

dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der „Allgemeinen Einführung ins Meßbuch“ in Nr. 271 beschrieben. Wohl in Anlehnung an die alte Position der Kathedra hält man die Aufstellung des Vorstehersitzes im Scheitelpunkt des Altarraums für angemessen. Zu entscheiden ist die Position aber aus der konkreten räumlichen Gestalt, denn die Leitung muß gut ausgeübt werden können, ohne etwa durch zu weite Entfernungen erschwert zu werden. Auf keinen Fall soll der Sitz aber die Form eines Throns haben, d. h. als Bischofsstuhl erscheinen.

Auch für die anderen liturgischen Dienste sollen im Altarraum entsprechende Sitze aufgestellt sein. Die zukünftige „Grundordnung des Römischen Meßbuchs“ fordert allerdings in Nr. 310 ausdrücklich, daß sich die Sitze für die liturgischen Dienste der Laien deutlich von denen für die Kleriker zu unterscheiden haben. Diese Differenzierung ist relativ jung und Spiegelbild einer aktuellen Entwicklung. Während die liturgischen Bücher unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil fast ausschließlich die Leitung der Gottesdienste durch Priester und Bischöfe im Blick hatten, kennen wir heute aufgrund des Priester mangels auch andere Formen. Vor allem von Laien geleitete Wort- und Tagzeitengottesdienste am Sonntag wie an Wochentagen sind in unterschiedlichem Maße in den Diözesen des deutschen Sprachgebietes etabliert. Wo aber ist im Kirchenraum der Platz für die Leitung von Gottesdiensten durch Nichtordinierte, seien es Ehrenamtliche oder Lientheologinnen und -theologen, denen ohne oder mit Beauftragung des Bischofs eine solche Leitungsfunktion zukommt? Die deutschen Bischöfe haben in ihrer Rahmenordnung zur Leitung von Gottesdiensten „Zum gemeinsamen Dienst berufen“ von 1999 ausdrücklich festgehalten, daß solche Gläubigen die Feier aus der Gemeinde heraus leiten, also die Sedilien im Altarraum nicht benutzen sollen. Erfordert eine besondere Feierlichkeit die Leitung aus dem Altarraum, so wird betont, daß dann nicht der Vorstehersitz des Priesters benutzt werden darf; Laien würden nämlich

nicht in gleicher Weise dem Gottesdienst „vorstehen“, wie dies ein Priester tue.

Sitzordnungen offenbaren so manche Realität, wie wir am Anfang festgestellt haben. Diese aktuellen Bestimmungen machen vielleicht auch deutlich, daß die Verknüpfung der Leitung von Gottesdiensten mit der Ordination in ein Amt, die über viele Jahrhunderte gegeben war, heute auseinanderdriftet. Damit sind aber neue Fragen aufgeworfen, die besonders die Theologie des Amtes betreffen und die es theologisch weiter zu durchdringen gilt. Erst die aktuelle Entwicklung wirft ja die Frage auf, ob die liturgietheologische Kategorie der „Leitung“ vom Gottesdienst selbst oder vom Amt her zu entwickeln ist.

Friedrich Lurz

Kreuzwallfahrt nach Stromberg

Obwohl der Glaube heute im allgemeinen weniger öffentlich gezeigt wird, erfreuen sich Wallfahrten einer zunehmenden Beliebtheit. Große Jubiläumsfeiern von Wallfahrtsorten weisen auf eine lange Tradition hin.

Die Wallfahrt zum Heiligen Kreuz nach Stromberg (Oelde) zählt zu den wichtigsten mittelalterlichen Wallfahrten im westfälischen Raum. Eine erste Urkunde, die diesen ältesten Wallfahrtsort im Münsterland ausweist, ist datiert auf das Jahr 1207. Die 800-Jahr-Feier 2007 brachte die wechselvolle Geschichte des Stromberger Kreuzes und der Kreuzwallfahrt wieder mehr ins Bewußtsein.

Nicht alles, was die Entstehung der zwischen 1070 und 1125 errichteten Burganlage betrifft, läßt sich heute noch klären. Aber sicher ist, daß den damaligen Grafen von Werl-Arnsberg die Lage auf Stromberg, einer Anhöhe inmitten des weitgehend

flachen Münsterlandes, als strategisch günstig erschien. Legenden erzählen, wie das spätere Wallfahrtskreuz auf wunderbare Weise in die Burg kam und eine eigene Kreuzkapelle dafür errichtet wurde. Die 1316 abgebrannte Kirche wurde 1344 durch eine gotische Hallenkirche ersetzt, und das Kreuz erhielt darin einen zentralen Platz.

Das 115 cm große, aus westfälischer Eiche geschnitzte romanische Kreuz, das nach Auskunft von Kunstexperten zwischen 1080 und 1100 entstanden ist, wurde später mit einem Silbermantel umgeben, den man aus den Votivgaben der Pilger fertigte. Dieser Silbermantel war einerseits als Schutz für das Holzkreuz gedacht. Andererseits verwies er auf die hinter Kreuz und Tod in der Auferstehung Jesu aufleuchtende Wirklichkeit des Himmels. Doch gerade diese Silberbekleidung war dreimal Anlaß für Raub und Zerstörung.

Im Jahre 1600 raubten Soldaten nach der großen Kreuztracht das Kreuz und zerschlugen es, um das Silber zu erbeuten. 1602 konnte das wiederhergestellte Kreuz in der Kirche erneut aufgestellt werden. 1845 wurden bei einem Einbruch in die Kirche mit dem Kreuz sämtliche Silbergeräte gestohlen. Diesmal dauerte es lange, bis ein Schäfer zufällig das in einem Waldstück verscharrte und in Einzelteile zerlegte Holzkreuz fast vollständig entdeckte. Nach der Restaurierung (vom ursprünglichen Kreuz sind heute noch der Kopf, der Rumpf und das Lendentuch erhalten) konnte 1856 das Kreuz wieder in die Wallfahrtskirche zurückgebracht werden. Nach einem dritten Raub 1877 konnte das Kreuz bereits 1878 unter großer Beteiligung der Gläubigen wieder in der Kirche aufgestellt werden.

Schon seit dem Mittelalter spricht man vom wundertätigen Kreuz auf Stromberg. Die vielen Votivgaben erinnern an Menschen, die hier in ihren Nöten Erhörung und Hilfe gefunden haben. Die ältesten Votivgaben, Abbildungen der geheilten Beine, Arme u. a. in Silber, stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Noch heute ist es an Wallfahrtsorten, z. B. in Fatima, üblich, Nachbildungen geheilter Körperteile in Wachs

an den Gnadenort zu bringen als Zeichen großer Dankbarkeit für die Heilung.

Die Verehrung des Heiligen Kreuzes in Stromberg vollzieht sich für die Wallfahrer einerseits im Gebet und Gottesdienst vor dem Kreuz, andererseits aber auch im Gehen des Kreuzwegs. Die Pilgerinnen und Pilger, die gut zu Fuß sind, gehen gern den großen Kreuzweg, der heute einen Weg von gut 9 km umfaßt. Andere gehen den kleineren Kreuzweg, der am oberen Burgberg an der Burgmauer entlangführt. Die 1965 geschaffenen Bildtafeln laden zur Meditation des Leidensweges Jesu und zum Gebet für alle Kreuztragenden heute ein.

Über die offizielle Wallfahrtszeit (Juni bis September) hinaus kommen Einzelpilger und auch Gruppen, um vor dem Heiligen Kreuz zu beten. Ihre Anliegen sind so vielfältig wie die Kreuze unserer Zeit. Dabei richtet sich das Vertrauen der Gläubigen vor diesem Kreuzbild auf Gott, der uns aus unserer Not befreien oder aber uns Hilfe schenken kann, an unserer Not nicht zu zerbrechen. Die ausgestreckten Arme des Gekreuzigten, sein gütiges, ruhiges Antlitz laden dazu ein, ihm all das zu bringen, was das Herz bewegt. Auch wenn keine unmittelbare Gebetserhörung erfolgt oder gar Wunder geschehen, erfahren die Menschen hier eine Kraft, die ihnen hilft, ihr vielleicht verborgenes Leid besser tragen zu können.

Wallfahrten sind ein Symbol für unseren Lebensweg, der immer wieder gekennzeichnet ist von Aufbruch, Unterwegssein und Hoffnung auf Sinn, letztlich auf Begegnung mit Gott. Gruppen, die sich gemeinsam auf den Weg machen, können im Beten, Schweigen und Sprechen miteinander eine Gemeinschaft im Glauben erfahren, die ihnen hilft, auch im Alltag bewußter als Glaubende zu leben. Wer vor dem Kreuz erfahren hat, daß er, sie in Liebe angeschaut und angenommen ist, der weiß zutiefst, daß Leiden, Not und Tod nicht Endstation unseres Lebens bedeuten, sondern letztlich überwunden sind durch ihn, der für uns starb und den der Vater auferweckt hat zu neuem Leben.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Oktober 2008

„Gott – einer und dreifaltig“

Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes
und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes
sei mit euch allen.

Zweiter Korintherbrief – Kapitel 13, Vers 13

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.“ Bereits im Mai hatte ich Ihnen mit diesem Psalmvers (33,6) zu erschließen versucht, auf welchem biblischen Hintergrund wir Christen vom Heiligen Geist sprechen. Lassen Sie mich nun von dort aus vertiefen, was es mit dem „Wort“ auf sich hat.

Wie die ganze Schöpfung, sagt der Psalm, von Gottes Lebenshauch durchdrungen ist, so auch von seinem Schöpferwort. Höchst bedeutsam dabei: Der hebräische Ausdruck für „Wort“, *davar*, bezeichnet neben dem Gesprochenen auch die Tat bzw. das Ereignis. So, wie wir durch unser Tun jemandem etwas zu verstehen geben können, spricht Gott uns also nach biblischem Denken an durch Ereignisse, die er uns widerfahren (vgl. etwa den brennenden Dornbusch), besonders aber durch Menschen, die er uns begegnen läßt. Darauf beruht unser christliches Bekenntnis: In Jesus von Nazaret ist das Wort Fleisch geworden (vgl. Joh 1, 14). Das besagt: Jesus war in seinem *ganzen* Menschsein lebendiges Wort Gottes. In diesem Menschen, in seiner Art zu leben und besonders in seinem Leiden und Sterben, hat der Gott Israels sich selbst „zum Ausdruck gebracht“.

