

ZEICHEN DER ZEIT

DER DIALOG WIRD STRUKTURIERT

Es war ein mutiges Unterfangen, dem sich die Deutsche Bischofskonferenz am 08./09. Juli 2011 stellte. Die Steuerungsgruppe des Dialogprozesses, der die Bischöfe Kardinal Reinhard Marx, Franz-Josef Bode und Franz-Josef Overbeck angehören, versammelte 300 Personen aus dem deutschen Katholizismus im Mannheimer Kongresszentrum. In der vierjährigen Planung zur Koordinierung des Gesprächsprozesses innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands war das die insgesamt gelungene Auftaktveranstaltung. Zwei professionelle Moderatorinnen meisterten die Herausforderung, alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer in 35 Kleingruppen zu Wort kommen und gleichzeitig die Ergebnisse im Plenum präsentieren und für die Weiterverarbeitung sichern zu lassen. Wenn auch nicht alle Gruppierungen und Richtungen des deutschen Katholizismus vertreten sein konnten – die Auswahl der Teilnehmer hatten die Bistümer, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der Caritasverband, die Deutsche Ordensobernkonferenz, der Katholisch-Theologische Fakultätentag sowie eine Reihe Geistlicher Gemeinschaften, unter anderem die Schönstatt-Bewegung -, so kamen doch alle Anliegen konservativer und progressiver Kräfte zu Wort. Mannheim hat eine Aufstellung der Themen gebracht, welche die unterschiedlichen Strömungen des deutschen Katholizismus beschäftigt. Es ist gelungen, miteinander ins Gespräch zu kommen, ohne zu polarisieren. Dieser Prozess muss weitergehen. Er wird seine Kraft aber erst erweisen müssen, wenn es um die „heißen Themen“ geht. Das ist vor allem die Frage nach der Partizipation aller an der Weiterentwicklung von Kirche und ihren Strukturen. Kardinal Marx sprach davon, dass „synodale Elemente“ wieder gewonnen werden müssten. Und es ist die Frage nach einem neuen Umgang mit Scheitern in der Kirche, konkret mit wiederverheirateten Geschiedenen.

Der Dialogprozess fällt in die Jahre der Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode. Von diesen beiden Großereignissen ging eine Dynamik aus, von der die Kirche bis heute zehrt. Wichtige Weichenstellungen in den ekklesiologischen Grunddaten wurden dort festgelegt sowie ein neues Verhältnis der katholischen Kirche zur Welt und ihren autonomen Sachbereichen, zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie zu den Weltreligionen gewonnen. Diese Dynamik, die sich in den Strukturen der Welt- und Ortskirche niedergeschlagen hat und inzwischen der Gefahr der Abbremsung erlegen ist, gilt es wieder zu gewinnen. Dabei spielt ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Eigenverantwortung und Autonomie der regionalen Teilkirche auf der einen und reflektierter und emotionaler Bindung an den und Abhängigkeit vom Papst als Oberhaupt der Weltkirche eine wichtige Rolle. Eine Neuentdeckung dieser Großereignisse des 20. Jahrhunderts wird nach Jahrzehnten der Zentralisierung dem Selbst-

bewusstsein und der Eigenständigkeit der Teilkirchen und ihrer Anliegen einen neuen Freiraum bieten müssen.

Die Agenda für die kommenden Jahre, die sich an der Martyrie (Zeugnis), Diakonie (Dienst) und Liturgie als den Grundvollzügen der Kirche orientieren soll, wird die dialogischen Prinzipien, wie sie Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Ecclesiam suam“ dargelegt hat, zu beachten haben. Miteinander reden können, über die bestehenden Unterschiede in den theologischen und pastoralen Ansätzen, sich nicht die Katholizität und Kirchlichkeit absprechen, eine Spaltung der deutschen Kirche und Trennung von Rom nicht herbeireden, sondern auf die Einheit zu denken – wenn das gelingt, ist für die Zukunft der Kirche Wesentliches erreicht.

Im Rückgriff auf das Neue Testament und die Entwicklungen in der Geschichte der Kirche können dann auch strukturelle Fragen neu und unaufgeregter angegangen werden. So wie es bereits in apostolischer Zeit die ergänzenden Formen von Ortsgemeinde und Wandermissionaren gab, können auch für die Zukunft unterschiedliche Strukturierungen von Pfarreien(verbänden) und quer dazu verlaufenden Vergemeinschaftungen angedacht und umgesetzt werden. Dass dafür nicht nur das zahlenmäßig angemessene Personal erforderlich ist, sondern viel mehr das stärkere (geistliche) Leben, und dass neue Aufbrüche immer auch mit dem Sterbenlassen-können von Altem verbunden sind, bedarf keiner Erklärung, wohl aber einer Internalisierung seitens der Verantwortlichen und Betroffenen.

Die entscheidende Zukunftsfrage für die Kirche scheint mir aber in der Überwindung der „donatistischen Versuchung“ zu liegen. In der Kirche Nordafrikas gab es nach der Anerkennung des Christentums im Römischen Reich durch Konstantin im 4. Jahrhundert eine Tendenz, nur diejenigen zur Kirchenmitgliedschaft zuzulassen, die sich durch ein reines Leben auszeichneten, also alle auszuschließen, die in den Christenverfolgungen schwach geworden waren oder dem Kaiser ein Weihrauchopfer dargebracht hatten. Über ein Jahrhundert währte diese Auseinandersetzung, in der der hl. Augustinus eine wichtige Rolle spielte. Das Ergebnis: Zur Kirche gehören Heilige und Sünder. Die Spendung der Sakramente ist unabhängig von der Würdigkeit des Spenders – Christus ist es, der wirkt und handelt. Wie in der heutigen kirchlichen Landschaft die Heiligen und die Sünder in der Kirche verteilt sind und wie Integration und Ausschließung in Lehre und Praxis ablaufen, welche Wege eine „Pastoral der Barmherzigkeit“ einschlagen muss, um theologisch verantwortet und pastoral weit zu handeln, wird einer der entscheidenden Knackpunkte sein, mit denen sich der Gesprächsprozess beschäftigen und den die Bischöfe abzuarbeiten haben.

Joachim Schmiedl

RAINER BIRKENMAIER

VERSICKERUNG UND NEUAUFBRUCH
MILWAUKEE-ERFAHRUNGEN ALS BEITRAG ZUM JAHR DER VATER-
STRÖMUNG

Flüsse können versickern. Bei entsprechendem Untergrund verschwindet ein mehr oder weniger großer Teil des Wassers von der Oberfläche, um in einem unterirdischen System weiter zu fließen, an anderer Stelle wieder ins Flussbett zurückzuströmen oder aber als eigene Quelle und Beginn eines neuen Flusses zu entspringen. Am bekanntesten dürften in Deutschland die Donauversickerungen sein. Wenige wissen, dass auch der Oberrhein bei der badisch-elsässischen Grenzstadt Breisach in beachtlichem Umfang in die Tiefe abtaucht und nach ca. 30 km im „Taubergießen“ als scheinbare „Rheinquellen“ wieder aufsprudelt. Entgegen dem Augenschein ist aber keine neue Quelle, kein neuer Strom entsprungen; vielmehr drängt eine versickerte Strömung machtvoll nach oben.

Die Milwaukee-Zeit - bedeutsame, aber verborgene Jahre

Dieses Bild kann man vielleicht heranziehen, wenn man im Zugehen auf den 100. Gründungstag Schönstatts im Jahr 2014 einen eher großflächigen geschichtlichen Rückblick anstellt und dabei nach der Exils- und Milwaukee-Zeit fragt. Die zurückliegende Geschichte teilt sich in zwei große Abschnitte: Die Gründungs- und Aufbauzeit Schönstatts im engeren Sinne war mit dem Tod des Gründers im Jahr 1968 nach 54 Jahren abgeschlossen. Die zweite, etwas kleinere Hälfte ist die Nachgründerzeit, die in gewisser Weise verknüpft ist mit der spannungsreichen Zeit der nachkonziliaren kirchlichen Veränderungen und mit epochalen Umbrüchen in Politik und Gesellschaft und die hereinreicht bis in die Gegenwart.

Selbst für viele Mitglieder der Schönstatt-Familie, die mit der Geschichte des Gründers und der Bewegung vertraut sind, wirkt der Hinweis überraschend, dass Pater Kantenich ziemlich genau ein Viertel seiner Zeit als Gründer im Exil bzw. am Ort des Exils in Milwaukee (USA / Wisconsin) zugebracht hat. Abgesehen von Schönstatt selbst hat er sich an keinem Ort so lange und kontinuierlich aufgehalten wie in Milwaukee. Nach seiner Rückkehr nach Rom in den letzten Monaten des Zweiten Vatikanischen Konzils (September 1965) und im Zusammenhang mit der als „Wunder der Heiligen Nacht“ erlebten Heimkehr nach Schönstatt (24. Dezember 1965) versuchte der Gründer seine Familie neu zu sammeln, mit den geistlichen Ertrag der Exilszeit zu inspirieren und die Bewegung auszurichten auf die große Aufgabe, der Kirche bei der Verwirklichung der nachkonziliaren Sendung mit dem nun so ausgereiften und bewährten Schönstatt-Charisma zu dienen. Nach menschl-

chem Ermessen waren die drei Jahre, die dem Gründer nach der Rückkehr noch geschenkt waren, viel zu kurz. Die langen Jahre des Exils hatten zwar nach innen ein tiefes geistliches Wachstum – man denke zum Beispiel an Schwester Emilie Engel – und eine opferbereite Solidarität mit dem Gründer und seiner Sendung bewirkt. Pater Kentenich sah in dieser schicksalhaften Verbundenheit sogar ein Leitbild für die neue Gestalt der Kirche, wie sie aus dem Geist des Konzils erstrebt werden müsse. Es gelang in dieser kurzen Zeit auch, dass der Gründer mehrere Gemeinschaften soweit ausgründen konnte, dass sie sich dann auch ohne unmittelbare Führung durch ihn in seinem Geist entfalten konnten.

Dennoch stellt sich die Frage, ob es gelungen ist, die Frucht dieser schweren Zeit in Gänze in das Leben der Schönstatt-Familie zu integrieren und ob in den Jahrzehnten nach dem Heimgang des Gründers die Aufarbeitung und der geistliche Ertrag der Exilszeit kontinuierlich fortgeführt wurden. In gewisser Weise trat in den Folgejahren dieser dramatische Geschichtsabschnitt in den Hintergrund. Die Themen und Aufgaben der Gemeinschaften und der Bewegung insgesamt ergaben sich viel stärker aus der aktuellen Situation: Aufbau und Ausbau der Gemeinschaften (und der dazu gehörigen Häuser), deutlichere Profilierung der einzelnen Gemeinschaften, Einwirkungen der innerkirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsphase in unterschiedlicher Intensität auf die Schönstatt-Gemeinschaften, das Ringen um die authentische Auslegung der Intentionen des Gründers, unterschiedliche Positionierung von Gemeinschaften und Mitgliedern der Bewegung gegenüber Vorgängen in der Kirche. In den Diözesen wurden in dieser Phase viele Schönstatt-Zentren mit neuen Heiligtümern gebaut als Ausdruck eines neuen Aufbruchs. Der Tendenz nach versuchten die Schönstatt-Gemeinschaften, sich nach innen zu festigen und einen Mittelweg zwischen Bewahrung und Aufbruch zu finden. Belebende Elemente waren das Bemühen um die Heiligsprechung Pater Kentenichs und – überraschend – das Wachstum der Strömung des Pilger-Heiligtums.

Verborgene Jahre

Die Problematik und der geistliche Ertrag der Exilszeit selbst aber waren kaum Thema. Sie gingen teilweise gleichsam in die Versickerung unterhalb des weiter fließenden Schönstatt-Stromes. Die Gründe dafür sind leicht verständlich: Die Repressionen der Kirchenleitung gegen das Schönstatt-Werk in den Jahren des Exils waren – zumal aus nachkonziliarer Sicht – so befremdend, dass man nicht darüber sprechen wollte. Man begnügte sich in der Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Kirchenleitung und Schönstatt mit wenigen, eher defensiv formulierten Eckdaten. Noch lebten viele Verantwortungsträger, denen man nun in einer ganz anderen Kirchenlandschaft nicht zu nahe treten wollte. In gewisser Weise fand auch ein Frontwechsel statt, weil die Hauptgegner Schönstatts während der Exilszeit eher „die ewig Gestrigen“, waren, während in den nachkonziliaren Spannungen die Ablehnung Schönstatts eher auf der progressiv-liberalen Seite erlebt wurde.

Im Verlauf der Exilszeit hatten die Schönstatt-Gemeinschaften als Folge der massiven Repressionen gelernt, den Gründer und seine Gründung dadurch zu schützen, dass man nach außen wenig über Interna gesprochen hat. Man wollte dem Gründer nicht schaden, indem man manche angegriffenen Aussagen und Ausdrucksformen unter Verschluss hielt. Im Raum stand auch der von gegnerischen Seiten immer wieder erhobene Vorwurf, dass Pater Kentenich den kirchlichen Bestimmungen nicht gehorsam gewesen sei. Der Gründer hat sich gegen diese Einschätzung deutlich verwehrt und sein Verhalten offen dargelegt. Dennoch blieb bei dieser Thematik bei vielen Schönstättlern eine gewisse Unsicherheit, weil man ja keine näheren Kenntnisse der Umstände und der Konkretionen hatte. Noch mehr als auf der Kindheit und Jugend Pater Kentenichs lag ein Schatten und ein Schweigen auf dieser Zeit der Auseinandersetzung mit der Kirche; es waren und sind noch immer in vieler Hinsicht „verborgene Jahre“¹.

Die damit verbundene Problematik ist zweifach: Nach außen hat ein solches Verhalten die Wirkung einer „black box“. Wenn über einen Geschichtsabschnitt einer Person oder einer Gemeinschaft nicht oder nur äußerst defensiv gesprochen wird, dann wird gerade durch dieses Verhalten ein Verdacht lebendig gehalten. Das Nicht-Reden weckt negative Phantasien unterschiedlicher Art. Der Grund für das Schweigen war während des Exils, dass man dem Gründer nicht schaden wollte. Das Ergebnis des Schweigens nach so vielen Jahren ist aber de facto, dass es den Verdacht offen hält und der Sendung des Gründers in die Kirche hinein abträglich ist. Darüber hinaus hat – und das scheint in mancher Hinsicht noch problematischer zu sein – dieser verhüllende Umgang mit den schwierigen Jahren des Exils die Konsequenz, dass die Bewegung selbst zu den wichtigen inneren Entwicklungen und dem Ertrag dieser Zeit keinen freien Zugang hat. Vieles ist einfach unbekannt; vieles bleibt vage. In der Substanz scheint die Bewegung nach wie vor eher aus den ersten Jahrzehnten ihrer Geschichte zu leben und sich daran zu orientieren. Damit aber fehlen wichtige Elemente der Weiterentwicklung und vielleicht auch wichtige Brückenteile für den Weg Schönstatts in die Zukunft.