Doch dürfen wir nicht nur nach außen blicken. „Sehr nahe ist dir das Wort: in deinem Mund und in deinem Herzen, daß du es tust“, sagt uns Dtn 30, 14 wörtlich zu (vgl. Röm 10, 8 f.). Auch *in uns* (und grundsätzlich in jedem Menschen) lebt also Gottes Schöpferwort, und wir Getauften sollen seine, d. h. für uns: Jesu Gegenwart in uns wahrnehmen und uns von ihm zu tatkräftigen Zeugen verwandeln lassen. Wir können geradezu sagen: Auch in uns soll das Wort Fleisch werden – und sei es in einem „ständigen Stammeln“ (continuous stutter), wie Leonard Cohen in „The Window“ singt.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Evangelist Lukas

Limburger Evangeliar,
Reichenau, Anfang 11. Jh.,
Dom-Hs. 218, fol. 108v,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts auf der Insel Reichenau entstanden, umfaßt diese Handschrift 217 Pergamentblätter. Eine Notiz auf der Rückseite des ersten Blattes vermerkt, daß der Codex sich im 12. Jahrhundert in einem Kloster Limburg befand, vermutlich in der von Kaiser Konrad II. 1025 gegründeten Benediktinerabtei Limburg an der Haardt oberhalb von Bad Dürkheim. Offenbleiben muß, ob die Handschrift als Geschenk des Kaisers zu gelten hat. Deutlich ist, daß das Evangeliar in Text, Stil, Malerei und Motiven der Malwerkstatt der Reichenau entspricht, vergleichbar dem Evangeliar Ottos III. Text und Bild sind einander zugeordnet, wobei dem Text der Evangelien jeweils ein ganzseitiges Bild vorangeht. Dabei folgen die Bilder dem Verlauf des Lebens Jesu. Ein Vergleich mit Codices aus der Liuthargruppe, einer Untergruppe der Reichenauer Malschule, läßt Gemeinsamkeiten in den Motiven und auch in der Ikonographie erkennen. Trotz der Verbindung zu anderen zeitgenössischen Handschriften verleiht der Maler des Limburger Evangeliers durch den freien Umgang mit Vorbildern seinem Werk ein eigenständiges Gepräge. Im 19. Jahrhundert vermachte ein Pfarrer Knott aus Heimerzheim die Handschrift der Kölner Dombibliothek.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Die zuverlässige Lehre

In der Buchmalerei des Mittelalters sind die vier Evangelisten ein beliebtes Motiv. Der Maler des Limburger Evangeliars (Anfang 11. Jahrhundert) stellt den Evangelisten Lukas bei seiner Arbeit dar. Durch zwei grüne Säulen, die einen mit symmetrisch angeordneten und farblich abwechselnden Scheiben verzierten Giebel tragen, suggeriert er einen Raum, in dem Lukas an zwei Schreibpulten arbeitet. Ein geöffneter roter Vorhang unterstützt diese Vorstellung ebenso wie der tiefe Goldgrund, von dem sich die dunkel gekleidete Gestalt abhebt. Dabei ist der Ort des Geschehens nicht irgendwo zu suchen, sondern wohl in Jerusalem, was die von einer Stadtmauer umgebenen Häuser im oberen Bildteil andeuten.

Der Maler zeigt hier seine genaue Kenntnis der beiden biblischen Werke, die dem Evangelisten Lukas zugeschrieben werden: das Evangelium und die Apostelgeschichte. Für Lukas ist Jerusalem, der Ort, an dem sich Passion und Auferstehung Christi ereigneten – davon spricht sein Evangelium –, zugleich der Ausgangspunkt für die Ausbreitung der Frohbotschaft – davon spricht die Apostelgeschichte. „Bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe erfüllt werdet“, sagt Jesus vor der Himmelfahrt (Lk 24,49). Und die Apostelgeschichte knüpft daran an: „... ihr aber werdet schon in wenigen Tagen mit dem Heiligen Geist getauft.“ (Apg 1,5)

Die architektonische Rahmung des Bildes lenkt unseren Blick zur Mitte. Folgt man den diagonalen Linien, dann schaut man genau auf den von einem roten, perlenbesetzten Nimbus umgebenen Kopf des Evangelisten. Während Lukas in beiden Händen ein Schreibgerät hält, geht sein Blick in die Weite. Ganz konzentriert sitzt er da, als warte er auf göttliche Inspiration für das, was er aufschreiben soll.

Der Evangelist sitzt auf einem Faltstuhl, dessen Seiten und Füße als Fabelwesen dargestellt sind. Vielleicht will der Maler

damit sagen, daß die Botschaft des Glaubens die zerstörerischen Mächte und Ängste heidnischer Vorstellungen überwunden hat. Mit den beiden Schreibpulten weist er auf die beiden neutestamentlichen Schriften des Lukas hin. Während auf dem rechten Pult eine Schriftrolle liegt, die ein Stück herabhängt, taucht Lukas zur Linken gerade eine Feder in ein Tintenfaß. Hier umschließt ein Fisch den Ständer des Pultes. In der christlichen Symbolsprache ist der Fisch ein Zeichen für Christus. Die Anfangsbuchstaben der griechischen Bezeichnung für Fisch, ICHTHYS, verbargen für die Christen Wesensaussagen über den, an den sie glaubten: Jesus Christus, Gottes Sohn, Retter. Was auf uns heute wie ein Eigenname wirkt, „Jesus Christus“, meint ursprünglich: Jesus ist der Gesalbte, der Messias.

Neben dem dunkleren Rot, das als Zeichen für Blut, Leben, Liebe gilt, ist hier die dominierende Farbe das Gold, das im dunklen Rahmen auftaucht, aber vor allem in helleren und dunkleren Partien den Hintergrund des Bildes ausfüllt. In diesen Goldgrund der göttlichen Wirklichkeit taucht der Evangelist Lukas ein, wenn er die Botschaft der Erlösung aufschreibt, damit das Heil Gottes zu allen Menschen gelangen kann.

Der Maler hüllt die Gestalt des frontal den Betrachtenden zugewandten Evangelisten in ein grau-blaues Untergewand und in ein dunkelblaues Obergewand, dessen bauschiger Faltenwurf eher unnatürlich wirkt. Das Grün der Säulen, des Giebels und des Bodens könnte auf die Natur, die Schöpfung, hinweisen, in der durch den Evangelisten das Wort Gottes verkündet wird.

Das Portrait des Lukas zeigt über dem Kopf des Evangelisten in Medaillonform das ihm zugeordnete Symbol des Stiers. Das Tier hält mit den Füßen eine Schriftrolle, als unterstützte es die Arbeit des Lukas. Es schaut ganz konzentriert zur Seite. Seit dem zweiten Jahrhundert gelten die auf einer Vision des Propheten Ezechiel (1, 1–14) und auf der Schau des Johannes auf Patmos (Offb 4, 6–8) basierenden Evangelistensymbole zugleich auch als Christussymbole. Die den einzelnen Evange-

listen zugeordneten vier geflügelten Wesen: Mensch (Matthäus), Löwe (Markus), Stier (Lukas) und Adler (Johannes) umgeben in vielen Darstellungen den König und Weltenherrscher Christus. Der Stier gilt als Symbol für das Opfer und auch für das Priestertum Christi. Vielleicht deutet auch der goldene Nimbus des Tieres symbolisch auf die Zugehörigkeit zu Christus hin.

In der ganz gesammelten Arbeitsweise des Evangelisten spiegelt der Maler die Gründlichkeit wider, mit der Lukas sein Werk erarbeitet hat. Ausdrücklich betont Lukas am Beginn seines Evangeliums, daß er sich entschlossen habe, „*allem von Grund auf sorgfältig nachzugehen, um es für dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben. So kannst du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der du unterwiesen wurdest.*“ (Lk 1,3f.) Am Beginn der Apostelgeschichte nimmt er Bezug auf seinen Evangelienbericht, wenn er sagt: „*Im ersten Buch, lieber Theophilus, habe ich über alles berichtet, was Jesus getan und gelehrt hat, bis zu dem Tag, an dem er (in den Himmel) aufgenommen wurde.*“ (Apg 1 f.)

So wie Lukas seine Leser von der Glaubwürdigkeit der Frohbotschaft überzeugen will, möchte auch der Maler in Form und Farbe alle, die seine Bilder betrachten, hinweisen auf den, von dem die ganze Botschaft des Neuen Testaments spricht, Jesus Christus.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Der eine und dreieine Gott

Gott lebt ursprünglich beziehungsweise

Der eine unvorstellbare, unendliche, weltüberlegene und zeitenthobene, heilige, treue, der große, mächtige und reiche Gott wird in der Bibel gerade dadurch charakterisiert, daß er sich uns vorstellt, daß er Nicht-Göttliches schafft und sich in Liebe endliche, bedürftige, welt- und zeitverhaftete, wankelmütige, lieblose und unheilige Menschen, ja ein geschichtliches Volk als ganzes, als Gegenüber, Partner, Boten, Verbündete sucht, zu Liebe und Treue führen, heilen und heiligen möchte. Die Bibel sagt vom radikal bilderlosen Gott (Ex 20, 4; Dtn 4, 15–18), daß er Mann und Frau – und Kind und Greis – zu seinem Bilde will und wirkt (Gen 1, 27). Biblisch sind Menschen als Geschöpfe vom Schöpfer radikal unterschieden und zugleich sind sie *als* Geschöpfe Worte des Schöpfers: Durch ihr Leben sprechen sie von dem, der sie ins Leben gerufen hat, sie legen Gott und seine Wirklichkeit durch ihr Tun und Lassen aus. Im Neuen Testament bleibt diese alttestamentliche Sicht und Einsicht erhalten und wird zugleich im Blick auf Jesus von Nazaret erneuert und aufs Äußerste geschärft, ohne daß dabei die Einheit und Einzigkeit Gottes und die Grundunterscheidung von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, aufgegeben würde. Das Gottesbildsein Jesu Christi (Kol 1, 15), des Exegeten (Deuters) Jahwes (Joh 1, 18), bedeutet keinen Bruch mit dieser fundamentalen biblischen Gotteserfahrung.

Die Grundlage des christlichen Trinitätsglaubens sind heilsgeschichtliche Erfahrungen mit Gott, die in der Bibel bewahrt und zugänglich sind. Der evangelische Theologe Karl Barth und der katholische Theologe Karl Rahner haben im 20. Jahrhundert die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß von einer „immanenten Trinität“, einer Dreifaltigkeit in Gottes innerem Leben,

nur im Blick auf die „ökonomische Trinität“, die Dreifaltigkeit Gottes, wie sie sich dem Volk Israel als ganzem und einzelnen Menschen in der Heilsgeschichte geoffenbart hat, gesprochen werden kann. Das innere Leben Gottes können wir zum Gegenstand unserer Glaubensaussagen machen – welche Kühnheit! –, weil und sofern wir darauf vertrauen, daß sich Gott in der Geschichte nicht als ein anderer offenbart denn als der Gott, der er ist, der er zuinnerst ist. Weil sich Gott in der Heilsgeschichte als Vater, Sohn und Geist zeigt, ist er auch an sich Vater, Sohn und Geist. In der Geschichte teilt Gott sich selbst mit; darum ist er seinem eigenen Wesen nach Selbstmitteilung. Weil Gott in sich selbst selbstlos schenkende Beziehung ist, kann er selbstlos sich selbst schenkend mit dem Menschen in Beziehung treten. Karl Rahner hat es so gesagt: „Die ‚ökonomische‘ Trinität *ist* die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“

Das christlich-trinitarische Bekenntnis wurde, so haben wir oben angedeutet, durch im Glauben gedeutete Begegnungen mit Jesus Christus notwendig. Glaubensgeschwister Jesu machten in seiner Nähe Erfahrungen, die sie nicht anders denn als Widerfahrnisse der Nähe Jahwes und seines Heiles deuten konnten. Jesu Leben und Sterben wurde von Männern und Frauen in Israel als außer-ordentlicher Offenbarungsort des einen Gottes Israels erlebt und begriffen: Dies begründet alle „Christologie“ und erneuert in eins damit das Reden vom Gott Israels selbst. Die Gottes Heil in Jesus erfahren haben, gewinnen die kühne Überzeugung, daß das Leben und Sterben des Jesus von Nazaret Gott nicht äußerlich ist. In Menschen, die Jesus als den Menschen erfuhren, der sein Leben ganz von Gott her zu empfangen und zu geben vermag, wächst vor und nach Ostern die Gewißheit, daß in Jesu Lebenshingabe Gott selbst sich den Menschen gibt. Jesu Wirken als Heiland (als Heiler) ist also nicht bloß eine goldene Erinnerung, ein schönes Stück Vergangenheit, sondern eine im Heiligen Geist zu jeder Zeit und für alle Zeit erreichbare göttliche Vor-Gabe. Sie befreit und verpflichtet auch uns und unsere Gegenwart.

Entscheidend für die christliche Gottesvorstellung, so läßt sich pointiert zusammenfassen, ist nicht nur der Glaube an den einen Gott, sondern an den Gott, der sich in der Geschichte als Vater, Sohn und Geist und damit als dreifaltiger offenbart. Im Alten Testament findet sich die Erfahrung bezeugt, daß der eine Gott in seiner Offenbarung aus sich selbst heraustritt: durch sein Wort, seinen Engel, die Weisheit, den Geist (Jes 9, 7; Ex 14, 19). Wird die eigentliche kirchliche Trinitätslehre auch erst später entfaltet, so finden sich Zeugnisse für den Dreifaltigkeitsglauben doch bereits im Neuen Testament. Aller reflektierenden Trinitäts-Lehre aber geht das trinitarische Bekenntnis, der Lobpreis des dreieinen Gottes voraus: Die christliche Gebetshaltung ist grundlegend Hinwendung zum Vater im Mitsprechen mit dem Sohn, bewegt und getragen durch den Heiligen Geist.

Vater, Sohn und Geist dürfen als die drei entscheidenden und maßgeblichen „Erfahrungsorte“ (Josef Wohlmuth), als die endgültigen Zuwendungs- oder „Identifikationsorte“ des Göttlichen (Jürgen Werbick) verstanden werden: In ihnen offenbart sich ein göttliches Liebesgeschehen, „das als so geoffenbartes seine Wirklichkeit ist“, wie es Josef Wohlmuth ausdrückt, ein Geschehen, das also nicht noch einmal von einer hinter ihr liegenden anderen Wirklichkeit zu unterscheiden wäre. Es ist Aufgabe der Theologie, im Licht des Glaubens begrifflich darzulegen und nachzuerzählen, daß und wie an diesen drei definitiven Erfahrungsorten des Göttlichen – in Vater, Sohn und Geist – sich Gott selbst, sich Gottes Wesen zeigt.

Gott, so läßt sich die genuin christliche Gotteserfahrung charakterisieren, ist einer, aber nicht isoliert; er ist nicht monolithisch, sondern in sich differenziert, in sich beziehungsreich. Wir sind Gott nicht gewachsen. Wir denken Gott zuerst als einen und dann erst, in einem zweiten Schritt, als dreifaltig, doch seine Wirklichkeit ist von jeher Beziehungswirklichkeit. Die Dreifaltigkeit des einen Gottes bedeutet: Gott lebt ursprünglich beziehungsweise.

Für den evangelischen Theologen Eberhard Jüngel ist die christliche Trinitätslehre so „der unerlässlich schwierige Ausdruck der einfachen Wahrheit, daß Gott lebt, weil Gott als Liebe lebt“.

Susanne Sandherr

Trinitätsdarstellungen in der Kunst

Zwischen Bildfindung und Bildvermeidung

Anders als das Weihnachtsfest, Ostern und Pfingsten besitzt das Dreifaltigkeitsfest keine klar zugeordnete biblische Geschichte. Könnte nicht die von allen Evangelisten bezeugte Taufe Jesu im Jordan, mit der das Markus- und das Johannes-evangelium einsetzen, diese Gründungserzählung sein? Die Evangelien bieten in der Taufe Jesu ein erstes, implizites Bild der Dreifaltigkeit: Sie sprechen von der Stimme des Vaters, von der Herabkunft des Geistes in Gestalt einer Taube über Jesus aus Nazaret – nur an dieser Stelle erscheint der Geist biblisch ausdrücklich in diesem Bild –, und vom Sohn, der durch Johannes die Taufe empfängt.

Die Taufe im Jordan findet sich seit der Zeit der frühen Kirche als Bildmotiv. Schon Katakombenfresken und Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jahrhunderts stellen das Geschehen dar. Die Taufe Jesu gehört bald zum Kernbestand der christlichen Bildkunst.

Das Christentum des ersten Jahrtausends hat sich an die alttestamentliche Vorgabe gehalten, daß Gott unsichtbar und undarstellbar ist. So ist in den alten Taufbildern nur der im Wasser stehende Christus zu sehen, Hand und Taube sind Hinweise auf Vater und Geist. Die Hand aus dem Himmel ist dabei kein Bild Gottes, sondern bildet Gottes Handeln ab. Auch im Titel-

bild des Augusthefts von „Magnificat“, einer Darstellung der Verklärung Jesu, zeigt die Hand das Sprachhandeln Gott Vaters an, ebenso im Bild des Maihefts. Gottes Sichtbarkeit wird im Bildkosmos des ersten Jahrtausends im Rahmen von Joh 1, 18 belassen: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“

Dies ändert sich mit dem 12. Jahrhundert. Der Vater, der vom Himmel her spricht und dessen Wirken durch die Hand symbolisiert wurde, wird nun selbst als Gesicht oder Brustbild sichtbar.

Die bildliche Darstellung der göttlichen Trinität stellte und stellt Kunst und Theologie vor besondere, vielleicht vor unlösbare Herausforderungen. Wie läßt sich die Balance von Bildfindung und Bildvermeidung in der Darstellung der Einheit und Dreifaltigkeit Gottes halten?

Der französische Kirchenhistoriker François Boespflug unterscheidet in der Geschichte der Trinitätsdarstellung drei Stufen: eine erste Periode der indirekten Andeutung (4.–8. Jahrhundert), eine zweite Phase der Erkundung und Erfüllung (9.–12. Jahrhundert) und eine kreative, hochdifferenzierte Blütezeit (12. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts).

In frühchristlicher Zeit wurde die Trinität nicht menschengestaltig, sondern in typologischen, zahlensymbolischen und figurlich-symbolischen Bildern dargestellt. So wurde der Besuch der drei Männer bei Abraham in Mamre (Gen 18, 1–16) als Hinweis auf die göttliche Dreifaltigkeit gedeutet. In der römischen Katakombe an der Via Latina findet sich eine Darstellung dieses Motivs, die aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt. Die Erzählung des biblischen Danielbuchs von den drei Jünglingen im Feuerofen oder das Motiv der drei Ranken, die der Mundschenk des Pharao im Traum erblickt, wurden ebenfalls zu Bildern der Trinität. An zahlensymbolischen Bildmotiven finden sich das dreifache Christusmonogramm, so als Apsismosaik in Albenga im 5. Jahrhundert, drei Mandorlen mit den Zeichen Alpha und Omega, und schließlich das Dreieck.

Figürlich werden die Hand Gottes und die Taube als Symbol des Heiligen Geistes Christus, dem Lamm Gottes, oder der Gestalt Jesu, etwa bei der Taufe im Jordan, beigegeben. Selten finden sich einfigurige Bilder, häufiger drei gleichgebildete Einzelpersonen.

Das Mittelalter entwickelt diese Bildfindungen weiter. Geometrische Formen wie Dreieck, Kreis mit Dreieck, häufig in Verbindung mit der Hand Gottes, und drei ineinander verschlungene Kreise werden verwendet. Es begegnen die Verdreifachung von Tiermotiven – von Hasen, Fischen und Vögeln – oder Naturformen wie das Kleeblatt. Am häufigsten wird die Trinität durch den greisen Gottvater, den jugendlichen Christus und die Taube dargestellt, wobei Gottvater und Christus gemäß dem Schriftwort: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9) oft die gleichen Gesichtszüge tragen. Das Lamm kann auch im Mittelalter für Christus, die Hand für Gottvater stehen.

Die bedeutendste Bildformulierung für die Trinität ist seit dem 12. Jahrhundert der „Gnadenstuhl“: Gottvater hält das Kreuz mit dem Sohn oder den Schmerzensmann ohne Kreuz (Erbärmdebild). Der Begriff „Gnadenstuhl“ verweist auf Martin Luthers Bibelübersetzung. Im Hebräerbrief (4, 16) gibt der Reformator das griechische „ho thronos tês charitos“ (Thron der Gnade) sowie das Wort „hilastêrion“ (Hebr 9, 5), wörtlich: Sühneplatte, die Deckplatte über der Bundeslade (vgl. Ex 25, 17; Lev 16, 14), mit „Gnadenstuel“ wieder. Paulus spricht im Römerbrief (3, 25) ebenfalls vom „hilasterion“, vom Sühnopfer Jesu Christi; Luther übersetzt auch hier mit „Gnadenstuhl“.

Einige Darstellungsformen der Trinität werden verurteilt (durch Benedikt XIV. und Urban VII.), wenn etwa auf einem Leib drei Köpfe oder ein dreigesichtiger Kopf sitzen. Möglicherweise von der antiken Figur des dreiköpfigen Cerberus beeinflusst, erscheinen in mittelalterlichen Höllendarstellungen dreiköpfige Teufelsbilder; die vielschichtige kirchliche Ableh-

nung der dreiköpfigen oder dreigesichtigen (trifrons) Dreifaltigkeitsbilder mag auch damit zusammenhängen.

In der Baukunst spiegelt sich die Trinität nur selten, etwa in der Dreischiffigkeit von Kirchenräumen oder in der Dreizahl der Apsiden. Auf die Trinität anspielende Grundrisse finden sich seit dem Barock; diese Kirchen sind auch der Trinität geweiht.