Ob diese Einschätzung der geschichtlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte zutrifft? Aus unterschiedlichen Blickwinkeln kann man zu unterschiedlicher Deutung finden. Eine gewisse Dringlichkeit, nach dem Erbe von Milwaukee zu fragen, wird allerdings dadurch ausgelöst, dass nach bald einem halben Jahrhundert die Zeit der noch lebenden Zeitzeugen sich langsam dem Ende zuneigt. Soll diese wichtige Phase der Schönstatt-Geschichte auch weiterhin verborgen und damit auch unwirksam bleiben für das weitere Wachstum?

¹ Vgl. Dorothea M. Schlickmann: Die verborgenen Jahre. Pater Josef Kentenich – Kindheit und Jugend (1885-1910). Vallendar (Schönstatt-Verlag) 2007.

„Milwaukee“ meldet sich neu

„Milwaukee“ ist für den Autor dieser Zeilen kein theoretisches Thema, sondern eher eine lebensverändernde Entdeckung und so etwas wie „Berufung“. Das gilt wohl auch für andere Personen, die die Gelegenheit hatten, die Stätten des Exils kennen zu lernen. In diesem Beitrag können nur einige Erfahrungen stichwortartig benannt werden, die darauf hinweisen, dass sich Milwaukee neu meldet. Von der internationalen Tagung, die den Weg der Schönstatt-Familie hin zum Jubiläum 2014 skizziert hat, wurde das Jahr 2010/2011 zum „Jahr der Vaterströmung“ erklärt. Peter Wolf hat dazu eine wichtige Textsammlung zusammengestellt², durch die sehr deutlich wird, in welcher tiefer und konstitutiver Weise die Geschichte Schönstatts verknüpft ist mit der Beziehung der Mitglieder der Bewegung zum Vater und Gründer. Das Liebesbündnis ist in seiner persönlichen Lebensgeschichte grundgelegt. Am 18. Oktober 1914 ist es gleichsam aus ihm herausgetreten und hat sich mit dem Heiligtum verbunden; dadurch ist es auch für andere zugänglich. Schönstatt ist nicht nur ein Marienwallfahrtsort wie viele andere. Es ist der Ort des Liebesbündnisses, das Maria mit dem Gründer und durch ihn geschlossen und angeboten hat. Pater Kentenich ist dabei nicht nur historisch bedeutsam, sondern für alle Zeiten der Repräsentant aller, die in das Bündnis eintreten. Diese Rolle und Bedeutung des Vaters und Gründers ist noch nicht voll ausgeschöpft; sie wird auch in der Optik am Ort Schönstatt und an den anderen Heiligtümern nur zum Teil sichtbar. Vielleicht wird es als Frucht des Vater-Jahres und im Kontext des Jubiläums geschenkt, dass der Vater und Gründer in seiner Familie in der Weise neu erlebbar und sichtbar wird, wie er in Milwaukee gelebt hat.

Der Autor dieser Zeilen war seit zehn Jahren jedes Jahr ein- oder zweimal in Milwaukee. In dieser Zeit entwickelten sich die „Milwaukee-Pilger-Exerzitien“, an denen bis zu 150 Personen teilgenommen haben. Angeregt davon entstanden weitere ähnliche Fahrten, so dass die lebensmäßige Ausstrahlung hinein in verschiedene Gemeinschaften und in die Schönstatt-Öffentlichkeit doch relativ beachtlich ist. Im Jahr der Vater-Strömung ist es vielleicht angebracht, etwas von dem, was die Milwaukee-Pilger erleben, mitzuteilen.

Von der Idee zur Person

Wenn die Milwaukee-Pilger nach ihrer stärksten Erfahrung gefragt werden, die auch nach vielen Monaten und Jahren anhält, dann wird fast einhellig genannt, dass sie dort den VATER gefunden haben oder ihm ganz neu begegnet sind. Natürlich hatten alle schon eine mehr oder weniger vertraute Beziehung zu Pater Kentenich. Aber diese Beziehung war stark von Ideen und von der Anerkennung einer hohen Autorität bestimmt. Vor der Seele stand der fast übergroße „Vater und Grün-

² Peter Wolf (Hrsg): Mit dem Vater verbunden. Ausgewählte Texte von P. Josef Kentenich. Vallendar (Schönstatt-Verlag) 2010

der“, der „Herr Pater“. Durch die Begegnung mit den Exilorten, mit den Zeugen und durch die eigentümliche Milwaukee-Atmosphäre entsteht ein sehr persönlicher Kontakt, der es ermöglicht, Pater Kentenich persönlich als zugewandten Vater zu entdecken und dieser Beziehung Ausdruck zu geben. Dabei hilft die amerikanische Sprechweise, einfachhin vom „Father“ zu sprechen. Es ist, als ob eine große Distanz überwunden und Nähe zugelassen wird. Der Vater wird als Mensch erlebt, der auch begrenzte und „normale“ Menschen in seine Nähe lässt. Es ist von großer Bedeutung, dass Menschen von ihm Zeugnis geben, die mit ihren Alltagsschwierigkeiten zu kämpfen hatten. Symbolisch ereignet sich auf dem Weg der Annäherung viel an der sehr lebendig gestalteten Bronze-Vater-Statue der Künstlerin Gwendolin Gillen, die beim Heiligtum auf den internationalen Schönstatt-Center (Waukesha) steht.

Die damit geöffnete Tür zur Person des Vaters bleibt offen, auch wenn die Pilger schon längst wieder in der Heimat sind. Viele sind ganz erfüllt und versuchen, auch anderen an dieser Nähe zum Vater Anteil zu geben. In einzelnen Gemeinschaften und örtlichen Schönstatt-Familien entstand so die Sehnsucht, mehr vom wirklichen Vater zu hören. So hat in der Zwischenzeit eine ganze Reihe von Personen neu begonnen, von ihrer persönlichen Vaterbegegnung (besonders in den Jahren 1965 bis 1968) Zeugnis zu geben. Das Zeugnis ist mehr als ein Bericht, den man nachlesen kann. Die wertvollsten Zeugnisse sind die, wenn eine Person ihr Herz öffnet und die Zuhörer/innen in diesem Herzen die Beziehung zum Gründer erspüren und mitvollziehen können.

Entdeckung der langen Wege

Ein Schwerpunkt der seelsorgerlichen Tätigkeit von Pater Kentenich in Milwaukee war die Begleitung von Familien und Einzelpersonen. In großer Treue ging er mit ihnen über viele Jahre; er war sich nicht zu schade, auch die kleinen alltäglichen Nöte der Erziehung und der Partnerschaft anzuschauen und darin weiterzuhelfen. In Milwaukee selbst sammelte sich eine Gruppe von interessierten Familien, mit denen sich Pater Kentenich jeden Montagabend traf³. Er stellte sich ihren ganz konkreten Fragen und Anliegen und führte sie in den Vorträgen, aber auch in der persönlichen Begleitung behutsam weiter auf dem Weg ihrer partnerschaftlichen und geistlichen Reifung. Die Menschen fühlten sich in ihrem Inneren von ihm bedingungslos akzeptiert. Das machte sie frei, das Gute – auch entgegen der anders gerichteten Zeitströmungen – anzustreben. In einem Raum des Wohlwollens und des Vertrauens konnten sich Menschen entfalten und geistlich reifen. Die Milwaukee-Pilger erahnen etwas von dieser Atmosphäre der Freiheit und der Ermutigung in der Begegnung mit Pater Kentenich. Das „schlechte Gewissen“, den Anforderun-

³ Ein kleinerer Teil dieser Gespräche ist in der Zwischenzeit in einer Reihe erschienen: Pater Josef Kentenich: Am Montagabend. Mit Familien im Gespräch. Vallendar (Schönstatt-Verlag)

gen idealgesinnter Gemeinschaften nicht zu entsprechen, kann vor diesem Vater abfallen oder verwandelt werden in eine Not, die man mit Hilfe des Vaters in vielen kleinen Schritten angeht. Die Weite des Vaters baut nicht die Ideale ab; sie nimmt aber jegliche Form von Druck und Angst aus der Seele und lässt Zeit zum Wachsen. Der Vater begegnet den Einzelnen nicht dort, wo sie sein sollten oder sein möchten, sondern dort, wo sie tatsächlich sind; und geht dann mit ihnen einen langen Weg. Aus den verschiedenen Zeugnissen wird deutlich, dass Pater Kentenich zunächst eine tiefe vertrauensvolle Beziehung aufgebaut hat, die mit der Zeit so belastbar wurde, dass er nach und nach auch korrigierend und weiterführend eingreifen konnte, ohne dass dadurch das Vertrauen wieder zusammengebrochen ist. Die Milwaukee-Pilger erahnen, dass der Vater auch mit ihnen – in aller Begrenztheit – einen Weg geht.

Das Spiel der Liebe

Wer versucht, das Geheimnis der Seelsorge Pater Kentenichs in Milwaukee in sich aufzunehmen, stößt auf die Welt des Kindseins vor Gott. Bereits in den 1930er Jahren hatte Pater Kentenich diese Welt entwickelt und in verschiedenen Exerzientenkursen vorgetragen. Nach eigener Aussage bedeutete Milwaukee für den Gründer und für seine Familie ein deutliches Wachstum im Blick auf das Bild des barmherzig liebenden Vaters und – als Gegenstück dazu – auf das erbärmliche Kind, das nicht mehr aus seiner Leistung, sondern ganz aus dem Erbarmen des Vaters lebt. Das war die Welt, in der Pater Kentenich selbst lebte und durch die er die schweren Exilsjahre meisterte. Die Beziehung zwischen dem barmherzigen Vater und dem erbarmungswürdigen Kind war für ihn aber nicht eine Theorie, sondern eine so tiefe Erfahrung und Wirklichkeit, dass sie durch ihn hindurch erfahrbar und greifbar wurde. Mehr und mehr war er einfach „Vater“, vor dem die Menschen ihr Kindsein öffnen konnten. Das Zeugnis der Menschen, die mit ihm in längerer Beziehung standen und ihn als Transparent des himmlischen Vaters erlebten, lässt diese Welt der Kindlichkeit in einer gewissen Selbstverständlichkeit erscheinen. Nach seiner Rückkehr aus dem Exil kam es Pater Kentenich sehr darauf an, diese Vater-Kind-Spiritualität in neuer Weise in seine Familie hinein zu geben.

Als eine gewisse Verdichtung dieser Spiritualität hat Pater Kentenich im letzten halben Jahr des Exils einen Predigt-Zyklus begonnen über das Spiel der Liebe zwischen Vatergott und Vaterkind⁴. In diese Gedanken habe er – so die mündliche Aussage eines Zeugen – die wesentliche Frucht der Exilszeit hinein gegeben. Nach seiner Rückkehr hat er die Grundgedanken dieses Spiels der Liebe in alle Schönstatt-Gemeinschaften hineingetragen. Die Nachwirkungen waren allerdings augenscheinlich gering. Die Milwaukee-Pilger-Exerzitionen versuchten in den letzten Jah-

⁴ Die Ausführungen zum Spiel der Liebe sind veröffentlicht in Band 17 und 18 der Reihe: Pater Joseph Kentenich: Aus dem Glauben leben: Predigten in Milwaukee. Vallendar-Schönstatt (Patris Verlag)

ren, dieses Spiel mit seinen Regeln zu lernen und einzuüben; für viele eine beglückende und befreiende Erfahrung.

Priester und Väter

Für eine ganze Reihe von Priestern lag die Motivation für die Teilnahme an einer Milwaukee-Pilgerreise darin, den Seelsorgestil von Pater Kentenich kennen zu lernen. Auch wenn die seelsorgerliche Begleitung der deutschstämmigen Heimatvertriebenen und Einwanderer – von einer eigentlichen „deutschen Gemeinde“ kann man nur mit Einschränkungen sprechen – sich sehr unterscheidet von der heutigen Situation der Pfarrseelsorge, so gibt es in seinem pastoralen Vorgehen doch interessante und hilfreiche Beobachtungen, die von Bedeutung bleiben: Ernstnehmen jedes Einzelnen; Verlässlichkeit des Angebotes von Gottesdiensten und geistlicher Begleitung; Stärkung der Eigenaktivität und Respektierung der Mitverantwortung der Laien; eine Verkündigung, die den Menschen hilft, ihr konkretes Leben im Lichte Gottes zu sehen. Pater Kentenich ist mit den Menschen einen Weg gegangen.

Für viele Priester (in ähnlicher Weise gilt das auch für zahlreiche Familienväter) bedeutete die Begegnung mit Pater Kentenich in Milwaukee als Seelsorger aber mehr. Zum einen wurde ihnen zur Erfahrung, dass sie P. Kentenich und dem himmlischen Vater gegenüber selbst Kind werden dürfen; nur wer selbst Kind geworden ist und in der Seele einen Vater gefunden hat, kann ein väterlicher Mensch werden. Der zweite Impuls war in der Regel der Entschluss, die einzelnen konkreten Menschen in der Seelsorge in einer heiligen Ehrfurcht ernst zu nehmen und ihnen im Geiste des Vaters selbstlos zu dienen.

Seine Familie

Mehr oder weniger zufällig waren die Milwaukee-Pilger-Exerzitien in der Mehrzahl der Fälle ein offenes Angebot für Schönstätter, die eine tiefere Beziehung zu Pater Kentenich suchten. Die Teilnehmer/innen kamen also aus verschiedenen Gemeinschaften und waren in ganz unterschiedlicher Weise organisatorisch integriert: Familien, Unverheiratete, Priester, Laien ... So unterschiedlich die Einzelnen waren, so selbstverständlich haben sie sich in diesen Tagen dem Vater zugehörig und als vollberechtigte Glieder seiner Familie erlebt. Die Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften war zwar bekannt, spielte in diesen Tagen aber kaum eine Rolle. Im Vordergrund war das gemeinsame Erleben eines Vaters, der die Vielfalt liebt. Mehr als zuhause erlebten sich die Pilger als eine Familie, als *seine* Familie. Während des Exils war es ähnlich: Da durch die Verhältnisse Schönstatt organisatorisch kaum aufgebaut werden konnte, war klar: Zur Familie gehört, wer einen Bezug zum Vater hatte. In den Rückmeldungen der Pilger wurde auf diese Familienerfahrung immer wieder dankbar Bezug genommen. Vielleicht ist dies auch eine Spur für den

Weg der Schönstatt-Familie insgesamt: Wo sich die Einzelnen und die Gemeinschaften im Vater geeint erleben, entsteht eine eigene Atmosphäre der Zusammengehörigkeit.