Daß das Christentum, nach einer ersten bildkritischen Phase, seit dem 4. Jahrhundert als einzige der monotheistischen Religionen die aus dem Alten Testament wirkenden Vorbehalte gegenüber dem Gottesbild aufgegeben hat, hat seine Wurzeln in der Gestalt Jesu, des Bildes, (gr. eikôn), der „Ikone“ des unsichtbaren Gottes (Kol 1, 15). Doch der Gedanke einer innergöttlichen Differenz in der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit ist mit der Einsicht in die einzigartige Gottebenbildlichkeit Christi nicht aufgehoben: „Das Sichtbare des Vaters ist der Sohn, und das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater“, heißt es bei Irenäus von Lyon. Eine Einsicht, die es immer neu zu erreichen – und künstlerisch zu gestalten gilt.

Susanne Sandherr

„Gott sei gelobet und gebenedeiet“

Ein eucharistisches Lernlied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 131.

Eine Hilfe zur rechten Eucharistiefrömmigkeit, das ist der aus dem Mittelalter stammende, in der Reformationszeit durch Martin Luther erneuerte Gemeindegesang „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ wohl auch noch für Christen und Christinnen unserer Tage.

Ein Anliegen der Reformatoren war es, gegenüber der mittelalterlichen Konzentration auf die Idee des Opfers und den Aspekt der Anbetung dem Mahlcharakter der Eucharistie gerecht zu werden. Dieses Bemühen läßt sich den Strophen ablesen, die Luther dem seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts belegten Lied hinzufügte. Das mittelalterliche Lied ist von seinem Ursprung her ein „Leis“, ein mit dem „Kyrieleis“ abschließender Gesang, hier der Fronleichnamsequenz „Lauda Sion salvatorem“ zugeordnet. Zwischen den vom Chor vorgebrachten lateinischen Strophen der Sequenz sang das Volk den refrainartigen Leis. Wie Quellen aus dem 14. und 15. Jahrhundert belegen, kam der Leis aber auch als selbständiges Kommunionlied zum Einsatz.

Als ein solches Lied wollte Martin Luther das „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ bewahren und in die neue Zeit hinübertragen. Den ursprünglich zweistrophigen Leis faßte der Reformator zu einer Strophe zusammen, die er um zwei eigene neue Liedteile ergänzte. Das Stichwort „uns ... zugute“ der älteren Vorlage, die zur ersten Strophe des neuen Abendmahlsliedes wird, greift Luther in der Partie, die er als zweite Strophe anschließt, mit dem Stichwort „für uns“ auf. Fünfmal erscheint das Signalwort „uns“: Es geht um das „für uns“, um das „für euch gegeben“, „für euch vergossen“ der Passion Christi und des Abendmahls. Ob die Einsetzungsworte in der Gelehrtensprache Latein der Gemeinde verschlossen bleiben oder in der Volkssprache gehört und beherzigt werden können, ist für Luther keine hochwissenschaftliche Spezial- und schon gar keine bloße Geschmacksfrage, sondern eine für den Vollzug des Sakraments wesentliche Angelegenheit.

„Für euch“ – im Abendmahl des Leidens und Sterbens Christi zu gedenken, das bedeutet zu verkündigen, daß dieser Tod „uns zugute“ ist, uns zugute kommt (1 Kor 11,25 f.). Das „für uns“ gibt dem Gottesdienst seine Ausrichtung, aber nicht als unsere berechnete Forderung, sondern als unser Geschenk – als Gabe,

die uns gnädig zufällt, die uns „gratis“, durch Gottes freie „gratia“, zukommt.

Die dritte Strophe des Liedes, die zweite, die Luther dem älteren Textbestand hinzufügt, spricht zweimal vom Ziel der Zuneigung, der Zuwendung Gottes im Sakrament des Altars. Zuerst hofft sie, „daß wir gehen auf seinen Wegen / in rechter Lieb und brüderlicher Treue; / daß uns die Speis nicht gereue“ und schließlich, „daß dein arm Christenheit / leb in Fried und Einigkeit“. Auch hier steht der erste Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth im Hintergrund; Luther läßt sich offenbar vom 12. und 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs inspirieren, in denen die Gemeinde selbst als Leib Christi gedeutet wird. „Das ‚für uns‘ Gottes zielt durch das Sakrament auf das ‚für einander‘ der christlichen Gemeinde“, so sagt es der katholische Theologe Alex Stock. „Es sind zwei Nutzen und Früchte des Sakraments. Die erste, die uns macht zu Brüdern und Miterben Christi, also daß wir werden ein Kuchen mit Christo. Die ander macht, daß wir auch werden ein Kuchen miteinander als mit dem Nächsten“, so klingt es in der bildhaften Predigtsprache Martin Luthers. Das Gottesgeschenk der Kommunion führt zu einer neuen Gemeinschaftlichkeit des Lebens – wo nicht, wird das gottesdienstliche Mahl die Feiernden am Ende gereuen (1 Kor 11, 27). Eine biblische Mahnung, die ihre Brisanz und ihr Gewicht auch heute nicht verloren hat!

Wenn Martin Luther am Ende von der „arm Christenheit“ spricht, so hat er durchaus die Härten und Belastungen vor Augen, der die Gläubigen seiner Zeit ausgesetzt sind, die schweren Zerreißproben, denen die Kirche unterworfen ist, auch und gerade in der Frage der rechten Feier des Abendmahls.

Die Kirchen der Reformation haben das Fronleichnamsfest, dem das Lied „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ seinen Ursprung verdankt, für einen Irrweg eucharistischer Frömmigkeit gehalten; die römische Kirche hat das Fest bewahrt. Doch das Abendmahlslied, das Luther aus dem Leis der Fronleichnams-

sequenz weiterentwickelt hat, trennt die Kirchen nicht, sondern verbindet sie. Schon 1537 wird die von Martin Luther überarbeitete erste Strophe des Liedes katholischerseits übernommen, und im 20. Jahrhundert begegnet in katholischen Gesangbüchern Luthers Liedfassung in gekürzter Form, auch wenn der Name des Reformators erst im „Gotteslob“ von 1975 genannt wird. Der Mahlcharakter der Messe kann, dank liturgischer und biblischer Bewegung, nun auch im katholischen Raum stärker gewürdigt und in seiner Tiefe verstanden werden. Jene spezifisch mittelalterlichen Formen der Eucharistieverehrung, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die katholische Volksfrömmigkeit prägten, behalten ihr Recht, aber verlieren ihr Übergewicht.

„Gott sei gelobet und gebenedeiet“ ist wohl tatsächlich und im tiefsten Sinne ein „Lernlied“, wie es im Handbuch zum EKG aus dem Jahre 1970 heißt. Ein eucharistisches Lernlied – so sollten wir dieses Kirchenlied lesen und mit Herz und Verstand singen. Von seiner biblisch getränkten Frömmigkeit, Frömmigkeit des Mittelalters und der Reformation, dürfen auch wir Menschen des 21. Jahrhunderts lernen, was es heißt, zum Tisch des Herrn geladen zu sein.

Susanne Sandherr

Kirchenbänke und Kirchengestühl

Der Ort der Gemeinde

In Spätantike und Frühmittelalter war jeder Bereich des Kirchenraumes, der nicht durch besondere Dienste in Anspruch genommen wurde, Ort der Gemeinde. Der liturgische Handlungsraum des Klerus wurde demgegenüber schon früh durch Schranken abgegrenzt. Innerhalb des verbleibenden Raumes

konnte sich die Gemeinde frei bewegen, was besonders wichtig für die zahlreichen Prozessionen war.

Ansonsten stand man im Gottesdienst und konnte so die Arme zum Gebet erheben, wie es antike Sitte war. Es gab sogar antike Verordnungen, die das Knien im sonntäglichen Gottesdienst ausdrücklich verboten. Zahlreiche antike und mittelalterliche Gebäude besaßen aber – vielleicht in Anlehnung an Synagogenbauten – entlang der Innenwand einen steinernen Sockel, auf dem man sich notfalls ausruhen konnte.

Als das Knien im Gottesdienst des Mittelalters wichtiger wurde, tat man auch dies im freien Raum auf dem Boden. Sitze hatten nur die Vorsteher, ggf. die besonderen liturgischen Dienste, nicht aber die Gläubigen. Bereits die Regel des heiligen Benedikt sprach allerdings vom Sitzen der Mönche (vermutlich auf Bänken) beim Hören der Lesungen in der Vigil. In Klöstern erhielten die Mönche im zweiten Jahrtausend ein eigenes Chorgestühl – Dome, Stiftskirchen und große Pfarrkirchen adaptierten dies für ihren Klerus.

Sitzgelegenheiten für Gemeindemitglieder waren ein Privileg der Mächtigen, zunächst des Königs und der Adligen. Sie besaßen im Kirchenschiff ein eigenes Gestühl, das niemand anderem zur Verfügung stand. Im Hochmittelalter forderte auch das obere Bürgertum dieses Privileg ein. Wie der Adel ließen sich Magistrate und Zünfte festes Gestühl in den städtischen Kirchen aufstellen.

Aber auch private Stühle sind belegt: Auf Gemälden sind z. B. Bänke zu erkennen, die an der Seite mit einer Tür verschlossen wurden; einen freien Zugang gab es nicht. Die Errichtung solcher Bänke geschah auf eigene Kosten und war mit Zahlungen an die Kirchengemeinde verbunden. Entsprechend konnte der Besitzer bestimmen, wer dort Platz nehmen durfte. Solche Bänke mußten nicht unbedingt auf das liturgische Geschehen, sondern konnten auch auf einen Devotionsort (z. B. Heiligenfigur oder -bild) ausgerichtet sein.

Zugleich war es für einzelne Gläubige möglich, zu sehr langen Gottesdiensten eine Sitzgelegenheit mit in die Kirche zu nehmen, wie dies der Kölner Ratsherr Hermann Weinsberg im 16. Jahrhundert für einen Karfreitag berichtet: Der Knecht „trug mir auf Karfreitag einen Stuhl in den Dom, darauf ich sitzen und die Passion hören sollte; da sagte ich zu ihm: ‚Mach auch, daß du zu sitzen kommst, denn es wird lang werden‘“. Ansonsten haben sich die Menschen im Gottesdienst frei bewegen können. Nicht wenige spätmittelalterliche Bilder mit Altarszenen zeigen die Gläubigen um den Altar herum stehend, in ihrer Mitte der Priester und der Meßdiener – also gar nicht in ehrfurchtsvoller Entfernung vom Altar.

Die Einführung der Kirchenbänke für die ganze Gemeinde ging vor allem von den Reformationskirchen aus. Motiv war dabei zunächst, daß das Recht, im Gottesdienst zu sitzen, allen zukam und nicht auf einige wenige beschränkt war; erst sekundär trat die Dauer evangelischer Predigtgottesdienste im Barock als Motiv hinzu. Da die Vornehmen und Reichen sich weiterhin ein regelrechtes Gestühl aufstellen ließen, mußte durch eine Regelung der Bestuhlung verhindert werden, daß der Gemeinde die Sicht verbaut wurde und sie Predigt sowie Abendmahl nicht mehr richtig hören und sehen konnte. Um eine Parzellierung und Privatisierung des Kirchenraumes zu unterbinden, begann man Ende des 16. Jahrhunderts mit der Aufstellung von Bänken durch die Gemeinden, deren Plätze vermietet wurden. Schnell erstarrte die Sitzordnung in den Kirchen und spiegelte den gesellschaftlichen Rang wider. Ausgerichtet war das Gestühl in evangelischen Kirchen meist auf den Hauptort des liturgischen Geschehens, die Kanzel.

Katholische Gemeinden haben in den deutschsprachigen Ländern die Aufstellung von Kirchenbänken von ihren evangelischen Nachbarn übernommen und fügten meist noch Kniebänke hinzu – während in südeuropäischen Ländern häufig

wirkliche Stühle benutzt wurden. Selbst in einfachen Landkirchen bildete das Gestühl ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Ordnung, in der entweder Familien zusammensaßen oder später jeweils die Männer und die Frauen. Allerdings wurden die Bänke in katholischen Kirchen durchweg auf den Altar als dem Zentrum des liturgischen Geschehens hin ausgerichtet. So entstand eine lange unbekannte Raumsituation: Der Altar stand wie auf einer Theaterbühne vor der in Reihen gestaffelt sitzenden Gemeinde. Dieses starre Gegenüber, das die Gemeinde in gewisser Distanz zum liturgischen Geschehen hielt und die Bewegungsdimension auf Sitzen, Stehen und Knien reduzierte, wurde bis in die jüngste Zeit zum prägenden Eindruck katholischer Kirchenräume.

Das Grundmotiv der „aktiven Teilnahme“ aller Gläubigen, das die ganze Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil durchzog, hat dieses Gegenüber insofern aufgebrochen, als Altar und Ambo erkennbar näher an die Gemeinde rückten. Ansonsten ist die Gestaltung des Gemeinderaumes meist noch von der Vorstellung bestimmt, der ganze Raum müsse mit Bänken ausgefüllt sein.

Oftmals ist eine Reduktion der Bestuhlung aber ein Segen, denn auf einmal entstehen Freiräume für Bewegung (etwa Prozessionen), oder es entstehen neue Räume und Orte, z. B. für einen Taufbrunnen, um den sich eine Gemeinde versammeln kann. Vor allem nimmt schnell der Eindruck der nur spärlich mit Gläubigen gefüllten Kirche ab, der durch leere Kirchenbänke entsteht.

Gerade Gemeinden, die den liturgischen Raum bewußter gestalten, sind nicht selten zum Ersatz der Bänke durch Stühle gelangt. Diese lassen z. B. auch die gebogene Aufstellung (etwa im Halbkreis oder der Ellipse) zu, die das Zueinander von liturgischen Handlungsorten und Gemeinde wie auch die aktive Teilnahme an der Liturgie verbessern wollen.

Friedrich Lurz

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

November 2008

„Gottes Geduld und Eifer“

Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott,
langmütig, reich an Huld und Treue.

Buch Exodus – Kapitel 34, Vers 6

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Jeder und jedem von uns geschieht es, daß sich Menschen von uns entfremden, die uns nahestanden. Freunde, die einem in schwerer Zeit geholfen haben und für die man selbst einiges eingesetzt hat – doch auf einmal, kaum zu glauben, kennt man sie nicht mehr. Sie weisen einen schroff ab, ja, werden verletzend und ungerecht. Wie nahe liegt es da, selbst die Verbindungen zu kappen. Oft genug ist das nötig, um mit Enttäuschungen fertig zu werden. Doch – ist es einer Beziehung, die einmal Tiefe und Größe hatte, angemessen, wenn man sie mir nichts, dir nichts aufgibt?

Solche Ereignisse fordern uns besonders heraus, unsere Situation von Jesus her zu sehen. Sollen wir als Glaubende seine Sache weiterführen, fällt uns dies in solch emotional belastendem Zusammenhang besonders schwer. Wir spüren das ungeheure Gewicht des Wortes von der „Liebe bis zur Vollendung“ (Joh 13, 1). Verlangt es nicht Übermenschliches von uns?

Überforderung liegt Jesus fern. Er lädt uns zu kleinen Schritten ein. Gott wie in den Psalmen (vgl. z. B. 41, 6–10; 55, 13–15) unsere Verbitterung vorzutragen, mag helfen, Schmerz und Wut zu lindern. Vielleicht wird uns im Austausch mit Gott klarer, wo wir selbst andere Menschen verletzt und die Fortsetzung einer Freundschaft unmöglich gemacht haben. Im besten Fall könnten wir von seiner Langmut uns selbst gegenüber lernen, uns in Geduld zu üben mit jenen, die uns enttäuscht haben. Ein erster Schritt dorthin wäre, nüchtern festzuhalten, was wir dem Betreffenden trotz allem verdanken, ein zweiter, trotz unserer Verletztheit die guten Gedanken zuzulassen, die sich dann möglicherweise einstellen. Möglich, daß wir dann die Kraft finden, Gott aus ganzem Herzen diese Menschen anzuvertrauen, die uns so schmerzhaft fremd geworden sind.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Majestas Domini

Gero-Codex, Evangelistar,
Reichenau für Köln, um 969,
Hs 1948, fol. 4v,

© Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt

Von den mittelalterlichen Handschriften aus dem Scriptorium des Klosters auf der Insel Reichenau gilt der Gero-Codex als die älteste. Ein Widmungstext sowie eine Illustration zeigen, daß um 969 ein Mönch namens Anno diesen Codex für den späteren Erzbischof Gero von Köln angefertigt hat. Stilistische Ähnlichkeiten lassen darauf schließen, daß der Gero-Codex zur Gruppe der Anno-Eburnant-Handschriften gehört.

Die Handschrift umfaßt auf 176 Pergamentseiten u. a. Lesungen des Kirchenjahres und mehrere Zierseiten mit reich geschmückten Initialen. Die Bedeutung der Handschrift basiert aber vor allem auf acht ganzseitigen Miniaturen, zu denen auch die Majestas Domini gehört. Die Gestaltung der Majestas Domini verweist auf das 150 Jahre früher entstandene Lorscher Evangeliar als Vorbild.

Die ursprünglich für Köln bestimmte Handschrift befand sich später im Prämonstratenserstift in Wedinghausen, bis im Zuge der Säkularisation 1803 das Kloster aufgehoben wurde. Von dort aus gelangte sie nach Darmstadt, wo sie in der Landesbibliothek aufbewahrt wird. Der Gero-Codex zählt heute als besonderes Beispiel ottonischer Buchmalerei zum Weltdokumentenerbe der UNESCO.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Die Herrlichkeit des Herrn

Der Gero-Codex, die älteste mittelalterliche Handschrift aus der Malschule des Klosters Reichenau (um 969) stellt als ganzseitige Miniatur die „Majestas Domini“, die „Majestät des Herrn“, dar.

Die Mitte des Bildes zeigt eine jugendliche Christusgestalt, auf einem breiten Thron sitzend, vor einem kräftig blauen Hintergrund. Ein breiter Kreis, gleichmäßig strukturiert und abwechselnd gelb und braun koloriert, umgibt das Bildzentrum. In den vier Himmelsrichtungen sind die Evangelistensymbole in Medaillonform in den Kreis hineingestellt: unten ein Mensch oder Engel für den Evangelisten Matthäus, links ein Stier für Lukas, oben ein Adler für Johannes und rechts ein Löwe für Markus. Der breite Kranz, der wie ein strahlendes Rad das Leuchten der Mitte widerspiegelt bzw. unterstützt, ragt in einen breiten, mit Pflanzenornamenten verzierten Rahmen hinein. Wenn das mit roten Pflanzen geschmückte Rechteck, das ein grünes Feld umgibt, als Symbol für die Welt steht, so weist der Leuchtkranz darauf hin, daß die göttliche Wirklichkeit in Jesus Christus in diese Welt eingetaucht ist. Das Rot in den Evangelistensymbolen findet sich im Rahmen ebenso wieder wie das Blau im inneren Bildgrund und im Untergewand Christi. Die Evangelisten haben die göttliche Botschaft des Heils für die Menschen aller Zeiten aufgeschrieben, deshalb stellt der Maler sie als Verbindung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich dar.

Basierend auf Visionen der Propheten Ezechiel und Jesaja und der Offenbarung des Johannes, hat sich ein bestimmter Typus in der Christusdarstellung herausgebildet. Von Anfang an wurde die Majestas Domini als Bild des endzeitlichen Christus verstanden. Ursprünglich findet sich Christus als Weltenherrscher wohl in der östlichen Kunst in den Apsiden bedeutender Kirchen. Im Westen wurde Christus häufig zwischen den bei-

den Aposteln Petrus und Paulus dargestellt. Die Majestas Domini in der Buchmalerei des frühen Mittelalters basiert auf den visionären Aussagen der Propheten Ezechiel und Jesaja und der Apokalypse. Im 11./12. Jh. findet sich das Bild des Weltenrichters in den Portalen großer Kathedralen. Christus wird sowohl jugendlich, ohne Bart, dargestellt als auch, unter dem Einfluß byzantinischer Kunst, streng und mit Bart. Die in der Gotik stark vermenschlichte Darstellung wurde dann zu einem Bild des schönen Christus, das später entweder vom Motiv des Jüngsten Gerichts abgelöst oder aber damit verbunden wurde.

Der Prophet Ezechiel schildert im ersten Kapitel sehr ausführlich die Erscheinung Gottes. „Ich sah: Ein Sturmwind kam von Norden, eine große Wolke mit flackerndem Feuer, umgeben von einem hellen Schein. Aus dem Feuer strahlte es wie glänzendes Gold.“ (1,4) Der Seher schaut und beschreibt zunächst, was diese Gotteserscheinung begleitet, ehe er zum Eigentlichen kommt: „Auf dem, was einem Thron glich, saß eine Gestalt, die wie ein Mensch aussah.“ (1,26) Und diese Gestalt erscheint umgeben von „etwas wie glänzende(m) Gold in einem Feuerkranz“ (1,27). Ezechiel sieht „etwas wie Feuer und ringsum einen hellen Schein“ (1,27). Er beschließt seine Beschreibung mit den Worten: „So etwa sah die Herrlichkeit des Herrn aus.“ (1,28) Der Prophet beschreibt Gott in menschlicher Gestalt. Dem Malermönch ist dieser Text offensichtlich bekannt. Der breite, leuchtende Kranz um die Christusgestalt auf dem Thron will den „Feuerkranz“ wiedergeben, und das leuchtende Gold im Nimbus Christi und am Thron erinnert an das „glänzende Gold“.