Gnadenort

Äußerlich sind die Orte des Exils von Pater Kentenich denkbar schlicht und unspektakulär. Auch sein Wirken nach außen war völlig unauffällig. Entgegen der ursprünglichen Erwartung, dass er vielleicht nur einige Monate in Milwaukee bleiben müsse, zogen sich die Jahre fast endlos dahin. Wer sich in die Spannung zwischen seiner großen Sendung und den begrenzten Verhältnissen in Milwaukee hinein-denken kann, ahnt vielleicht die innere Not, der Pater Kentenich in diesen Jahren ausgesetzt war. Auch wenn die Verbindung zu seiner geistlichen Familie nie gelockert wurde, war er isoliert und unterlag vielfachen Beschränkungen. Milwaukee ist ein Ort des verborgenen Leidens des Gründers, verbunden mit einem tiefen Schweigen. Durch dieses Leid ist er in der Heiligkeit gereift. Die Orte, an denen – nach unserer persönlichen Überzeugung – ein großer Heiliger gelebt hat, sind Gnadenorte. Durch die gläubige Berührung mit ihnen wird das lebendig, was Gott in diesem Menschen an diesem Ort gewirkt hat. Man muss Schönstättlern nicht erklären, dass das nicht exklusiv zu verstehen ist, aber doch eine Realität darstellt: Wie man dem hl. Don Bosco in Turin, dem Ort seines charismatischen Wirkens, besonders nahe kommen kann, so sind die Orte des Exils mit einer besonderen Gnade verbunden. Diese Ortsnade ist umfangen von dem, was wir aus dem Liebesbündnis empfangen, aber sie hat eine besondere Zuspitzung.

Vielleicht kann man die Gnade der Exilsorte mit einigen Stichworten andeuten: Sein dürfen in einem wohlthuenden Raum des menschlichen und geistlichen Wachstums, wie sie Pater Kentenich in Milwaukee um sich verbreitet hat: „Vater-Atmosphäre“. Diese Atmosphäre ist gekennzeichnet von echter, fühlbarer Menschlichkeit und genau deshalb auch von einer sehr tiefen Geöffnetheit für das Göttliche. In Milwaukee wird oft auch Versöhnung mit der eigenen, belasteten Lebens- und Gemeinschaftsgeschichte geschenkt, weil hier Menschen an der Hand von P. Kentenich lernen, das Unbegreifliche als Teil des Planes Gottes anzunehmen. Ein besonderes Phänomen ist die bleibende Verbundenheit mit diesen Orten und mit dem Vater. Bei nicht wenigen stellt sich so etwas wie „Milwaukee-Heimweh“ ein, als ob die Seele hier etwas erfahren habe, was sie zutiefst ersehnt und bewahren will. Als biblisches Bild gebraucht der Autor dieses Beitrags bei den Exerzitien in Milwaukee gerne das 28. Kapitel des Buches Genesis, wo vom Traum Jakobs erzählt wird. Er sieht eine Treppe, die Himmel und Erde verbindet; er hört wunderbare Worte der Verheißung. Als Jakob von diesem Traum erwacht, spricht er: „Wirklich, der Herr ist an diesem Ort und ich wusste es nicht.“ (Gen 28,16) Milwaukee ist die Entdeckung eines geheiligten Ortes.

Zusammenfließen der Ströme

Wenn die Schönstatt-Familie im Jahr 2014 das große Jubiläum feiern wird, kann man sich daran erinnern, dass der Gründer 50 Jahre vorher noch im Exil war. Die Zeit der Bedrängnis wurde 1965 äußerlich beendet. Der große Durchbruch aber ist noch nicht gelungen. Die Milwaukee-Pilger/innen hoffen und beten, dass die Milwaukee-Welt und -Atmosphäre in Schönstatt selbst noch mehr ankommt; die im Vater neu geeinte Familie kann dann der Kirche und der Gesellschaft eine gelebte Lösung der drängenden Probleme anbieten bzw. daran mitarbeiten. Für einen starken Neuaufbruch scheint es notwendig zu sein, auch die mehr oder weniger versickerten und verdrängten Ströme zusammenfließen zu lassen. Im Jahr der Vater-Strömung ist in diese Richtung viel geschehen.

JOACHIM SCHMIEDL

MÄRTYRER DES NS-REGIMES

ALOIS ANDRITZKI UND WEITERE NEUE SELIGE

Nach wie vor in heftiger öffentlicher Diskussion und in den historischen Fachwissenschaften umstritten ist die Haltung der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus. Kritisch betrachtet wird dabei vor allem der Widerstandsbegriff. Er darf nicht zu weit gefasst werden, so die vorherrschende Meinung. Neben punktueller Nonkonformität, also gelegentlichem Schimpfen oder Sich-Aufregen über die Regierung, müsse man auch die partielle Verweigerung eigens bewerten. Der öffentliche Protest stellte die Loyalität zum Regime in Frage oder kündigte sie auf. Und erst die vierte Stufe sei auf den politischen Umsturz der Regierung ausgerichtet. Nach dieser Stufenleiter des Widerstands war die katholische Kirche nur in wenigen ihrer Vertreter an Umsturzplänen und deren Durchführung beteiligt. Doch die Kriterien verändern sich, wenn man die Perspektive des Glaubens mit einbezieht. Die katholische Kirche kennt die Qualifizierung als Martyrium, wenn jemand um seines Glaubens willen aus Hass auf eben diesen Glauben getötet wurde oder ums Leben kam.

Glaubenszeugen

Das erste Mal wurde die Kennzeichnung als Märtyrer bei Maximilian Kolbe (1894-1941) angewandt. Von Papst Paul VI. 1971 als Bekenner selig gesprochen, wurde er von Johannes Paul II. 1982 als Märtyrer heilig gesprochen. Der polnische Papst charakterisierte die letzte Tat des Franziskaner-Konventualen, der für einen Familienvater in den Tod ging, mit folgenden Worten: „Ist dieser aus Liebe zu Menschen frei übernommene Tod nicht eine ganz besondere Erfüllung der Worte Christi? Verleiht er nicht unserem Heiligen eine besondere Ähnlichkeit mit Christus, dem Urbild aller Märtyrer, der am Kreuz sein Leben hingibt für die Brüder?“¹ Maximilian Kolbe war jemand, der Mut zum Wagnis hatte, der sich ganz einsetzte, dabei Stetigkeit und Ausdauer bewies, sich als Werkzeug verstand und selbst Werkzeuge wie die Kommunikationsmittel gebrauchte, sein Leben als Märtyrer der Nächstenliebe für einen Familienvater beendete und deshalb zu einer Leitfigur der Versöhnung wurde.

Damit war ein Weg geöffnet, der bei folgenden Verfahren für Menschen, die als Christen während des NS-Regimes getötet wurden, weiter ausgebaut wurde. Am deutlichsten war das beim seligen Karl Leisner (1915-1945), der zwar sechs Jahre im Gefängnis und Konzentrationslager war, aber erst nach seiner Entlassung starb.

¹ Zit. nach: Andreas Murk / Konrad Schlattmann: Maximilian Kolbe, Märtyrer der Nächstenliebe, Würzburg 2011, 139.

Auch er gilt als Märtyrer, ebenso wie viele Priester, die in Vernichtungslagern im heutigen Polen umgebracht wurden.

Wenigen Laien war bis jetzt der Weg zur Seligsprechung eröffnet. Der Gewerkschafter und Familienvater Nikolaus Groß ist einer von ihnen. Herausragend aber ist das Lebenszeugnis des österreichischen Bauern Franz Jägerstätter (1907-1943), der während seiner militärischen Grundausbildung in einzigartiger Klarheit zu seiner Gewissensentscheidung fand, sich dem Dienst in der deutschen Wehrmacht nicht zu stellen. Als Soldat Christi, nicht Hitlers, folgte er seinem Gewissen und wurde folgerichtig zum Tod verurteilt. Am Beispiel des Pallottiners Franz Reinisch richtete sich Jägerstätter auf: „das habe ich mir doch immer gesagt, ich kann doch nicht auf einem falschen Wege sein, wenn aber sogar ein Priester sich so entschieden hat und dafür in den Tod gegangen ist, dann darf ich es auch tun.“²

Ökumenische Märtyrer sind die am 25. Juni 2011 seliggesprochenen Lübecker Geistlichen. Mit den katholischen Kaplänen Hermann Lange, Eduard Müller und Johannes Prassek wurde am 10. November 1943 auch der evangelische Pastor Karl Friedrich Stellbrink hingerichtet. Die Verbreitung der Predigten des Münsteraner Bischof Galen gegen die Euthanasie-Aktion und der Einsatz für den Wert jedes menschlichen Lebens wurde ihnen zum Verhängnis. Bei der Seligsprechung der drei katholischen Geistlichen wurde der evangelische Pastor, der einen langen inneren Weg von der NS-Mitgliedschaft zum Widerstand durchgemacht hatte, ausdrücklich mit gewürdigt – kein selbstverständlicher Vorgang für die evangelische Kirche.

Noch ein Seliger ist zu erwähnen: Der Würzburger Diözesanpriester Georg Häfner (1900-1942) starb im August 1942 im KZ Dachau. Er war ein frommer, von karmelitischer Spiritualität geprägter Seelsorger, mitunter (zu) streng zu den Kindern seiner Pfarrei, aber konsequent im Umgang mit lokalen nationalsozialistischen Parteigrößen.

Das Beispiel steckt an

Manche Seligsprechung von Glaubenszeugen des Dritten Reiches betraf auch die Schönstatt-Bewegung. Doch die Prozesse wurden nicht aus den Reihen der Bewegung angesprochen, sondern regten erst zum Nachdenken an.

Karl Leisner gehörte seit seiner Jugend zu einer Theologengruppe der Schönstatt-Bewegung. Auch im KZ Dachau nahm er, soweit es ihm gesundheitlich möglich war, an den Aktivitäten der Schönstatt-Priestergruppe teil, die von P. Josef Fischer geleitet wurde. Als Diakon kam Leisner nach Dachau, am 17. Dezember 1944 wurde er in der dortigen Lagerkapelle zum Priester geweiht. An Fischers Priestergruppe beteiligte sich auch der Pallottiner-Pater Richard Henkes (1900-

² Aus einem Brief von Pfarrer Heinrich Kreuzberg an Franziska Jägerstätter vom 18. Februar 1946, zit. in: Zucconi, Cesare G., Christus oder Hitler? Das Leben des seligen Franz Jägerstätter, Würzburg 2011, 254.

1945), der als Klassenkamerad Josef Englings (1898-1918) – dessen Seligsprechungsprozess zur Zeit ruht - zur Marianischen Kongregation des Studienheims Schönstatts gehört hatte und dessen Seligsprechungsprozess auf einem guten Weg ist. Der in der Grafschaft Glatz in Niederschlesien als Jugendseelsorger tätig und 2010 in Münster seliggesprochene Priester Gerhard Hirschfelder (1907-1942) war mit dabei, genau wie Alois Andritzki.

Ein sorbischer Priester

Alois Andritzki wurde 1914 in Radibor geboren. Er gehörte zur Minderheit der Sorben, der er als Schüler und Student seine ersten Artikel in der Zeitschrift *"Serbski student" (Der sorbische Student)* widmete. Andritzki forderte die Pflege der sorbischen Sprache und Kultur, was er als Auftrag Gottes ansah. Die Verbindung der Liebe zum Vaterland (Deutschland) und zur Nation (Sorben) war sein Ideal. Angesichts von Versuchen, die sorbische Sprache zu unterdrücken und auf Aufgabe des Nationalbewusstseins zu drängen, legte er Wert auf die Bewahrung von Sprache und Brauchtum, von Familie und Nation: „Unsere Nation ist uns heilig. Gott hat uns Sprache, Art und Blut gegeben. Gott verlangt aber auch, daß wir diese seine Gaben zu seiner Ehre und Verherrlichung auf Erden gebrauchen!“

Alois studierte von 1934 bis 1937 Theologie in Paderborn und war anschließend bis zu seiner Priesterweihe 1939 im Priesterseminar der Diözese Meißen. Seine Entschiedenheit, den Weg zum Priestertum zu gehen, brachte er seinen Eltern gegenüber zur Sprache: "... und keiner kann diesen Bund zerreißen, es sei denn, ICH selbst, aber das ist unmöglich, denn das tut nur ein Narr! ICH BIN ABER KEIN NARR!" (Brief vom 1. März 1937) Seine erste und einzige Kaplanstelle erhielt Andritzki, dessen beide ältere Brüder ebenfalls Priester waren, an der Dresdener Hofkirche. Seine Kritik an der Verfolgung von Gläubigen durch die Nationalsozialisten und den Schriften Alfred Rosenbergs führte im Januar 1941 zur Verhaftung des Hofkaplans und zur Verurteilung zu einer sechsmonatigen Gefängnisstrafe.