Auch der Prophet Jesaja sieht den Herrn „auf einem hohen und erhabenen Thron“, und seine Herrlichkeit erfüllt die ganze Erde (6, 1.3) Die Engel huldigen ihm mit dem dreimaligen „Heilig“. Der Seher auf Patmos schaut in einer Vision ein ganz ähnliches Bild: „Ein Thron stand im Himmel; auf dem Thron saß einer, der wie ein Jaspis und ein Karneol aussah. Und über dem Thron wölbte sich ein Regenbogen, der wie ein Smaragd aus-

sah.“ (Offb 4, 2 f.) In den Farben des Thrones greift der Maler das Aussehen der Edelsteine auf: Der farblose, durchsichtige Jaspis spiegelt sich in den hellen Teilen des Thrones wider; dessen grüner Rücken auf den Smaragd hinweist; die rote Farbe des Karneol greift er in der Kissenrolle und im Untergewand Jesu auf.

Auf die Gottheit Jesu weist sein violett-purpurfarbiges Gewand hin. In der linken Hand hält Jesus das (goldene) Buch, die rechte hat er segnend erhoben. Fast durchsichtig ist das blasse, jugendlich wirkende Gesicht Jesu. Sein Blick gilt vielleicht den vielen Menschen, die sich vor seinem Thron versammeln werden. Man wird dabei an das Endgericht erinnert, von dem Matthäus im 25. Kapitel spricht: „Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker werden vor ihm zusammengerufen werden“ (Mt 25, 31 f.). Der geöffnete Vorhang hinter der Christusgestalt könnte darauf hinweisen, daß mit dem Erscheinen Christi am Ende der Tage die Herrlichkeit Gottes aller Welt offenbar wird.

Den Blick dieses Christus wird jede, jeder anders empfinden. Mancher wird darin Strenge sehen, die vielleicht Angst auslöst. Andere werden hinter diesen wissenden Augen auch die erbarrende Liebe entdecken, mit der Jesus zu seinen Lebzeiten den Menschen nachgegangen ist. Ganz sicher will der Maler nicht Angst einflößen mit seinem Christusbild; denn das Rot der Liebe umgibt auch dieses Geschehen. Und danach wird Christus uns einmal fragen: ob wir ihn geliebt haben in unseren Brüdern und Schwestern – wie schwach auch immer.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes Geduld und Eifer

Jahwes Leidenschaft für den Menschen

Der Eifersüchtige

Im Alten Testament findet sich vielfach die Aussage, daß der Gott Jahwe eifersüchtig sei. Dabei handelt es sich ursprünglich nicht darum, Gott die Eigenschaft der Eifersucht zuzusprechen. Vielmehr wird mit dem Wort Eifer/Eifersucht die Begründung dafür formuliert, daß Jahwe allein als Gott verehrt werden will. Im Buch Exodus findet sich der älteste Beleg zur Eifersucht bzw. zum Eifer Gottes: „Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen. Denn Jahwe trägt den Namen ‚der Eifersüchtige‘; ein eifersüchtiger Gott ist er.“ (Ex 34, 14) Das Bild des Ehebundes, mit dem vor allem der Prophet Hosea die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk charakterisiert, ist hier offensichtlich im Hintergrund wirksam.

Die Botschaft von Exodus 34, 14 steht in engstem Zusammenhang mit dem biblischen Hauptgebot, dem Fremdgötter- und Bilderverbot. Zugleich drückt die Aussage über den Eifer Gottes aus, wie engagiert und rückhaltlos Gott seine Liebe zu Israel verwirklicht: in der Abwendung äußerer Gefahren und in der Reinigung des Volkes von Sünde und Schuld. Das Neue Testament nimmt diese Aspekte der Rede von Gottes Eifer auf; so findet sich die Verbindung mit der Ehemetaphorik etwa in 2 Kor 11, 2, der Gedanke des göttlichen Gerichts in Hebr 10, 27.

Langmütig, reich an Huld und Treue

Daß Gott ausdrücklich die Haltung der Geduld zugesprochen wird, scheint im Widerspruch zu stehen zu der Zuschreibung von Eifer und Eifersucht. Doch auch die Vorstellung von Gottes Geduld beruht auf biblisch bezeugten Gotteserfahrungen, die

einzelne Männer und Frauen und das Volk Israel als ganzes in seiner Geschichte und in der Verkündigung Jesu gemacht haben. Gottes Geduld ist Langmut, wie zuerst im Alten Testament Jahwe selbst eindrucksvoll bezeugt: „Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34, 6; vgl. Num 14, 18; Neh 9, 17; Ps 103, 8; Weish 15, 1; Joël 2, 13; Jona 4, 2). Der alttestamentliche Gedanke, daß Gottes Geduld Schonung ist, daß er seinen Zorn zurückhält (Spr 14, 29; 15, 18; 16, 32), wird von Paulus aufgenommen und weitergeführt (Röm 2, 4 f.; 9, 22; vgl. 1 Tim 1, 16). Gott erweist seine Gerechtigkeit, indem er die in Geduld hingenommen Sünden vergibt (Röm 3, 25; vgl. 1 Petr 3, 20).

Auf Gott harren

Die Geduld Gottes wird beantwortet durch die Geduld der Gläubigen. „Auf Gott harren“ ist ihr Inhalt: ein Sich-Sehnen, ein Sich-Ausstrecken nach einer Zukunft, die ihnen von Gott verheißen ist. Biblisch kommt Geduld also nicht wie in der griechischen Tradition aus der Leidensfähigkeit des Helden oder aus der inneren Distanz des Weisen, sondern aus dem Vertrauen auf Gott. Jene Geduld, die den Menschen Christus gleich gestaltet, wird ihm geschenkt vom „Gott der Geduld“ (Röm 15, 5). Die menschliche Haltung der Geduld enthält in der christlichen stärker als in der heidnisch-griechischen Tradition das Moment des Wartens, ist aber keinesfalls rein reaktiv-passiv zu verstehen. Widerständigkeit und Beharrlichkeit gehören unverzichtbar zu ihr. Die Offenbarung des Johannes richtet den Blick auf die Wiederkunft des erhöhten Christus; sie ist das Ziel geduldigen Wartens in Standhaftigkeit.

So wenig die Rede von Gottes Geduld seine resignierte Abwendung von den Menschen oder seine Gleichgültigkeit ihrem Tun und Lassen gegenüber anzeigt, so wenig bedeutet Geduld, verstanden als christliche Lebensform, ein leichtfertiges Sich-

Abfinden mit Unrecht und Leid oder eine billige Jenseitsvertröstung, billig, weil sie lieblos ist, weil sie das Diesseits im tiefsten verachtet. Christliche Geduld lebt vielmehr aus der in Christus geschenkten Hoffnung für diese Schöpfung und befähigt Menschen so zu Ergebung und Widerstand. Diese Geduld, die in Wahrheit auf biblische Horizonte verweist, nennt Gregor der Große „Wurzel und Wächterin aller Tugenden“.

Gottes Geduld und Eifer

Gottes Geduld und Eifer – wie geht das zusammen? Ist ein sowohl eifernder als auch geduldiger Gott nicht ein hölzernes Eisen? Oder glauben wir an einen Gott, der sich nicht entscheiden kann, an einen Gott der – faulen – Kompromisse, des Mittelmaßes, des schwankenden Sowohl-Als-auch? Das biblische Zeugnis steht dieser Deutung denkbar deutlich entgegen. Geduld und Eifer, so gegensätzlich sie uns auch erscheinen mögen, stammen doch aus einer einzigen Wurzel: der unbezwingbaren göttlichen Menschenliebe. Gottes Geduld, so sagt es der evangelische Theologe Eberhard Jüngel, ist nichts anderes als der lange Atem seiner Leidenschaft.

Susanne Sandherr

Geduld – eine christliche Tugend?

Ihr müßt Geduld haben. Das braucht Zeit ...“, werden Kinder zum Warten ermahnt, wenn ihnen etwas nicht schnell genug geht. Erwachsene erfahren in manchen Situationen, daß ihre Geduld arg strapaziert wird und sie drauf und dran sind, ihre Geduld zu verlieren. Redewendungen, wie: „sich mit Geduld wappnen“ oder etwas „in Geduld ertragen“, sprechen von einer Haltung, die heute eher gezwungenermaßen als freiwillig

eingenommen wird. Wer möchte nicht viel lieber die Dinge selbst in die Hand nehmen, statt sie zu „(er)dulden“, zu „(er)tragen“?!

Wenn der Apostel Paulus im Galaterbrief (5, 22) die Geduld zu den Früchten zählt, die Gottes Geist im Menschen bewirkt, dann kann es dabei nicht um eine negative Haltung gehen. Offensichtlich hat die Tugend der Geduld im Laufe der Geschichte im Verständnis der Menschen eine Wandlung erfahren. Warum?

Der Ausgangspunkt für das biblische Verständnis von Geduld ist nicht in einer philosophischen Tugendlehre zu suchen, sondern in der Erfahrung Israels mit seinem Gott. Das gilt für einzelne, aber auch für das Volk als Ganzes. Gottes Langmut, sein geduldiges Zuwarten gegenüber seinem störrischen Volk zeigen Israel, was Geduld heißt und was sie bewirkt. Als Selbstaussage Jahwes heißt es im Buch Numeri (14, 18): „Ich bin Jahwe, langmütig und reich an Huld, der Schuld und Frevel wegnimmt“. In einem Bußgebet bekennt der Beter im Buch Nehemia: „Doch du bist ein Gott, der verzeiht, du bist gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld; darum hast du sie nicht verlassen.“ (Neh 9, 17) Diese Erfahrung macht auch der einzelne im Volk: „Der Herr ist barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Güte.“ (Ps 103, 8) Auch das Neue Testament spricht von der Geduld Gottes im Verzeihen der Sünden (vgl. Röm 3, 25). Menschliche Geduld soll Maßnahmen an der göttlichen Geduld, das zeigt sich besonders im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18, 23–35): „Hättest nicht auch du mit jenem, der gemeinsam mit dir in meinem Dienst steht, Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?“ (Mt 18, 33) Geduld, die sich als Barmherzigkeit erweist.

Als christliche Grundhaltung hilft die Geduld, das richtige Maß zu finden in dem, was als unabänderlich im Leben hinzunehmen ist, und dem, was aktiv verändert werden kann und muß. Dabei ist es wichtig, daß der einzelne sich selbst, seine Belastbarkeit und seine Grenzen ebenso kennt, wie er seine Fä-

higkeit zu Toleranz Schwächeren gegenüber und seine Einsatzbereitschaft für die menschliche Gemeinschaft einzuschätzen weiß.