In den Briefen aus dem Untersuchungsgefängnis Dresden, der dortigen Strafanstalt und dem Polizeigefängnis an den Propst der Hofkirche und die Eltern Andritzki finden sich fast ausschließlich geistliche Gedanken. Alois bewältigte die Ungewissheit seiner Untersuchungshaft, indem er sich an den Festen des Kirchenjahres orientierte und diese unter dem Blickwinkel seiner persönlichen Situation bewertete. Er sah die Haft als Gelegenheit an, „diesen Weg der Heiligkeit zu gehen“. Auch in „Stunden tiefster Verlassenheit“ möchte er „hineinwachsen in die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, darin uns Seligkeit und Freude gegeben ist“ (Brief vom 9. März 1941). Er nahm die Grüße von draußen auf, „als wenn Christus aus ihnen zu mir spricht, als ob er mich unterrichtet, damit ich doch alles recht gut aufnehme und in mein Leben einbaue“ (Brief vom 23. April 1941). Für sein eigenes Leben, für das Wachstum in der Gleichförmigkeit mit Christus, aber auch für die ihm anvertrauten Menschen an der Dresdener Hofpropstei, derer er regelmäßig gedenkt und die er oft namentlich nennt, sah Andritzki die Haft als Chance: „schon

der Gedanke, daß man nicht umsonst, sondern mit Christus zur Sühne, als Buße, als Läuterung, als Unterweisung leidet, macht das Leid zur Freude.“ (Brief vom 14. Mai 1941). Je nach der Zeit des Kirchenjahres nahmen seine Briefe einen stärker christozentrischen, einen mehr marianischen oder einen mehr auf die Heiligen (Petrus und Paulus, sein Namenspatron Aloysius) hin orientierten Charakter an. Die nationalen Töne, die sich in seinen Artikeln aus der Studentenzeit fanden, wurden in den Gefängnis-Briefen in den größeren Kontext des Ringens um Glaubensfreiheit eingeordnet. Andritzki wurde im Gefängnis vorbereitet, sein Leben hinzugeben. Die Möglichkeit des Martyriums um des Glaubens willen rückte in den Blick: „Aber heute geht uns Menschen dieses ‚blutige Opfer‘ in seiner Tiefe und Unbedingtheit wieder neu auf: Das eigene Leben, Blut, hinzugeben für Reinheit und Freiheit des Glaubens, des Volkes und Vaterlandes.“ (Brief vom 11. Juni 1941)

Nach der Verhandlung vor dem Sondergericht beim Landgericht Dresden wurde diese Sehnsucht stärker. Im Erlebnis der eigenen Schwachheit spürte er: "aber durch die Gnade Gottes bin ich und werde ich noch höher hineinwachsen in die Geheimnisse unseres Christenlebens hier auf Erden, um im Vollalter Christi die Herrlichkeit Gottes zu schauen“ (Brief vom 15. Juli 1941). Das Vertrauen auf Gott, der alles zum Besten lenkt und den schwachen Menschen stärkt, sprach aus den Briefen deutlich heraus. Die göttliche Vorsehung wurde nach der Verurteilung für Andritzki persönlich erfahrene Gewissheit: „Doch jeder Weg führt zum guten Ziele, wenn man der Führung Gottes vertraut und nicht aufhört, Ihn zu bitten, (die) Kraft und Gnade zu geben, immer seinem göttlichen Willen gemäß zu denken, reden und zu tun“ (Brief vom 27. Juli 1941). Alles hängt von Gott ab - diese Erfahrung stand am Ende von Andritzki's Haftzeit in Dresden: „Religiös wird der Mensch nicht von selbst; Gott ist es, der die Herzen bewegt!“ (Brief vom 22. September 1941)

Ansteckende Fröhlichkeit

Im Oktober 1941 wurde Alois Andritzki in das KZ Dachau überstellt. Mit anderen Priestern gründete er einen Liturgiekreis, in dem sie gemeinsam die Heilige Schrift lasen. Als guter Sportler unterhielt er die Mithäftlinge mit akrobatischen Kunststücken. Der Schönstatt-Priestergruppe näherte er sich an, so lange es seine Gesundheit erlaubte.

In den 35 Briefen aus dem Konzentrationslager Dachau fand die spirituelle Linie des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung ihre nahtlose Fortsetzung. Gleich in seinem ersten Brief hieß es: „Seine Wege sind immer von seiner göttlichen Vorsehung uns Menschen so vorgeschrieben, dass wir auf ihnen zu Ihm, dem ewigen und allerhaben Herrn Himmels und der Erde gelangen können, ja müssen.“ (Brief vom 18. Oktober 1941). Aus den Dachau-Briefen ist neben dem fortgesetzten Interesse für die Ereignisse in seiner alten Pfarrei, der personalen Begleitung der Verwandten und ihrer Anliegen auch die Erleichterung Andritzki's zu spüren, dass er in seiner neuen Umgebung an einem geregelteren religiösen Leben Anteil nehmen durfte. Durch die Teilnahme an den täglichen Eucharistiefiern im Priesterblock,

aber auch durch die Erinnerung an seine eigene pastorale Tätigkeit gewann das Religiöse immer mehr die Oberhand: „Ihr könnt mir glauben, daß man jetzt alles viel tiefer und, wenn ich es so sagen kann, greifbarer erlebt, erfasst und betend feiert. Jeder Gedanke, jedes Wort, jede Handlung wird eingebettet in diese Wirklichkeit.“ (Brief vom 1. November 1941).

Dachau wurde für Andritzki die „Zeit meiner Bewährung“ (Brief vom 15. November 1941). Gegen Ende seines Lebens weitete sich der Blick noch einmal. Auch wenn er sich selbst Ungeduld eingestehen musste und der Wunsch nach Freiheit stärker wurde, sah er sich in einer Schicksalsgemeinschaft mit anderen Leidenden und erlebte sich an der ihm von Gott zugeordneten Stelle: „Ja, man kann es sich nicht oft genug sagen, daß man an der Stelle, an der man sich im Augenblick befindet, von Gott berufen ist und darum dort seine Kräfte ganz einsetzt, seine Pflicht verantwortungsvoll erfüllt, und so tatsächlich am vernünftigsten handelt, auch wenn es einem nicht vernünftig erscheint. Und der Blick hinüber zu unseren leidenden Brüdern im Jenseits läßt uns Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten leichter, ja gern ertragen. Denn darin zeigt sich ja am herrlichsten die Hilfsbereitschaft für die Brüder: Einer trage des anderen Last.“ (Brief vom 15. November 1942). Das war kurz vor seiner Typhuserkrankung um das Weihnachtsfest 1942. Doch erst am 19. Januar 1943 ließ er sich in das Krankenrevier aufnehmen.

In seinen letzten Briefen aus dem KZ erinnerte Alois an die Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen. Die Begegnung mit evangelischen und orthodoxen Mitbrüdern ließ ihn auch seine eigene Situation in tieferer Sinnerfüllung sehen. An seinen Bruder Johann schrieb er: „Viele evangelische Brüder sind schon auf dem Wege zur Einheit, wenn sie das deutsche Brevier hier beten, die hl. Beichte üben und ähnlichen Dingen sich hingeben. Aber die Hauptarbeit wird das Gebet und vor allem das Gnadenwehen des Hl. Geistes leisten müssen. Das erkennt man immer wieder aus den Gesprächen mit den anderen. Du trägst ja auch die Opfer für die Wiedervereinigung mit der Ostkirche! Vorsehung!“ (Brief vom 18. Januar 1943).

Die Briefe aus dem Gefängnis und dem KZ zeigten Alois Andritzki als einen Priester, der innerlich gereift war. Während der zwei Jahre Gefangenschaft, die dem Leser aus den Briefen fast wie zwei Jahre Exerzitien anmuten, wuchs in ihm die Bereitschaft zum Martyrium. Das Mitleben mit dem Kirchenjahr war für ihn selbstverständlich. Aber er pflegte keine individualistische Frömmigkeit. Nicht nur hatte er ständig die Anliegen seiner eigenen Familie, seiner Gemeinde und seiner priesterlichen Mitbrüder vor Augen, sondern er wuchs allmählich in eine Haltung der Stellvertretung hinein. Seine Haft verstand er als Sühne und Buße. Dass er am Ende seines Lebens zu einer ökumenischen Weite fand, darf deshalb nicht verwundern. Es war die konsequente Frucht eines Lebens im lebendigen Dialog mit dem vorsehenden und lenkenden Gott, als dessen schwaches Werkzeug sich Alois Andritzki erleben durfte. Am 03. Februar 1943 bat er um die Kommunion. Auf diesen Wunsch entgegnete der Krankenwärter: „Christus will er, eine Spritze bekommt er.“ Er wurde ermordet.

Alois Andritzki's Verehrung konzentriert sich vor allem auf die sorbische Minderheit in Sachsen. Auch zu DDR-Zeiten war die Erinnerung an ihn möglich. 1993 gab eine Wallfahrt in das KZ Dachau den Anstoß zum Seligsprechungsprozess, der seit 1996 in der Diözese Dresden-Meißen geführt wurde und mit der Seligsprechung vor der Dresdener Hofkirche am 13. Juni 2011 seinen Abschluss fand.

MANFRED GERWING

RAUMFAHRT DES HERZENS
ZUM JESUS-BUCH DES PAPSTES

Passend zu Beginn der Fastenzeit 2011 erschien der zweite Band des inzwischen auf drei Bände geplanten Jesus-Buches Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI.¹ Thematisiert wird in diesem Teil genau das, was in der Karwoche, angefangen von Palmsonntag bis Ostern, weltweit erinnernd meditiert und gefeiert wird: die letzten Tage des Jesus von Nazareth, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Und, um es vorweg zu sagen: dieser zweite Teil des Jesusbuches spricht noch mehr an als der erste; und zwar aus drei Gründen:

Erstens wird es der Leserin, dem Leser leichter gemacht, dem Auslegungs- und Argumentationsgang des Autors zu folgen. Das gelingt vor allem dadurch, dass die Argumentationsabsichten nicht nur in regelmäßigen Abständen angekündigt, sondern auch dadurch, dass das bereits Dargelegte jeweils am Ende eines Hauptabschnittes zusammengefasst wird. Überdies zeigt sich der Vf. zwar nach wie vor fasziniert und inspiriert von den Kirchenvätern, lässt aber doch akzentuierter die Evangelien selbst zu Wort kommen. Der Autor ist hier im zweiten Band einfach näher am Text; und dieser Text hat es in sich; und zwar mehr als der im ersten Band behandelte. Und damit ist bereits ein weiterer Grund angezeigt:

Zweitens begegnen in diesem Band „die entscheidenden Worte und Ereignisse des Lebens Jesu“ (13). Die bereits im ersten Band angewandte doppelte Hermeneutik, die sich auf „Gestalt und Botschaft Jesu“ konzentriert, gerät in die Bewährungsprobe. Sie entsprechend anzuwenden, wird, wie der Vf. selbst betont, „im zweiten Teil noch schwieriger als im ersten“ (13). Doch es gelingt ihm so sehr, dass die Lektüre noch spannender wird. Jedenfalls kommt – wie allerdings auch schon im ersten Teil – deutlich zum Ausdruck, wer denn zu den eigentlichen Adressaten des vorliegenden Jesus-Buches zählt: diejenigen, die ihre Entscheidung für den christlichen Glauben, für Christus, mit dem Anspruch intellektueller Redlichkeit verbinden, die also wissen und vor der kritischen Vernunft vertreten wollen, warum sie an den glauben, an den sie glauben: an Jesus Christus. Glaube und Vernunft werden angesprochen, zusammengeführt und so auf Christus konzentriert, dass Begegnung ermöglicht wird.

Drittens wird in diesem Band ausdrücklich die Wahrheitsfrage gestellt. Damit wird unterstrichen, was nicht nur im ersten Teil, sondern in sämtlichen Publikationen, Reden und Ansprachen Joseph Ratzingers zu beobachten ist: dass es ihm ausdrücklich um die Wahrheit zu tun ist. Der Wahrheit dient auch die Sprache. Sie

¹ Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Papst: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Freiburg/Basel/Wien 2011.

ist von geradezu schlichter, oft entwaffnender Schönheit und Klarheit. Selbstverliebte Wortakrobatik ist dem Autor fremd. Es geht dem Vf. um die Wahrheit des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist. Doch was versteht der Vf. unter Wahrheit?

Den Anlass, sich dieser Frage zu stellen, bietet die bekannte Szene, in der Jesus vor Pilatus steht. Auf die Frage des römischen Präfekten, ob er, Jesus, tatsächlich ein König sei, antwortet dieser: „Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ (Joh 18,37). Doch, so fragt Pilatus: „Quid est veritas?“ Was ist Wahrheit? Doch anstatt die Antwort Jesu abzuwarten, dreht Pilatus sich um und geht hinaus (vgl. Joh 18,38). Schon Voltaire zeigte sich irritiert über diese Reaktion des Pilatus: „Es ist traurig für das Menschengeschlecht, dass Pilatus wegging, ohne die Antwort abzuwarten; wir möchten doch wissen, was das ist, die Wahrheit.“(zitiert bei Klaus Müller: Dem Glauben nachdenken 2010, 238).

Ratzinger versucht die Frage zu beantworten, wobei sich exemplarisch zeigt, wie weit er die historisch-kritische Methode auf eine theologische Auslegung hin zu übersteigen wagt. Er verweist zunächst auf die klassische Wahrheitsdefinition des Thomas von Aquin, die „Summa“ ebenso zitierend wie die „Quaestiones disputatae de veritate“ (Sth I q. 21 a. 2 c; I q. 16 a. 5 c; Ver. q. 1 a. 4 c). Dabei stellt sich heraus: Gott selbst ist letztlich die Wahrheit. Der Mensch aber wird erst dann wahr, wenn er, der Mensch, er selbst wird. Er wird aber „umso wahrer, je mehr er sich Gott annähert [...]. Dann kommt er zu seinem eigentlichen Wesen. Gott ist die Sein und Sinn gebende Wirklichkeit“ (216). Diese Erkenntnis wird sodann auf Christus bezogen. Er ist unser Erlöser. „Erlösung“ aber „in vollem Sinn kann nur darin bestehen, dass die Wahrheit erkennbar wird. Und sie wird erkennbar, wenn Gott erkennbar wird. Er wird erkennbar in Jesus Christus“ (218).

Insgesamt gibt es neun Kapitel: Im ersten kommt der Einzug Jesu in Jerusalem und die Tempelreinigung zur Sprache. Die Händler und Käufer werden aus dem Tempel vertrieben und die Tische der Geldwechsler und Stände der Taubenhändler umgestoßen (vgl. Mk 11,15). Sodann kommt – im zweiten Kapitel – die eschatologische Rede Jesu zur Sprache, die – nach den Synoptikern – die Tempelzerstörung, die Zerstörung Jerusalems, das Weltgericht und das Weltende schwerpunktmäßig thematisieren. Dieser Text gehört zweifellos zu den schwierigsten Passagen des gesamten Evangeliums. Doch der Papst wagt es, drei Elemente dieser eschatologischen Rede herauszustellen und theologisch zu beleuchten: Er reflektiert über das Ende des Tempels, über die Zeit der Heiden und über Prophetie bzw. Apokalypse.

Die nächsten vier Kapitel widmen sich intensiv dem, was Gründonnerstag ebenso zeichenhaft wie wirkmächtig geschieht: die Fußwaschung, das hohepriesterliche Gebet Jesu, das letzten Abendmahl und all das, was durch das Stichwort „Gethsemani“ angedeutet wird. Sodann wird in den Kapiteln sieben und acht der Prozess Jesu reflektiert, Jesu Auftreten vor dem Hohen Rat und vor Pilatus. Jesus

wird zum Tode verurteilt. Sein Leidensweg beginnt, die Geißelung, die Kreuzigung, sein Sterben und sein Begräbnis. Natürlich werden Jesu letzte Worte bedacht, auch die, wenn auch nur kurz, die er – laut Johannes – zu seiner Mutter und zu dem „Jünger, den er liebte“, sprach.