Als Ebenbilder Gottes versuchen Christen im Vertrauen auf den treuen Gott, der in Jesus Christus unüberbietbar Ja gesagt hat zu den Menschen und zur Welt, zu unterscheiden, wo es angezeigt ist, eine belastende Situation hinzunehmen, weil keine Änderung möglich ist, oder aber, wo aktiver Einsatz, ja Kampf gefordert ist. Zu oft wurde in einer falsch verstandenen Frömmigkeit zu Geduld geraten, was Menschen zu Passivität verurteilte, wo sie sich gegen Unrecht, Leid und unterdrückende Strukturen hätten wehren sollen.

Als biblisches Beispiel wurde oft Hiob als der große Dulder hingestellt. Daß es im Buch Hiob, das unterschiedliche Entstehungsphasen mit unterschiedlichen theologischen Positionen gegenüber dem Leid kennt, zutiefst um Protest gegen eine falsch verstandene Leidenspastoral geht, wurde dabei vielfach übersehen. Gott selbst stellt sich auf die Seite des klagenden Hiob und entlarvt die frommen Reden seiner theologischen Freunde, die ihn auffordern, still zu ertragen, was ihm an Leiden widerfährt, als falsch.

Gegen den vermeintlichen Zusammenhang zwischen dem Tun und Ergehen eines Menschen – „Hast du Böses getan, geht es dir schlecht“: Leid als Folge von Sünde verstanden – wendet sich auch Jesus (vgl. Joh 9). Es fällt auf, daß die Aufforderung zur Geduld in der Predigt Jesu weitgehend fehlt. Vielleicht hängt das mit der nahe geglaubten Wiederkunft Christi (Parusie) zusammen.

Paulus schreibt im Brief an die Römer (12, 12): „Seid fröhlich in der Hoffnung, geduldig in der Bedrängnis, beharrlich im Gebet!“ Dorothee Sölle übersetzt diesen Satz so: „Leistet geduldigen Widerstand, und habt Hoffnung auf die Macht Gottes.“

Niemand darf angesichts der Not der Armen Geduld fordern, wo massiver Einsatz zur Veränderung der Verhältnisse gefordert ist. Und da, wo eine Änderung konkreter Mißverhältnisse

nicht direkt möglich ist, dürfen Christen die Hoffnung nicht aufgeben, daß durch immer neu gezeigten Widerstand einmal Besserung eintreten wird. Mit stoischer Unberührbarkeit (Ataraxie) und passivem Verhalten gegenüber destruktiven Mächten (Apathie) hat die christliche Tugend der Geduld nichts zu tun. Als geistgewirkte Lebensfrucht hilft sie den Christen, im Warten auf den wiederkommenden Herrn das rechte Maß zu finden im Umgang mit den Dingen der „Welt“.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Allzeit erfunden geduldig“

Ein Agnus-Dei-Lied aus der Zeit der Reformation

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 219.

Das Lied „O Lamm Gottes unschuldig“ wird Nikolaus Decius zugeschrieben; er gilt als sein Dichter und Komponist. Nikolaus Decius, 1485 in Hof an der Saale geboren, seit etwa 1515 Mönch und Schullehrer im Braunschweigischen, wurde spätestens zu Beginn der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts von der Reformation angezogen und ging 1523 an die Universität Wittenberg, um schließlich als evangelischer Prediger in Pommern und Ostpreußen zu wirken. Als Entstehungszeit von Decius' Agnus-Dei-Lied (Lamm-Gottes-Lied) sowie weiterer, teils noch heute gesungener geistlicher Gesänge aus seiner Feder, so des bekannten „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ (GL 457, EG 179), wird 1522/23 angesetzt.

Seht, das Lamm Gottes

Der Text des Agnus Dei nimmt das Wort des Täufers auf, mit dem dieser auf den am Jordan an die Öffentlichkeit tretenden

Jesus aufmerksam macht: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt.“ (Vgl. Joh 1,29–36) Aus der Ostkirche war das Agnus Dei unter dem syrischen Papst Sergius I. als Gesang zum Brotbrechen vor der Kommunion in die römische Meßliturgie transponiert worden, wobei aus dem Täuferwort des Johannesevangeliums ein litaneuartiges Gebet mit den Anrufungen „miserere nobis“ (erbarm dich unser) und „dona nobis pacem“ (gib uns Frieden) wurde. Die Abendmahlsliturgie der Reformation bewahrt den tradierten, biblisch fundierten Kommuniongesang. Nikolaus Decius erweitert ihn und überträgt ihn ins Deutsche bzw. Niederdeutsche.

Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt

Warum ist Jesus das „Lamm Gottes“? Die Tradition gibt zwei biblische Antworten. Sie verweist auf Jesaja 53, auf das Lied vom Gottesknecht – „Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen. Er wurde mißhandelt und niedergedrückt ... Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53, 6 f.) – sowie auf den Ritus des Pesach-Festes (vgl. Ex 12).

Unschuldig – geduldig

In Decius' Fassung des Agnus Dei ist das Holz des Kreuzes die Schlachtbank („am Stamm des Kreuzes geschlachtet“). Nach dem Johannesevangelium stirbt Jesus am Pesach-Fest zur Stunde der Lämmerschächtung im Tempel, und das letzte Abendmahl ist bei Matthäus, Markus und Lukas ein Pesach-Mahl. Wenn das Tieropfer geschichtlich das Menschenopfer ersetzt hat und es stets symbolisch ersetzt, so wendet sich in Jesus von Nazaret das Tieropfer ins Menschenopfer. Doch dieses Opfer zeigt an und bewirkt das Ende aller Opfer, denn das von

Gott gewählte Lamm trägt alles, was wir ihm aufbürden, vor Gott. Dieses Lamm ist wirklich Gottes Lamm. Jesus ist unschuldig, ein Liebender, ein durch und durch Gerechter, und dennoch – oder gerade darum – erträgt er, der Unschuldige, das Unerträgliche in Geduld.

Sonst müßten wir verzagen

In den Kirchen der Reformation wird Nikolaus Decius' bibliisches Abendmahls- bzw. Passionslied seit seiner Entstehungszeit und bis heute gesungen. Seit dem 17. Jahrhundert findet sich „O Lamm Gottes unschuldig“ in katholischen Liedersammlungen, und auch als Bestandteil der Bach'schen Matthäuspasion ist es einer breiten Hörschaft bekannt geworden.

Decius' Lied bezeugt eindringlich das Heil, das von dem am Kreuz geopfertem, unschuldig-duldenden Lamm stammt, und dankt dafür. Sein Zusatz „Sonst müßten wir verzagen“ bedeutet auch uns Heutigen: Nicht Verlust und Verlorenheit, Rettung ist unser Teil!

Susanne Sandherr

Gräber in der Kirche

Reliquien und Grabstätten

Die Verbindung von Kirchenbau und Gräbern reicht bis in die Antike zurück. Frühe Kirchen wurden häufig über den Gräbern von Märtyrern errichtet. Im Hintergrund stand die Vision der Apokalypse, in der der Seher unter dem himmlischen Altar „die Seelen aller (sah), die hingeschlachtet worden waren wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie abgelegt hatten“ (Offb 6, 9). Entsprechend wurden zahlreiche Kir-

chen des spätantiken Rom auf den Friedhöfen außerhalb der Stadtmauern errichtet. Für Kirchen innerhalb der Städte nahm man quasi das Grab eines Märtyrers mit, indem man die Gebeine hob und in einem Reliquienkasten unterhalb der Altarplatte (Mensa) aufbewahrte. Erfuhren die Reliquien besondere Verehrung, so wurde der Kasten im Mittelalter zu einem kostbaren Schrein ausgestaltet und hinter dem Altar in Höhe der Altarmensa positioniert, so daß Pilger unter dem Schrein hergehen konnten. Entsprechend wurde dann die Heiligsprechung als „Erheben zur Ehre der Altäre“ bezeichnet.

Diese Verbindung von Reliquie und Altar ist bis heute Tradition in der katholischen Kirche, allerdings wurden oft nur kleinste Splitter in die Altarmensa eingelassen. Heute wünscht die „Allgemeine Einführung ins Meßbuch“ in Nr. 266 offener, daß man am Brauch, Reliquien unterhalb der Mensa einzufügen, festhalten möge, sich aber über die Echtheit der Reliquien vergewissern müsse.

Kirchen sind zudem über Jahrhunderte bevorzugte Orte für die Bestattung der Gläubigen gewesen. Nicht nur der „Kirchhof“, sondern auch der Kircheninnenraum war Ort für die Bestattung von Toten. In Köln wurde im Mittelalter vermutlich ein Drittel aller Toten innerhalb von Kirchen, ihren Vorräumen oder Kreuzgängen begraben. Wichtig war die Nähe zum Altar, nicht nur als Aufbewahrungsort der Reliquien, sondern zugleich als Ort der Feier der Eucharistie, in der regelmäßig für die Verstorbenen gebetet wurde. Meist handelte es sich um gemauerte Gräber, die durch Grabplatten verschlossen wurden. Bei besonders hochgestellten Persönlichkeiten wurde evtl. noch ein Denkmal in Form eines sogenannten Epitaphs an der nahen Kirchenwand befestigt.

Da die Errichtung solcher Gräber teurer war, zeigten sie auch den besonderen Rang einer oder eines Verstorbenen an. So kam es etwa in den Niederlanden zu der (eigentlich verwunderlichen) nachreformatorischen Entwicklung, daß die Bestat-

tung im Kirchenboden auch bei Calvinisten beibehalten wurde – motiviert nicht durch eine Fürbitte für die Toten im Gottesdienst, sondern durch den Gedanken der sozialen Repräsentation.

In der Regel fanden Bestattungen innerhalb von Kirchen im Zuge der Säkularisierung und der mit ihr einhergehenden Neuordnung des Bestattungswesens ihr Ende. Heute kommt auch von Seiten der katholischen Kirche eine Körper-Bestattung in Kirchen nicht mehr in Frage, ist sie doch nach dem Kirchenrecht nur Päpsten, Kardinälen und Diözesanbischöfen gestattet (CIC 1983 Canon 1242).

Seit kurzem hat aber die Urnenbestattung in Kirchen an Bedeutung gewonnen. Im Zuge der Umnutzung von Kirchenräumen haben Gemeinden in mehreren deutschen Bistümern Kirchen zu Bestattungskirchen umgebaut bzw. stehen kurz vor der Verwirklichung. Dahinter steht zum einen der Gedanke, ein Kirchengebäude, das nicht mehr für Gottesdienste genutzt werden kann, dennoch in einer spezifischen Nutzung der Gemeinde zu belassen, daß also im Gebäude wirklich etwas geschieht, für das es nach außen hin steht. Zum anderen wird versucht, den aktuellen Drang zur Urnenbestattung aufzunehmen und in eine positive Richtung zu lenken. Es sind heute in der Regel keine weltanschaulichen Motive mehr, die Menschen zu einer Urnenbestattung tendieren lassen. Diese wird meist von den noch Lebenden vorherbestimmt, um Kosten zu senken und einer späteren Verwilderung von Grabstätten wegen fehlender oder nicht ansässiger Angehöriger vorzubeugen. Nun werden in den Gebäuden Stelen errichtet, um darin Urnen für etwa 20 Jahre einzustellen. Sie werden „Kolumbarien“ genannt, ein lateinischer Begriff, der „Taubenschlag“ bedeutet und mit dem auch schon die Begräbnisfächer für Urnen in den antiken (dann heidnischen) Katakomben bezeichnet wurden. Diese Stelen können wie Gräber auf einem Friedhof von den Angehörigen besucht werden, was natürlich notwendig macht, daß die Ge-

bäude geöffnet oder durch entsprechende Schließsysteme für Berechtigte zugänglich sind. Man möchte ja gerade das Gedenken der Toten und das Gebet für sie pflegen und damit einer reinen „Entsorgung“ von Toten entgegenwirken. Ebenso sollten die Urnen namentlich gekennzeichnet sein, um dem Trend der Anonymisierung der Toten auf den öffentlichen Friedhöfen entgegenzuwirken.