Das neunte Kapitel, überschrieben mit „die Auferstehung Jesu aus dem Tod“, stellt zunächst die verschiedenen „Typen des Zeugnisses von der Auferstehung“ vor, die sich im Neuen Testament finden: die Bekenntnistradition und die Erzähltradition, um sodann – zusammenfassend – auf „das Wesen der Auferstehung Jesu und ihre geschichtliche Bedeutung“ einzugehen. Schließlich wird noch – im Sinne eines „Ausblicks“ – auf das geschaut, was das christliche Bekenntnis in seinem zweiten Artikel noch betont, sofern es davon spricht, dass Christus, „aufgefahren in den Himmel“, „zur Rechten Gottes sitzt“ und „wiederkommen wird in Herrlichkeit“.

Ersichtlich wird insgesamt, was der eine oder andere Kritiker des ersten Teils geflissentlich übersehen hat: dass der Autor keineswegs beabsichtigt, in die Streitigkeiten und Dispute der historisch-kritischen Forschung einzutreten. Vielmehr ist es seine erklärte Intention, diese Methode „auf eine eigentlich theologische Auslegung hin“ zu überschreiten. Selbstverständlich werden dabei etliche historisch-kritischen Studien rezipiert; und zwar ebenfalls durchaus kritisch. Die Kriteriologie, die dabei zur Anwendung kommt, wird plausibel dargelegt. Der Vf. gewinnt sie aus der Überlieferung. Überlieferung ist ihm jener „Überhang“ der Offenbarung, dank dessen überhaupt zwischen Offenbarung und Schrift zu differenzieren ist. Diese Differenz, von der nicht zuletzt in der Konstitution „Dei verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils die Rede ist, besteht in dem, was wesentlich zur Offenbarung gehört, besteht im Ankommen, Annehmen und Aufgehen des Wortes Gottes beim und im Menschen, besteht, kurz gesagt, in einem Prozess, der „Glauben“ heißt.

Dieser Glaubens-Prozess, der wesentlich zum Offenbarungsprozess gehört, ist wiederum ein Vorgang, der nicht von Gott abgelöst werden kann, gleichwohl aber den lebendigen Menschen verlangt, bei und in dem das Wort Gottes als Wort Gottes ankommt, sofern es ankommt. Da das Wort der Schrift Wort des Glaubens ist, geschrieben von Glaubenden für Glaubende bzw. zu jenen Menschen, die durch das Wort zum Glauben finden mögen, vermag dieses Wort überhaupt nicht ohne den lebendigen Organismus des Glaubens verstanden und angenommen zu werden: nicht ohne die Kirche als der Gemeinschaft der an das Wort Gottes Glaubenden.

Ein weiteres kritisches Kriterium, das zum Überschreiten der historisch-kritischen Methode führt, kommt hinzu: das Ernstnehmen der Geschichte, genauer noch des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes in der Geschichte mit dem Menschen. Die christliche Botschaft, das Wort Gottes, ist keine bloße Idee, das Christentum keine „Ideologie“. Es gründet vielmehr auf Geschichte, auf geschichtliche Ereignisse, die sich mit Menschen in Zeit und Raum – mit Menschen in hiesiger Existenz – konkret zugetragen haben (vgl. S 122 f.; Teil 1, S. 14).

Und das ist es, was Papst Benedikt bereits im Vorwort betont: Es gehe ihm nicht darum, eine Jesus-Biografie, ein „Leben Jesu“ oder gar eine systematische

Christologie zu schreiben (12). Damit setzt er sich einerseits von jenen Versuchen ab, wie sie etwa vor zwei Jahren der Sachautor und Journalist Peter Seewald (Jesus Christus. Die Biografie 2009) oder auch namhafte Exegeten wie Joachim Gnillka (J.v.N. Botschaft und Geschichte, zuletzt 2007) und John P. Meier (A Marginal Jew, 3 Bde., 1991, 1994, 2001) unternommen haben. Andererseits aber grenzt er sich auch und ausdrücklich von jenen großen Christologien ab, wie sie etwa von Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper unternommen wurden. Schon eher stimmt der Vf. dem Versuch zu, sein Werk „mit dem theologischen Traktat über die Geheimnisse des Lebens Jesu“ zu vergleichen, „dem Thomas von Aquin in seiner *Summe der Theologie* klassische Gestalt gegeben hat“ (12). Der Papst recurriert dabei offensichtlich auf die Studie von Gerd Lohaus, die in dem von J.F. Reinhardt und mir herausgegebenen Sammelband „Wahrheit auf dem Weg“ (2011) erschienen ist.

Es geht dem Vf. schlicht darum, „Gestalt und Botschaft Jesu“ herauszuarbeiten, d. h.: Er will den Blick auf den realen Jesus und das Hören auf Jesu Botschaft lenken und so versuchen, „ein Hinschauen und Hinhören auf den Jesus der Evangelien zu entwickeln, das zur Begegnung werden kann und sich im Mithören mit den Jüngern Jesu aller Zeiten doch gerade der wirklich historischen Gestalt vergewissert.“ Geführt „von der Hermeneutik des Glaubens“ und in „Verantwortung vor der historischen Vernunft, die in diesem Glauben selbst notwendig enthalten ist“, gelte es, „nur die wesentlichen Worte und Taten Jesu zu bedenken“ (13).

Ratzinger will also die historische und theologische Dimension dessen, wovon die Schrift spricht, verbinden. „Factum et verbum“ sind ihm unverzichtbar, um gerade so jene Versuche zu unterlaufen, die, wie etwa der des italienischen Philosophen Gianni Vattimo, auf einen „Glauben ohne Inhalte“ hinauslaufen (Weiß 2003, 172). Das „verbum“ ohne das „factum“ ist leer, das „factum“ ohne das verbum“ stumm. Das „factum historicum“ darf nicht idealistisch übersprungen oder auch nur für akzidentiell erklärt wird. Ratzinger geht von der Offenbarung in der Geschichte und durch die Geschichte aus, „verbum“ und „factum“ sind aufeinander zu beziehen, nur so kommt das Heil in der Geschichte zu Gesicht und die Heilsgeschichte beim Menschen zur Geltung. „Hinschauen“ (factum) und „Hinhören“ (verbum) sind zu fordern und zu fördern; und das, was geschaut und gehört wird, ist zu bedenken und zu reflektieren (fides quaerens intellectum), aber niemals zu überspringen.

Ratzinger hat von Anfang an, bereits in seiner „Einführung in das Christentum“ vor allem und zunächst in heilsgeschichtlichen Kategorien gedacht. Genau hier liegt auch der Grund dafür, dass er seinerzeit so sensibel auf den „Platonismus-Vorwurf“ reagiert hat, den der eine oder andere Rezensent gegen die „Einführung“ erheben zu müssen glaubte. Ratzinger greift jetzt noch einmal auf, was er in seiner „Einführung“ bereits angelegt hatte: Er nimmt das „Logos sarx egeneto“ des Johannes Prologs (1,14), das, wie formuliert wurde, „eigentliche Skandalon des Christentums“ (W. Kasper 1969) radikal ernst. Gerade um des theologischen Kerngehalts willen gelte es, sich auch um den historischen Wahrheitsgehalt zu bemühen. Das „factum est“ ist dem Vf. durchaus „christliche Grundkategorie nicht nur für die Menschwer-

„dung als solche“. Es ist ihm Referenzpunkt „auch für Abendmahl, Kreuz und Auferstehung“. So sei „die Fleischwerdung Jesu [...] auf seine Hingabe für die Menschen und diese auf die Auferstehung hingeordnet“ und dürfe keineswegs ausgeblendet oder auch nur als peripheres Phänomen betrachtet werden. Mit anderen Worten: Auch hier gibt es einen „Überhang“. Das „factum est“ ist nicht alles. Es bringt nicht die letzte Gewissheit. „Die letzte Gewissheit, auf die wir unsere ganze Existenz gründen, schenkt uns der Glaube – das demütige Mitglauben mit der vom Heiligen Geist geführten Kirche aller Jahrhunderte“ (124).

Dabei verteidigt der Vf. die Faktizität des leeren Grabes ebenso wie er gegen einen naiven Auferstehungsglauben kämpft, was wiederum nicht heißt, dass die Auferstehung lediglich „allegorisch“ zu deuten und gänzlich außerhalb der Geschichte zu stellen sei. Hier gehe es auch nicht um eine theologische Quisquillie, sondern um Wesentliches: „Der christliche Glaube“, so betont der Papst mit Paulus (1 Kor 15, 14 f.), stehe und falle „mit der Wahrheit des Zeugnisses, dass Christus von den Toten auferstanden“ sei.

Sodann stimmt er Bultmann zu, der gegen den Auferstehungsglauben eingewandt habe, dass, „selbst wenn Jesus aus dem Grab zurückgekommen wäre“, er doch sagen müsse, „dass ‚ein solches miraculöses Naturereignis wie die Lebendigmachung eines Toten‘ uns nichts helfe und existentiell belanglos sei“ (268). Nein, „Jesus ist kein ins allgemein biologische Leben Zurückgekehrter, der dann nach den Gesetzen der Biologie eines Tages wieder sterben müsste.“ Schon gar nicht sei der Auferstandene ein Art „Gespenst“, ein Wesen also, das „eigentlich der Totenwelt zugehört, aber irgendwie sich in der Lebenswelt zeigen kann“ (298). Auferstehung sei vielmehr „ein Ereignis in der Geschichte, das doch den Raum der Geschichte sprengt und über sie hinausreicht“. Möglicherweise könne man analog von „so etwas wie“ einem „Mutationssprung“ sprechen, „in dem sich eine neue Dimension des Lebens, des Menschseins“ erschließe (299). Jedenfalls gehe es nicht, wie der Vf. dann noch einmal zusammenfasst, darum, dass „irgendein einzelner Toter irgendwann einmal revitalisiert wurde, sondern dass in der Auferstehung ein ontologischer, das Sein als solches berührender Sprung geschah, dass eine Dimension eröffnet wurde, die uns alle angeht und die für uns alle einen neuen Raum des Lebens, des Mitseins mit Gott geschaffen hat“ (300).

Aber warum musste Jesus einen so grausamen Tod sterben? Warum konnte die Auferstehung nur durch den Tod hindurch geschehen? Warum ist Jesus überhaupt verurteilt und hingerichtet worden? Wer ist für seinen Tod verantwortlich? Wie ist sein Tod theologisch zu deuten? Was bedeutet er für uns? All diesen Fragen wendet sich der Papst mit bemerkenswerter Offenheit und fragend-forschender Energie zu: Dass bei der Beantwortung dieser Frage die liberale Exegese rasch an ihre Grenzen stößt, hat der Vf. bereits im ersten Band seiner Jesus-Studie darstellen können. Wer „Jesus zum Moralisten, zum Lehrer einer aufgeklärten und individuellen Moral macht“, vermag hier nicht viel Erhellendes beizutragen. „Niemand würde einen Lehrer kreuzigen, der gefällige Geschichte erzählt, um moralische Klugheit zu stärken“ (Bd. I, 225). Auch war er kein politischer Revolutionär, wie der

Vf. durch die nochmalige Gegenüberstellung von Jesus und Barabbas unterstreicht (Bd. I, 69 f.; Bd. II 220 f.) Vielmehr „musste Dramatisches geschehen sein, gesagt worden sein“, wie er mit dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner feststellt (Bd. I, 373); denn wer waren seine Ankläger? Wer diejenigen, die auf das Todesurteil Jesu gedrängt haben?

Es waren, wie die Theologie seit langem weiß, nicht einfach „die Juden“, „das Volk Israels als solches“. Es war – nach dem Verständnis des vierten Evangeliums – die Tempel-Aristokratie; „auch sie freilich nicht ausnahmslos“ (209). Und was ist mit der Aussage des „ganzen Volkes“, dass „sein Blut über uns und unsere Kinder“ komme? Auch dieser Satz dürfe keineswegs antijüdisch verstanden, sondern müsse doch, so betont der Papst, ganz vom christlichen Verständnis her interpretiert werden. Das Blut ist das Blut Jesu, das Blut dessen, der Gott als Liebe offenbart hat. „Es wird nicht *gegen* jemand vergossen, sondern es ist Blut, vergossen *für* viele, für alle. [...] Vom Glauben her gelesen heißt es, dass wir alle die reinigende Kraft der Liebe brauchen, die sein Blut ist. Es ist nicht Fluch, sondern Erlösung, Heil“ (211).

Bereits neutestamentlich wird Jesu Tod als Sühnetod gedeutet. Aber wie ist dieser Sühnetod zu verstehen? „Ist es nicht ein grausamer Gott, der endliche Sühne verlangt? Ist dies nicht eine Gottes unwürdige Vorstellung? Müssen wir nicht um der Reinheit des Gottesbildes willen auf den Sühnegedanken verzichten?“ (256) In einem „Gespräch über Jesus“, geführt vor einigen Jahren in Castel Gandolfo mit ehemaligen Schülern sowie Martin Hegel und Peter Stuhlmacher, gesteht der Papst sogar: „Ich glaube, wir sind noch nicht so weit, dass wir einem nichtchristlichen, aber gutwilligen Menschen von heute zureichend erklären können, was Sühne im biblischen Sinn wirklich bedeutet, und das heißt, dass wir uns noch stärker bemühen müssen, diesen Sachverhalt zu verstehen.“ (2010, 112) Dieses geforderte Ringen um das rechte Verständnis zeigt sich auch im vorliegenden Jesus-Buch:

Der Vf. verweist auf Röm 3,25, wo Jesus als „Hilasterion“ bezeichnet wird. Mit „Hilasterion“ ist der Deckel der Bundeslade gemeint. Auf diesem Deckel wurde „am großen Versöhnungstag beim Versöhnungsoffer das Sühneblut gesprengt.“ Wenn Jesus nun als „Hilasterion“ bezeichnet wird, dann wird deutlich, „wie Christen diesen archaischen Ritus“ nunmehr verstanden: Nicht die Berührung von Tierblut mit einem heiligen Gerät versöhnt Gott und Mensch. In der Passion Jesu berührt der ganze Schmutz der Welt den unendlich Reinen, die Seele Jesu Christi und damit den Sohn Gottes selbst. Wenn sonst das Unreine durch Berührung das Reine ansteckt und verunreinigt, so ist es hier umgekehrt: Wo die Welt mit all ihrem Unrecht und ihren Grausamkeiten, die sie verunreinigen, in Berührung tritt mit dem unendlich Reinen – da ist er, der Reine, zugleich der Stärkere. In dieser Berührung wird wirklich der Schmutz der Welt aufgesogen, aufgehoben, umgewandelt im Schmerz der unendlichen Liebe“ (256). Mit anderen Worten und gemünzt auf die Frage nach der Bedeutung des Sühnetodes Jesu: „Die Realität des Bösen, des Unrechts, das die Welt entstellt [...] ist da durch unsere Schuld. Sie kann nicht einfach ignoriert, sie muss aufgearbeitet werden. Nun wird aber nicht durch einen grausamen Gott

Unendliches verlangt. Es ist genau umgekehrt: Gott selbst richtet sich als Ort der Versöhnung auf und nimmt das Leid in seinem Sohn auf sich. Gott selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein. Gott selbst „trinkt den Kelch“ alles Schrecklichen aus und stellt so das Recht wieder her durch die Größe seiner Liebe, die im Leid das Dunkle verwandelt“ (256).

Doch am Ende seiner theologischen Denkbewegungen und tiefloftenden Erklärungen gesteht der Papst die Grenzen menschlichen Erkennens ein und lenkt dabei zunehmend den Blick auf das Kreuz: „Das Dunkel, die Unlogik der Sünde und die für unsere Augen übergroße Helligkeit Gottes treffen sich im Kreuz und das übersteigt unsere Logik.“ Überhaupt dürfe das „Geheimnis der Sühne [...] keinem besserwisserischen Rationalismus geopfert werden“ (264).

Deutlich ist in den verschiedenen Auslegungen auch immer wieder das Bemühen des Vf.s spürbar, Altes und Neues Testament nicht auseinanderzureißen oder gar gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil: Er bezieht beide Testamente immer wieder aufeinander; und zwar so, dass die entsprechenden Passagen sich gegenseitig erhellen und kommentieren. Die gemeinsame Mitte dabei ist Jesus Christus. Auf ihn läuft alles hinaus, weist alles hin. In ihm ist alle Offenbarung vollendet. In ihm kommt Gottes Offenbarung zur Erfüllung.

Übersehen werden dürfen auch nicht die Literaturhinweise, die der Papst ohne Anspruch auf Vollständigkeit noch zu seinem ersten Teil nachträgt (319 f.) und zum vorliegenden zweiten Teil zunächst allgemein (320 f.) und sodann bezogen auf die einzelnen Kapitel anführt. Leserfreundlich auch der Anhang, den der Verlag installiert hat. Er umfasst nicht nur allgemeine Abkürzungen und Abkürzungen biblischer Bücher, sondern auch hilfreiche Register der Bibelstellen, der Eigennamen und der Themen; und – nicht zu vergessen – er umfasst auch ein sorgfältig erstelltes „Glossar“, in dem, alphabetisch geordnet, zentrale theologische Begriffe kurz und knapp erklärt werden.

Doch bei aller Leserfreundlichkeit: das Buch ist keine leichte Lektüre. Es bietet tiefe Einsichten in den christlichen Glauben, wendet sich gleichzeitig oft genug gegen manchen modischen Auslegungstrend und führt vom Oberflächlichen weg ins Zentrum dessen, worum es im Christentum geht, um Jesus Christus. Das Überschreiten dessen, was die historisch-kritische Methode erlaubt, wird – wie schon beim ersten Teil – Kritik ernten. Kritik gehört zur Wissenschaft. Bildet sie doch Sätze, die ihren Wissenschaftscharakter nicht zuletzt dadurch erweisen, dass sie grundsätzlich falsifizierbar sind (was nicht unbedingt bedeutet, dass sie auch falsifiziert werden). Nicht alle Sätze dieses Buches haben Wissenschaftscharakter. Überhaupt muss man nicht mit allem einverstanden sein, um das Buch mit theologischem und spirituellem Gewinn zu lesen. Glaube und Vernunft werden angesprochen und in Anspruch genommen, das Hinsehen und Hinhören auf die Gestalt und die Botschaft Jesu wird eingeübt und so die Begegnung mit Ihm in der „Raumfahrt des Herzens“ (312) neu eröffnet. Dass ihm das gelingt, dafür vor allem dürfen wir dem Vf. dankbar sein.

KARL-HEINZ PESCHKE SVD

DER BUND MIT GOTT ALS GRUNDLAGE DER RELIGION DES ALTEN TESTAMENTS

Im vierten Hochgebet der Messe beten wir: „Den Menschen hast du nach deinem Bild geschaffen und ihm die Sorge für die ganze Welt anvertraut. ... Als er im Ungehorsam deine Freundschaft verlor, ... hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.“ Der Bund mit Gott ist ein grundlegendes Fundament der Religion des AT. Er wird auch im NT festgehalten, wenn auch als der *Neue Bund*, den die Propheten verheißen haben. Der Neue Bund hat aber sehr entschieden bleibende Wurzeln im Sinai Bund des AT. „Die Wurzel des Christentums liegt im Alten Testament, und das Christentum nährt sich stets aus dieser Wurzel.“¹ Diese Wurzel des Neuen Bundes verdient, bedacht und erhellt zu werden.

Der Dialogcharakter des Bundes

„Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten“. Einen ersten Bund hat Gott nach der Sündflut mit Noah und seinen Söhnen geschlossen. Nie wieder, so versichert Jahwe, wird er die Erde durch eine Flut verderben. „Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde“ (Gen 9,13). Ein weiterer Bundschluss erfolgte mit Abraham. Gott hat ihn aus dem Land Mesopotamien berufen. Er hat ihn dazu bestimmt, der Vater eines großen Volkes zu werden. In dem Bund mit Abraham gründet die anfängliche Berufung Israels (Gen 12,1-3; 15,7-21; Jes 51,1f). Auf Abraham als Vater ihrer Religion berufen sich aber auch die Muslime, und zwar in der Nachkommenschaft von Ismael, Abrahams Sohn mit der Magd Hagar. Endgültig erfolgt die Erwählung Israels in dem Bund am Sinai (Ex 19-24). Der Bund hat die Form eines Vertrages zwischen Gott und dem Volk Israel. Er gründet in der freien Wahl Jahwes. Gott hat sich das Volk auserwählt, das sein Bundespartner sein sollte (Dtn 7,6-8). Der Absicht Gottes gemäß soll dieses Volk eine bedeutsame Rolle spielen in der Geschichte des Heiles.

Der Bund am Sinai ist das entscheidendste Ereignis in der Geschichte Israels. Die christliche Überlieferung verlegt den Berg Sinai in den Süden der Halbinsel Sinai zwischen Ägypten und Palästina. Bis zu 2640 m hohe Granitberge bilden ein

¹ Apostolisches Schreiben *Verbum Domini über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche*, 30. Sept. 2010, Nr. 40. Daher will das Neue Testament auch im Licht des Alten Testamentes gelesen werden (*ibd.* Nr. 41).

großartiges Naturschauspiel. Das trockene Klima erlaubt nur spärliche Vegetation, gerade genug für gelegentlich vorbeiziehende Schafherden. Das Schweigen und die Einsamkeit der Umgebung gebieten Ehrfurcht und öffnen den Geist für Gott. In dieser Landschaft fand die erhabene Gotteserscheinung statt, die die Ehrfurcht gebietende, majestätische Einleitung für das sittliche Gesetz Israels bildet.

Mose, der Führer Israels beim Auszug aus Ägypten und während der Jahre der Wanderung durch die Wüste, war bei dieser Begegnung der Mittler zwischen Jahwe und dem Volk. Der Herr rief ihm vom Berg her zu: "Das sollst du dem Haus Jakobs sagen und den Israeliten verkünden: Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe. Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst. Mose ging und rief die Ältesten des Volkes zusammen. Er legte ihnen alles vor, was der Herr ihm aufgetragen hatte. Das ganze Volk antwortete einstimmig und erklärte: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun. Mose überbrachte dem Herrn die Antwort des Volkes" (Ex 19,3-8).

Diese Eröffnung des Dialogs zwischen Jahwe und seinem Volk enthält bereits die wesentlichen Elemente des Bundes. Gott erinnert Israel an die Großtaten, die er in der Vergangenheit für das Volk vollbracht hat, als er es aus den Händen der Ägypter befreite, und er verspricht ihm für die Zukunft seinen bevorzugten Schutz und seine Liebe. Zu seiner Verheißung gehört die Zusicherung des gelobten Landes, das Gott für sein Volk bereitet hat (Ex 23,20-31). Von Israel dagegen wird erwartet, dass es den Geboten Jahwes gehorche und diesen Gehorsam bereitwillig verspreche.

Die Kapitel 20-23 des Buches Exodus verdeutlichen die Gebote und Verpflichtungen, die Gott von seinem Volk beobachtet wissen will. Sie bestehen aus zwei Gruppen von Verpflichtungen: den Zehn Geboten oder dem Dekalog (Ex 20,2-17, auch Dtn 5,6-21) und dem Bundeskodex (Ex 20,22-23,19; auch Lev 17-25).

Der Dekalog zählt Grundprinzipien des natürlichen Sittengesetzes auf, die für die Ethik bleibende Gültigkeit besitzen. Er genießt großes Ansehen nicht nur bei den Juden, sondern auch bei den Christen. Die ersten drei Gebote betreffen das Verhältnis des Menschen zu Gott und werden oft als erste Tafel des Dekalogs bezeichnet. (Nach Ex 31,18 und 34,1.29 war das Bundesgesetz von Gott auf zwei steinerne Tafeln geschrieben worden). Das vierte bis zehnte Gebot betreffen das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen und werden als zweite Tafel bezeichnet.

Der Dekalog spricht die Verpflichtungen in kurzer, imperativer Form aus. Der Bundeskodex andererseits hat mehr die Natur der Gesetze in bürgerlichen und Strafgesetzbüchern, die konkreten Pflichten des sozialen Lebens formulieren und für die Verletzung von Rechten anderer Strafen festsetzen. Er ist sehr stark von den konkreten, historischen Verhältnissen der Zeit beeinflusst. Ein schönes Beispiel

alttestamentlicher Ethik ist der sogenannte "Richterspiegel", Ex 23,1.6-8. Ein anderes schönes Beispiel einer Sammlung von sozialen und ethischen Normen findet sich in Lev 19,11-18.

Der Verkündigung der Gebote Jahwes geht eine erhabene, Ehrfurcht gebietende Erscheinung Gottes voraus unter Donner und Blitz, Feuer und Wolken und im Blasen von Trompeten, wenn auch ohne jegliche Vision (Ex 19,16-25). Abgeschlossen wird die Verkündigung durch die Feier des Bundes (Ex 24). Auf einem Altar werden Opfer dargebracht. Das Buch des Bundes wird dem Volk vorgelesen, und es spricht erneut seine Bereitwilligkeit aus, alle Verordnungen des Herrn zu beobachten. "Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun" (Ex 24,7). Der abschließende Vollzug des Bundes erfolgt durch die Besprengung des Volkes mit einem Teil des Opferblutes.

Die providentielle Rolle des Bundes mit Israel

Von Anfang an war die Erwählung Israels kein Ziel in sich selbst, sondern gedacht als Wegbereitung für das universale Heil der Menschheit. Wenn Jahwe sich und sein Gesetz Israel offenbarte, dann ging es ihm dabei nicht nur um das Wohl eines einzigen, kleinen Volkes. Die Erwählung war gedacht als Grundstein für ein weit größeres Werk der Liebe Gottes, das alle Völker der Erde umfassen soll.

Dank des Bundes Israels mit Jahwe kann der Glaube an den wahren Gott nie mehr vergessen werden. "Höre Israel! Jahwe unser Gott, Jahwe ist einzig" (Dtn 6,4).² Dies ist Israels altes Credo und grundlegender Glaubensartikel. Der Polytheismus der Stämme, in deren Land Israel sich schließlich als im verheißenen Land niederlässt, wird entschlossen abgelehnt. "Das sei uns fern, dass wir den Herrn verlassen und anderen Göttern dienen" (Jos 24,16). Und wenn immer Israel geneigt ist, seinen Glauben an Jahwe, den alleinigen Gott, unter dem Einfluss benachbarter Religionen zu verlassen, rufen seine Propheten es mit gebieterischen Worten zum wahren Glauben seiner Väter zurück. „Sie kehren mir den Rücken zu und nicht das Gesicht; sind sie aber in Not, dann rufen sie: Erheb dich und hilf uns! Wo sind nun deine Götter, die du dir gemacht hast? Sie mögen sich erheben, wenn du in Not bist“ (Jer 2, 27f). „Kehrt um, ihr abtrünnigen Söhne – Spruch des Herrn; denn ich bin euer Gebieter... Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen; mit Einsicht und Klugheit werden sie euch weiden“ (Jer 3,14f).³

Ferner lehrt der Bund die Menschen in unmissverständlichen Worten, dass das sittliche Gesetz seinen Ursprung in Gott hat. Es ist nicht die Schöpfung des ungebundenen Willens des Menschen. Der Mensch empfängt es aus der Hand Gottes, und es wird von ihm erwartet, dass er diesem Gesetz gehorcht. Alle Bereiche des menschlichen Lebens sind dem Willen Gottes unterworfen. Seit dem Sündenfall Adams hat der Mensch sich nämlich immer mehr in selbstsüchtigem Stolz und Auf-

² Vgl. Ex 20,3; 1 Sam 2,2; Jes 46,9.

³ Jes 2,8f.20; 65,6f; Jer 2,26-29; Ez 6,1-7; Hos 2,4-17.

stand gegen Gott verloren. Seine Erkenntnis von Gut und Böse wurde mehr und mehr verdunkelt. Die zerstörerischen Folgen der Sünde nahmen immer größere Ausmaße an (vgl. Gen 3-11). Im Bund mit Jahwe gelangt Israel zu der Erkenntnis der tiefen Wahrheit, dass das Heil nur in Harmonie mit dem göttlichen Willen gefunden werden kann. Selig daher jene, die auf den Wegen des Herrn wandeln und seine Vorschriften beachten.⁴ Auf der anderen Seite trifft Gottes Vergeltung jene, die seinen Geboten nicht gehorchen.⁵

Der konkrete Inhalt von Israels Gesetz ist natürlich ebenfalls wichtig. Israel besitzt darin eine relativ klare und wahre Kenntnis des Willens Gottes, welche es in hoher Achtung hält. "Die Weisung des Herrn ist vollkommen, sie erquickt den Menschen ... [D]as Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen ... wer sie beachtet, hat reichen Lohn" (Ps 19,8-12; vgl. Dtn 4,5-8). Dennoch kann das Gesetz Israels nicht universale Gültigkeit ohne Einschränkungen beanspruchen. Es ist vielfach historisch bedingt. Es verlangt nach weiterer Entfaltung und Vervollkommnung.