Ein solches Projekt ist z. B. in St. Josef in Aachen verwirklicht. Um die künstlerisch wertvoll gestalteten Stelen in ein Gesamtkonzept einzubinden, ist der ganze Raum als Begräbniskirche gestaltet. Im Eingangsbereich entspringt ein schmaler Wasserlauf, der sich durch das Kirchenschiff zieht und in der Vierung in einem Taufbecken mündet, um so die Grundlegung unserer Auferstehungshoffnung in der Taufe zu verdeutlichen. Ein separater Raum bietet die Möglichkeit für Angehörige, von einem Verstorbenen Abschied zu nehmen. Steintafeln an den Wänden nehmen die Namen der Verstorbenen auf.

In der Allerheiligenkirche in Erfurt, die zur Dompfarrei gehört, wird die Auferstehungshoffnung durch die Ausrichtung der gesamten Stelenanlage zu den Fenstern im Osten deutlich, wo Geburt und Kreuzigung Christi dargestellt sind – somit der Richtung, aus der die frühen Christen die Wiederkunft des erhöhten Herrn erwarteten. In Erfurt werden neben Mitgliedern der christlichen Kirchen (die in den meisten solcher Begräbniskirchen bestattet werden) auch die Urnen von Nichtchristen aufgenommen. Damit wird der besonderen Situation in Ostdeutschland Rechnung getragen, in der Menschen auch bei Interesse am Glauben Distanz zu den Kirchen wahren.

Friedrich Lurz

Klara von Assisi

Das Privileg der Armut

Zu den Schätzen aus dem Mittelalter, die die Badische Landesbibliothek in Karlsruhe birgt, gehört das 1490 / 1492 entstandene Straßburger Klarenbuch, eine illustrierte Handschrift mit qualitätvollen Initialen zum Leben der heiligen Klara, das aus der Hand der Straßburger Klarisse Magdalena Steimerin stammt. Eine Abbildung hat mich immer besonders angesprochen: Eine in leuchtendes Rot gewandete junge Frau mit lebhaft-wacher Mimik und kindlich-rundem Gesicht, in dem die Wangen glühen, sitzt auf einem reich verzierten Sessel, leicht nach vorn gebeugt, am Pult und schreibt mit energischen Bewegungen in ein offenes Buch. Der Heilige Geist, als Taube über der Schreiberin schwebend, berührt mit dem Vogelschnabel zart den Kopf bzw. die an einen Kardinalshut erinnernde Kopfbedeckung der sitzenden Gestalt.

„Die hl. Klara als Schreiberin“, so wurde diese Darstellung auf der Kunstpostkarte, die ich vor Jahren in der Bibliothek erstand, gedeutet; offenbar zeigt die Abbildung aber den franziskanischen Theologen und Kardinalbischof Bonaventura (1221 – 1274) bei der Niederschrift des Lebens der Heiligen. Im Auftrag des Generalkapitels hatte Bonaventura 1263 eine umfangreiche Vita des heiligen Franziskus, die „Legenda S. Francisci“, verfaßt. Betrachtet man die Illustrationen des Klarenbuchs im Ganzen, so fällt auf, daß die Straßburger Klarisse weiblichen und männlichen Figuren gleichermaßen zarte, ja zärtliche Gesichter gegeben hat. Und nicht nur der heilige Bonaventura, auch die heilige Klara hat inspiriert geschrieben, auch wenn nur ein Bruchteil ihrer Korrespondenz und Schriften auf uns gekommen ist: immerhin vier Briefe an die geistliche Freundin Agnes von Prag, die von Klara verfaßte Ordensregel – in ge-

wisser Weise ihr Lebenswerk –, ein Testament und ein Segensschreiben.

Bonaventura also, nicht Klara – doch auf diesem Bild setzt sich der Heilige Geist selbst dafür ein, daß Leben und Wirken der heiligen Klara in der Christenheit unverfälscht lebendig bleiben.

Klara von Assisi, 1193 oder 1194 als erste von drei Töchtern der städtischen Adelsfamilie Offreduccio im umbrischen Assisi geboren, gestorben am 11. August 1253 in dem vor den Toren ihrer Vaterstadt gelegenen Kloster San Damiano, das sie 40 Jahre lang mit ihren Gefährtinnen bewohnt hatte, war eine Frau von außerordentlichem Charisma. Klara war eine Christin, eine Christuszeugin, mit Strahlkraft. Die Treue, die sie ihrer sperrigen Berufung hielt, weckt unsere Bewunderung und macht Mut. Die christliche Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts hat Klara mitgestaltet, wie sie auch von ihr, zumal vom Aufbruch des heiligen Franz, geprägt wurde. Klara hat als erste Frau der Christentumsgeschichte eine Ordensregel für Frauen verfaßt, die päpstliche Anerkennung fand. Spät, aber nicht zu spät, nämlich auf dem Sterbebett, erreichte Klara aus Rom die Nachricht, daß ihr Lebenswerk nicht in Frage gestellt oder durchgestrichen, sondern bestätigt worden war.

Klara wird in eine Zeit des Umbruchs hineingeboren. Das durch die Geldwirtschaft erstarkte Bürgertum stellt die Privilegien des Adels in Frage, reklamiert sie für sich; zugleich verarmen große Teile der Stadt- und Landbevölkerung. Jene Sicherheit, die Status, Reichtum und Macht geben, prägt Klaras Kindheit und Jugend. Sie erhält eine ausgezeichnete Erziehung, verfügt über ein gutes Latein, ist literarisch gebildet und versteht sich auch aufs Sticken, Spinnen und Weben. Die Mutter, Ortulana, eine mutige Pilgerin, die das Heilige Land und Santiago de Compostela bereist, verantwortet die religiöse Bildung der Töchter,

später wird sie ihrer Ältesten folgen und wie die beiden jüngeren Schwestern in Klaras Gemeinschaft eintreten: ein geistliches Geben und Nehmen, wie es auch Klaras Beziehung zu Franziskus prägt.

Klaras Weg ist also vorgezeichnet: eine vorteilhafte Heirat, die der Familie Ehre und Wohlstand bringen wird. Doch zwischen den Jahren 1210 und 1212 nimmt Klara Kontakt mit Franziskus auf, dem Sohn eines Neureichen, der durch seinen rüden Abschied von der elterlichen Lebensform Assisi skandalisiert hatte und nun, um Christi willen bettelarm, mit einigen Gleichgesinnten unterhalb der Stadt mit eigenen Händen eine kleine Landkapelle aufbaut. Es ist unwahrscheinlich, daß die Initiative zu diesem Kontakt von Franziskus ausging, der auch in der Folgezeit in der Frage einer Beteiligung von Frauen an seiner Armutsbewegung eher zurückhaltend ist. Die behütete junge Adlige verbündet sich mit dem verrückten Bürgersohn – schlimmer hätte es für die standesbewußten Offreduccio wohl nicht kommen können! Doch für Klara steht mehr auf dem Spiel. Kristallisationskern ihres eigenen Aufbruchs wie aller geistlichen Armutsbewegungen des 13. Jahrhunderts ist ein erneuertes Gottesbild: Gott wird nicht mehr als Weltenherrscher gesehen, sondern als der, der sich in Christus arm macht, um den Menschen zu begegnen. Die Antwort der Menschen kann da nur lauten: Gehen wir Gottes Armut arm entgegen; begegnen wir dem nackten und wehrlosen Christus wehrlos und nackt! Klara erkennt ihre Berufung: Der geistliche Aufbruch, den Franziskus verkörpert, ist ihre ureigene Sache. In einer Nacht im März 1212, am Palmsonntag, wagt die Achtzehnjährige die Flucht, offenbar im Einverständnis mit Bischof Guido II. Gemeinsam mit den Brüdern empfängt Franziskus die junge Frau in einer kleinen Landkapelle, der Portiunkula, und nimmt sie in den BÜßerstand auf. Schließlich wird Klara in eine nahe gelegene Benediktinerinnenabtei gebracht. Die erzürnten Männer der um ihre Ehre besorgten Familie können nichts ausrichten gegen Klaras festen Willen und das Asylrecht der Klo-

sterkirche. Im Gegenteil: Die jüngere Schwester Agnes, die damals noch Katharina heißt, stößt zu der Rebellin! In der kleinen Kirche San Damiano, auch sie wurde von Franziskus wieder aufgebaut, finden die Frauen eine Zuflucht. Eine erste Verfassung für die bald anwachsende Frauengemeinschaft stammt von Franziskus. Hier sind die beiden Dinge formuliert, die für Klara zählen: in ihrer Gemeinschaft stets der Armut die Treue zu halten und die Zugehörigkeit der Schwestern zu den Minderbrüdern.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Klaras Weg in einer um Einheit und Kontrolle besorgten römischen Kirche auf Widerstand stieß. Doch Klara bleibt standhaft: Ein vermutlich aus dem Jahre 1216 stammendes kirchliches Dokument gewährt ihrer Gemeinschaft das „Privileg der Armut“. Einerseits werden Klara und ihre Schwestern von der Kirche zunächst auf die Benediktinsregel verpflichtet – Klaras eigene Regel wird, wie gesagt, erst kurz vor ihrem Tod bestätigt –, doch ihnen wird zugleich gestattet, gemeinschaftlich arm zu leben. Die Lebensform der Armut ist der Kern dieses geistlichen Neubeginns, der reinste Spiegel ihres Gottesbildes: Jener Gott, der in Christus seinen Machtbereich verläßt und zu den Ärmsten und Schwächsten hinabsteigt, verpflichtet sie; diesen Gott nachzuahmen, ist ihre eigentliche Aufgabe. Das aber bedeutet für Klara wie für Franz, die Armut herzlich zu lieben.

Das „Privileg der Armut“ – ein Wort, das uns befremdet, das uns paradox erscheinen muß. Ein Wort vielleicht gerade für unsere Zeit.

Susanne Sandherr