Spätere Schriften des Alten Testaments zeigen selbst ein Bewusstsein von den Grenzen des Sinaibundes. Seit dem 7. Jahrhundert vor Chr. beginnen die Propheten einen neuen Bund zu verkünden, der vollkommener sein wird als der alte (Jer 31,31-34; Ez 16,59-63; 37,26). Gleichzeitig gewinnt der Bund einen universalen Charakter. Jahwes Heilswillen umfasst auch die anderen Völker der Erde. Schon die göttlichen Verheißungen an die Patriarchen Abraham (Gen 12,1-3; 18,18; 22,18), Isaak (Gen 26,4) und Jakob (Gen 28,14) enthalten eine mehr universale Sendung für Israel. Jahwe segnet nicht nur sie und ihre Nachkommen, sondern verheißt darüber hinaus: "Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen." Die göttlichen Gaben, die Israel empfangen hat, sind auch für die übrige Menschheit bedeutsam. Gottes Verheißungen geben damit Israels Geschichte ein weiterreichendes Ziel und schaffen eine Stimmung der Erwartung. Als Knecht Jahwes soll Israel unter den Nationen Zeugnis geben für den einen, wahren Gott und seinen heiligen Willen. "Du bist mein Knecht Israel, an dem ich meine Herrlichkeit zeigen will ... Ich mache dich zum Licht für die Völker; damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht" (Jes 49,3-6).⁶

Obwohl es nicht Israels unmittelbare Aufgabe ist, die anderen Völker zu bekehren, soll es doch den Boden für den kommenden Messias bereiten. Dieser wird Gottes allumfassendes Königreich der Gerechtigkeit, des Friedens und der Heiligkeit aufrichten (Jes 19,18-25; Jer 23,5f). Es stimmt, dass Israel in der Errichtung des kommenden Bundes eine bevorzugte Rolle zukommt.⁷ Dennoch umfasst der neue Bund auch die heidnischen Völker. Alle besitzen ein Recht, an Gottes Heil teilzuhaben, weil alle nach Gerechtigkeit ausschauen und auf Erlösung warten (Jes 2,2-4, 45,22-24; 51,4f).

⁴ Lev 18,4f; 26; Dtn 4,40; 11; 30,15-20; Ps 15; 103,17f; 119.

⁵ Dtn 28,15-68; Ps 50,16-23; Jes 5,20-25; Jer 11,3-4; Mich 2,1-3.

⁶ Vgl. Jes 42,1-7; 43,10; 55,3-5.

⁷ Jes 55,3-5; 60,5-16; 61,5-9; Sach 14,16-19.

Israels Grundantwort an den Gott des Bundes

Gehorsam Gott gegenüber ist in der jüdischen Religion, wie allgemein in höheren Religionen, die erste und grundlegende Pflicht des Menschen. Treuer Gehorsam gegenüber Jahwes Gesetzen und Vorschriften ist die Verpflichtung, die Israel im Sinaibund zufällt. Israels Grundantwort an den Gott des Bundes ist in dem knappen, prägnanten Satz ausgesprochen: "Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun" (Ex 19,8; 24,7). Gehorsam ist im Alten Testament eng verbunden mit dem Glauben, der als vorbehaltlose Bindung an Gott aufgefasst wird und Gehorsam als wesentlichen Bestandteil enthält.⁸ Gehorsam gegenüber dem Gott des Bundes wird zum praktischen Glaubensbekenntnis. Dies findet typischen Ausdruck in der Mahnung: "Und nun, Israel, höre die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch zu halten lehre" (Dtn 4,1).⁹ Diese Gesetze und Rechtsvorschriften (enthalten im Pentateuch) werden auch als Thora bezeichnet.

Furcht des Herrn ist eine weitere grundlegende Haltung in Israels Gottesverhältnis.¹⁰ Das Volk Israel erfährt das Geheimnis Gottes vor allem in der majestätischen Gotteserscheinung am Berge Sinai. "Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte, wie Hörner erklangen und der Berg rauchte. Da bekam das Volk Angst, es zitterte und hielt sich in der Ferne. Sie sagten zu Mose: Rede du mit uns, dann wollen wir hören. Gott soll nicht mit uns reden, sonst sterben wir" (Ex 20,18f; vgl. Dtn 5,4f.23-27). Die Ehrfurcht gebietende Offenbarung Jahwes in der Wildnis am Sinai soll Israel in der festen Entschlossenheit bekräftigen, getreu seine Bundesverpflichtungen zu erfüllen. "Gott ist gekommen, um euch auf die Probe zu stellen. Die Furcht vor ihm soll über euch kommen, damit ihr nicht sündigt" (Ex 20,20; vgl. Dt 4,10).

Immer wieder wird die Furcht des Herrn als Grundlage für den Gehorsam des Menschen gegenüber Gott erwähnt. Sie bewahrt Israel vor dem Brechen des Bundes, vor dem Abfall von Jahwe und vor der Schuld der Sünde. "Wer den Herrn fürchtet, ist nicht ungehorsam gegen sein Wort, wer ihn liebt, hält seine Wege ein. Wer den Herrn fürchtet, sucht ihm zu gefallen, wer ihn liebt, ist erfüllt von seinem

⁸ Israels Glaube ist ein "Amen-sagen" zu Gott. "Es ist ein Bejahen und Anerkennen seiner Größe, Güte und Weisheit, ein Sich-Beugen unter seine Beschlüsse, ein Trauen und Gehorchen, ein Vertrauen und Hoffen" (Rudolf Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. I. München: Kösel, 1967, 67).

⁹ Auch Dtn 4,5f; 6,1-3 usw.; 1 Kön 2,3f; 2 Chr 34,31f; Ps 25,4f.10.

¹⁰ Traditionell wird das AT als ein Gesetz der Furcht gekennzeichnet, während man das NT ein Gesetz der Liebe nennt. Doch bedeuten diese Unterscheidungen nur Unterschiede der Akzentsetzung und dürfen nicht im ausschließlichen Sinn verstanden werden. Im AT wie im NT gibt es eine, wenn auch unterschiedliche Mischung von Furcht und Liebe. Dies entspricht den zwei Grundweisen, wie das Heilige stets vom Menschen erfahren wird: als ein erschreckendes und zugleich faszinierendes Geheimnis (*mysterium tremendum et fascinans*).

Gesetz. Wer den Herrn fürchtet, macht sein Herz bereit und demütigt sich vor ihm" (Sir 2,15-17).¹¹

Liebe zu Gott ist die dritte Grundantwort auf den Gott des Bundes. Während das Buch Exodus die Pflicht zur treuen Beobachtung der göttlichen Gebote vor allem mit der Furcht des Herrn begründet, weist das Buch Deuteronomium sehr stark auf die Liebe als Motiv für die gehorsame Erfüllung von Gottes Gesetz hin. Der Bundesgedanke selbst enthält schon den Grund für Israels Liebe zu Gott. Die Erwählung durch Jahwe und Gottes treue Sorge für sein Volk wecken Freude über diese Gunst Gottes, Dankbarkeit für seine Wohltaten und ein Empfinden der Liebe für den göttlichen Schutzherrn (vgl. Dtn 4,32-40; 7,6-11).

Liebe zu Gott ist eine Kraft, die das ganze Sein des Menschen erfüllt. Dies findet Ausdruck in der Redewendung, Gott zu lieben und ihm zu dienen aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele (Dtn 10,12; 11,13; 30,6). Die gleiche Redeweise wird auch in dem großen Gebot der Gottesliebe verwendet, welches das Deuteronomium zum ersten Mal formuliert: "Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6,4f). Dieses Gebot ist der Höhepunkt von Israels Religion und sittlichem Denken. Christus und das Neue Testament werden dieses Gebot später aufgreifen und sich zu eigen machen.

Die Liebe des Menschen zu Gott macht ihn zu einem Mitglied des Bundesvolkes. Vergisst der Mensch diese Liebe, schließt er sich selbst davon aus. Diese Wahrheit wird betont, wenn göttliche Segnungen denen verheißen werden, die dem Herrn in Treue anhängen, göttliche Strafen dagegen den Sündern angedroht werden, die ihn verlassen.¹² Hier zeigt sich die Verbindung zur Furcht des Herrn, die das Deuteronomium ebenfalls oft erwähnt, zuweilen in einem Atemzug mit der Liebe zu Gott (vgl. Dtn 10,12; 13,4f). Das Bundesvolk muss zuerst und vor allem Gott lieben. Doch wenn es versucht ist, Jahwe zu verlassen, ist es gut beraten, seine Gerichte zu fürchten. Dennoch sind Gottes Gerichte kein Ziel in sich selbst, sondern dem Anliegen seiner Liebe untergeordnet, denn sie sollen den Menschen letztlich im Bund der Gemeinschaft mit ihm bewahren.

Gemeinschaftssinn als entscheidender Faktor für Israels Verhältnis zu den Mitmenschen

Bei der mitmenschlichen und sozialen Ethik lässt sich das Alte Testament von einem stark ausgeprägten Sinn für Gemeinschaft leiten und bestimmen. Die Stämme Israels fühlen sich zusammengehörig und miteinander verbunden vor allem durch das religiöse Band des Bundes, den Jahwe mit ihnen geschlossen hatte. Die Zugehörigkeit zum gleichen Bund und die gemeinsame Erfahrung der Erlösung durch Gott verbindet das Volk zu einer geistlichen und religiösen Gemeinschaft von

¹¹ Vgl. Dtn 6,2; 8,6; 10,12; 17,19.

¹² Dtn 7,9f; 11,13-17.22-28; 30,15-20.

starkem Zusammenhalt. Außerdem verleiht die Begründung des Bundes im göttlichen Willen der brüderlich-geschwisterlichen Liebe eine starke theologische Motivierung. In Israels Lebensgemeinschaft ist Dienst am Menschen Gottesdienst.

Israels Gemeinschaftssinn zeigt sich in einer Haltung brüderlicher Solidarität. Wie alle in dem gleichen Bundesverhältnis mit Jahwe leben, so ist auch jeder seinem Nächsten durch ein Band gegenseitiger Treue verbunden. Innerhalb der Gemeinschaft des Bundes gilt es, einander beizustehen, soviel in jedermanns Vermögen liegt. Der Hintergrund der Ausdrücke Treue, Gerechtigkeit und Recht, ohne die die israelitische Gemeinschaft keinen Bestand hat, ist der Bundesgedanke.

Besondere soziale Gesetze schützen die weniger Privilegierten (*personae miserabiles*) in der jüdischen Gesellschaft: die Witwen und Waisen, die Armen und Krüppel, die Leviten (die kein Eigentum an Grund und Boden hatten), die Tagelöhner und die ansässigen Fremden (Nicht-Israeliten, die sich im Volk niedergelassen hatten). Viele von diesen Gesetzen haben die Form des apodiktischen Gesetzes, das eng mit der Jahwereligion verbunden ist. So heißt es: "Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen" (Ex 22,21). "Du sollst das Recht des Armen in seinem Rechtsstreit nicht beugen" (Ex 23,6; vgl. Lev 19,15; Dtn 24,17). "Ihr sollt von ihm keinen Wucherzins fordern" (Ex 22,24). "Du sollst einen Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen" (Lev 19,14). "Du sollst die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, nicht im Stich lassen" (Dtn 14,27). "Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen nicht zurückhalten" (Dtn 24,14; vgl. Lev 19,13). "Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten" (Ex 22,20; vgl. 23,9; Lev 19,33f).

Die soziale Kritik der Propheten verweist immer wieder zurück auf diese Gesetzesüberlieferung. Sie verkünden keine neuen Reformprogramme, sondern stellen die verschlechterte Sozialordnung ihrer Zeit dem ursprünglichen Willen Jahwes gegenüber. Wenn sie das verschwenderische Leben der Großgrundbesitzer und der Reichen in den Städten anprangern, greifen sie die Sache der Unterdrückten auf, zumal die der ausgebeuteten Bauernbevölkerung. Damit weisen sie auf die grundlegende Entsprechung hin, die zwischen der Liebe des Menschen zu seinem Nächsten und seiner Treue zu Gott besteht. In entscheidender Weise haben sie dazu beigetragen, Israel zu einer egalitären Gemeinschaft gleichberechtigter Bürger unter der Schirmherrschaft Jahwes heranzubilden.

Zum Gemeinschaftssinn gehört ein starkes Bewusstsein der aufrichtigen Sorge für das Wohl und Wehe der Gemeinschaft. Nach alttestamentlichem Denken muss der Mensch für die Gemeinschaft leben, der er seinen Ursprung verdankt. Dies wird besonders deutlich in der Überzeugung, dass, wie in einer Familie der Vater ein Vermittler von Segen und Glück oder von Fluch und Untergang für sein ganzes Haus werden kann, so frühere Generationen weitgehend darüber entscheiden, ob die nachfolgenden Segen empfangen oder Fluch zu tragen haben. Obwohl ein derartiger Einfluss größtenteils von den Führungskräften der Nation, den Königen und Priestern ausgeübt wird, geht er doch auch von den gewöhnlichen Mitgliedern des Volkes aus. Auch sie haben als Fromme oder Sünder auf das Heil oder Unheil des

Ganzen Einfluss, wie sie umgekehrt an Verdienst und Schuld der Väter und des ganzen Volkes Anteil haben. Auf der gleichen Gedankenlinie liegt es, wenn nach dem Verständnis des Alten Testaments der Einzelne Zugang zu Gott und zum Heil nur in Verbindung mit dem Volk Israel bekommen konnte, das Gott auserwählt hat.

Der unterscheidende Charakter der alttestamentlichen Ethik

Vergleicht man Israels Gesetz und Lebensweise mit denen anderer antiker Völker, dann verdient zuerst die Konsequenz Beachtung, mit der das ganze Gesetz und sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens unter die absolute Herrschaft Jahwes gestellt werden. Nicht nur die ethischen Normen und die Regeln für den Kult, sondern auch die weltlichen Gesetze beziehen ihre Gültigkeit daher, dass sie direkte Willensäußerungen Jahwes sind. Jede Übertretung ist eine Beleidigung Jahwes selbst. Gerade diese klare Konzentration auf die unentbehrlichen Grundlagen der religiösen Volksordnung ist eine geistige Leistung, die im Alten Orient nicht ihresgleichen hat. Alles religiöse und sittliche Handeln ist untrennbar mit dem Dienst an Gott verbunden ist. Das bedeutet: Gott betrachtet den Gehorsam gegenüber dem Gesetz als ebenso wichtig wie den ihm selbst dargebrachten Kult. Daher bekommt jede treue Erfüllung einer Pflicht den Adel eines religiösen, kultischen Tuns.

Außerdem bietet Israels Monotheismus ein Prinzip absoluter Einheit für die sittliche und soziale Ordnung: Es gibt nur einen Richter für die ganze Erde und ein einziges Gesetz für alle. Von daher ergibt sich eine weitere Besonderheit von Israels Gesetz. Seine Rechtsprechung kennt keinerlei Unterscheidung von Klassen, Unterscheidungen, die in anderen antiken Gesetzesbüchern sehr geläufig ist. Wir hören nichts von irgendeinem Sondergesetz für Herrscher, Priester oder die Aristokratie. Jedes Mitglied des Volkes Gottes ist in gleicher Weise auf den Gott des Bundes verpflichtet, der König ebenso wie der letzte Untertan. Diese Tatsache zeigt sich besonders klar im Handeln der Propheten, die ohne Rücksicht auf Personen ihr Urteil verkünden.

Eine weitere Folge der Konzentrierung der moralischen Autorität auf den einen, göttlichen Willen, unter Ausschluss jeder anderen Autorität, ist das Fehlen von Magie als Ersatz für die Erfüllung der sittlichen Verpflichtung. Die ägyptische Priesterlehre etwa versah die Verstorbenen mit magischen Mitteln (z. B. mit einem geweihten Skarabäus), die das Herz befähigten, seine Sünden vor den Richtern der Toten zu verbergen. In der neubabylonischen Zeit waren magische Bräuche aller Art populäre Mittel zur Beeinflussung unsichtbarer Mächte. Im alten Jahvismus dagegen fehlt diese Art von Magie. Es gibt weder eine andere göttliche Macht, die Jahwes Verurteilung des Sünders neutralisieren könnte, noch hat seine Macht Grenzen, sodass eine magische Formel das gewünschte Ergebnis gegen seinen Willen erzwingen könnte. Heil gibt es nur im Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes.

Ein anderer, bemerkenswerter Zug an Israels Gesetz ist die hohe Achtung vor der menschlichen Person. Der Wert des menschlichen Lebens wird als unvergleichlich höher geschätzt als alle materiellen Güter. Diese Achtung zeigt sich im Fehlen aller groben Brutalität bei der Bestrafung des Schuldigen. Während im Kodex des Hammurabi oder im assyrischen Gesetz körperliche Verstümmelungen, wie das Abschneiden der Hände, die Verstümmelung von Nase und Ohren, das Ausreißen der Zunge, das Zufügen von Brandmalen oder das Abschneiden der Brüste, ganz und gar nicht ungewöhnlich waren, sind sie in Israel nicht üblich. "Hier macht sich im israelitischen Gesetz eine echte edle Menschlichkeit und ein Zug edelster Humanität und vertieften Gerechtigkeitsgefühls geltend; das dürfte kaum anders zu erklären sein als aus der Kenntnis Gottes, der den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat und ihn darum, auch wenn er straffällig wird, in seiner Menschenwürde und seinem Anspruch auf Leben schützt."¹³

Ein letzter unterscheidender Zug betrifft das Ziel des sittlichen Lebens. Es gibt eine gewichtige Denkrichtung im Alten Testament, die die Freundschaft mit Gott als oberstes Ziel des sittlichen Handelns herausstellt. Diese Freundschaft ist von größerem Wert als alle irdischen Güter (Ps 84,2-5.11-13). Meist drückt sich dieses Wissen mehr in einem unreflexen Gefühl aus und nicht in klaren Aussagen. Dieses Wissen zeigt sich, wenn die Propheten die Heimsuchungen des Volkes als Mittel der Reinigung deuten, durch die Gott sein Volk zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Freundschaft mit ihm führt; oder wenn in der nachexilischen Gemeinschaft der Ausdruck "Armer" als Ehrentitel für den Frommen verwendet wird (Ps 22,27; 74,19-21; 86,1f usw.). Die Erfahrung dieses höheren Wertes drängt zu reflexem Bewusstsein in Konfliktsituationen, wenn z. B. zwischen Leiden und Tod einerseits und der Loyalität zu Gott andererseits zu wählen ist. Vom gläubigen Juden wird erwartet, dass er lieber sein Leben opfert als seinen Glauben verleugnet, und er zögert auch nicht, dies zu tun (z. B. 1 Makk 1,54-64; 2 Makk 6,18-31; 7). Die Weisheitsliteratur weiß um ein Leben, das wertvoller ist als das irdische Dasein. Ihr kostbarster Inhalt ist das Wohlgefallen Gottes und die Gemeinschaft mit ihm.¹⁴

Der Bund des Alten Testamentes ist freilich auch begleitet von Begrenzungen. Das auserwählte Volk ist Israel allein. Die anderen Völker bleiben von diesem Bund ausgeschlossen. Das Gebot der Nächstenliebe gilt dem Stammesgenossen (Lev 19,17f.), wohl auch dem in Israel ansässigen Fremden (Lev 19,34).¹⁵ Zeichen des Bundes ist die Beschneidung aller männlichen Kinder (Gen 17,10-14; Lev 12,3). Die Propheten kündeten zwar einen neuen Bund an, der auch den anderen Völkern

¹³ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil II/III, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 5. Auflage, 39.

¹⁴ Ps 16,5-11; Weish 1,15f; 3,1-11; 5,14-16.

¹⁵ Die Unsicherheit darüber, wer denn der Nächste sei, der zu lieben ist, spricht sich in einer diesbezüglichen Frage eines Gesetzeslehrers an Jesus aus. Jesu Antwort im Gleichnis des barmherzigen Samariters beinhaltet, dass es jeder sei, der in Not geraten ist (Lk 10, 25-37). Siehe auch Mt 5,43-48.

zum Heile dienen wird. Aber das AT selbst verwirklicht diesen Schritt nicht. Den Schritt über Israel hinaus auf einen Bund für alle Völker setzt erst der Neue Bund in Jesus Christus. In ihm spielt die Beschneidung keine Rolle mehr (Gal 5,6).

Eine andere Begrenzung des AT ist das ungeschichtliche und legalistische Verständnis des Gesetzes. Man denke an die verschiedenen verbotenen Speisen, wie Schweinefleisch (Lev 11)¹⁶, die unterschiedlichen Reinigungsvorschriften und die strenge Auslegung der Sabbatruhe. Das AT schätzt die Thora als Gottes Geschenk sehr hoch. Es betrachtet sie als ein Gesetz, das nicht nur vollkommener ist als das anderer Völker, sondern schlechthin vollkommen. Da es also vollkommen ist, bedarf es keiner Korrektur oder Änderung. Die Liebe zu Gott findet ihren natürlichen Ausdruck in der Liebe zum Gesetz der Thora (vgl. Ps 19,8-11; 119).¹⁷ Die Thora enthält jedoch moralische, kultische und bürgerliche Vorschriften gleichzeitig nebeneinander. Kultische und zivile Gesetze aber sind historisch bedingt und weit mehr Änderungen unterworfen als moralische Gesetze. Moralische Gesetze haben eine größere Autorität, selbst wenn die kultischen und zivilen Gesetze auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden, wie z. B. das Gebot der Sabbatruhe. Zivile Gesetze können auch veralten, wie etwa die Todesstrafe für Ehebruch, Inzest und Homosexualität (Lev 20,10-17).¹⁸ Papst Benedikt XVI. spricht von einem Bruch in Bezug auf die Institutionen des Alten Testaments, der im Neuen Testament erfolgt und der darin auch ausdrücklich angesprochen wird.¹⁹ Wenn Paulus feststellt, dass Christus das Ende des Gesetzes ist und dass die Christen nicht länger mehr unter dem Gesetz stehen, so bezieht sich das auf dieses alte Gesetz des Mose (Röm 6,14; 7,1-6; 10,4; 2 Kor 3,6; Gal 3,23-26).

Die große Gefahr für den Glauben, die in den verengenden Auffassungen des alten Gesetzes liegt, wurde von Christus klar erkannt. Die meisten seiner Kontroversen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten kreisten um deren enge, legalistische Gesetzespraxis, die verbunden war mit einer Vernachlässigung der wichtigeren Dinge, wie Glaube, Barmherzigkeit und Liebe. Die wachsende Schärfe des Konflikts trug nicht wenig zu der Ablehnung und endgültigen Verurteilung Christi bei. Doch die Wahrheit seiner Botschaft setzte sich durch. Der Neue Bund erfüllte, was der Alte Bund als Verheißung enthielt, aber nicht erreichen konnte. Doch be-

¹⁶ Zu den verbotenen Speisen gehört auch der Hase, das Wasserhuhn, alles im Wasser, was keine Flossen und Schuppen hat; ebenfalls zählt dazu die immerwährende Vorschrift, weder Fett noch Blut zu essen (Lev 3,17).

¹⁷ "Der Gehorsam ist ein fragloser. Der Mensch hat kein Recht, nach der Berechtigung der Gebote zu fragen" (Wolfgang Schrager, *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1982, 57).

¹⁸ In Joh 8,2-11 lehnt Jesus die Steinigung einer Frau ab, die beim Ehebruch ertappt worden war.

¹⁹ *Verbum Domini*, 2010, Nr. 43. Die Feststellung der engen Beziehungen, die das Neue an das Alte Testament binden, bedeutet auch erst recht nicht eine Absage „an die Erfüllung der Schriften im Geheimnis Jesus Christi, der als Messias und Sohn Gottes erkannt wird“ (ebd.).

hält der Neue Bund zugleich, was immer an gültigen Einsichten im Alten grundgelegt ist. Die Beziehung des Menschen zu Gott kommt auch im NT im Bild des Bundes zur Darstellung. Der Neue Bund kennt ebenfalls ein Gesetz als Antwort auf Gottes Angebot. Es ist aber das Gesetz Christi (1 Kor 9,21; Gal 6,2), geprägt von den Seligpreisungen und der Botschaft des Evangeliums.

Joachim Schmiedl Der Garten in marianisch-mariologischer Symbolik¹

Maria als Garten

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts verfasste Milo, ein Mönch aus dem Kloster Saint-Amand, heute in Nordfrankreich nahe der belgischen Grenze gelegen, ein Gedicht, in dem er alle Titel sammelte, die der Gottesmutter Maria zugeeignet wurden. Darin heißt es:

„Du bist Gebälerin des höchsten Herrschers, der Erde Ruhm, des Himmels Ehre. Gnade ist durch dich ausgegossen in die ganze Welt. Die versiegelte Wasserquelle bist du, die reinste Ader des Heils, der verschlossene Garten, aus dem die beste Quelle hervorfloß, Zeder (des Libanon), Zypresse, Platane, Nuß, Myrte, Olive, Myrrhe, Gewürzbaum, wohlriechende Staude, Weihrauch, Balsam, duftende Pflanze und Narde, Onyx, Kristall, Prasius, Beryll und Jaspis.“²

Die Bildervielfalt ist beeindruckend. Milo kennt die Pflanzenwelt der Heiligen Schrift. Er lebt darin und wendet sie in hymnischer Weise auf die Gottesmutter Maria an, getreu dem Wahlspruch, man könne über sie nie genug aussagen.

Verständlich wird diese Art des Lobpreises nur, wenn man die unterschiedlichen Formen der Bibelauslegung kennt, wie sie von Origenes im Altertum entwickelt und im Mittelalter durchgehend benutzt wurden. Grob kann man dabei eine Auslegung der biblischen Stellen nach ihrem Wortsinn und ihrer geistigen, übertragenen Bedeutung unterscheiden. Letztere lässt sich noch einmal unterteilen in einen allegorischen, anagogischen und moralischen Schriftsinn. Augustinus drückt es einfacher aus: Der Literalsinn einer Schriftstelle belehrt; der allegorische deutet an, was zu glauben ist; der moralische, was zu tun ist; der anagogische, wonach man sich ausrichten soll. Die Exegeten der Väterzeit und des Mittelalters hatten von daher keine Schwierigkeiten, die ganze Heilige Schrift als eine Einheit zu sehen und auszulegen. Sie kannten die Texte des Alten und Neuen Testaments durch vielfache Wiederholung auswendig. Und sie verstanden es, Beziehungen zwischen den einzelnen Texten herzustellen. In der Liturgie der Marienfeste können wir diese alttestamentlichen Vorbilder Marias in den Lesungen und Gebeten heute noch wiederfinden. Sie sind uns weitgehend fremd geworden. Auf dem Hintergrund der patristi-

¹ Aus Anlass der Bundesgartenschau in Koblenz hielt die Theologische Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar im Mai 2011 eine Vortragsreihe. Der Artikel wurde in diesem Zusammenhang vorgetragen. Die Vorträge sind veröffentlicht in: Joachim Schmiedl (Hrsg.), Dann legte Gott einen Garten. Theologische Anmerkungen zu einem Ursymbol der Menschheit, Vallendar 2011 (erhältlich über die Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar).

² Zit. nach: Beissel, Stephan, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, Freiburg 1909, 64-65.

schen und mittelalterlichen Exegese gewinnen sie neue Leuchtkraft. Einige Beispiele:

Das „Melker Marienlied“, entstanden vor 1130, greift Szenen aus dem Alten Testament auf, in denen dem Bundesbruch des Volkes Israel und dem darauf folgenden Zorn Gottes ein unerwarteter Neubeginn gegenüber gestellt wird. In Num 17 wird berichtet, dass jede Großfamilie einen Stab im Offenbarungszelt deponieren sollte. Am folgenden Tag blühte der Stab Aarons und trug Mandeln. Das Melker Marienlied dichtet dazu:

„Aaron in die Erde / Legte eine Gerte, / Mandeln trug der edle Zweig, / Süße Nüsse alsogleich: / Also hast du, keusche Magd, / Uns den süßen Christ gebracht, / Sancta Maria!“³

Im brennenden Dornbusch wird die Jungfräulichkeit Marias vorgebildet gesehen:

„In dem Dornesstamm / Moses sah ein' Feuerflam', / Das Holz brannte nirgendwo, / Oben sah er helle Loh'; / Das bezeichnet wahrhaft / Deine stete Jungfrauschaft, / Sancta Maria!“

Ein weiteres Beispiel geht aus von einer Stelle aus dem Propheten Ezechiel. Das äußerste Osttor des Jerusalemer Tempels wurde ihm als verschlossenes Tor gezeigt, durch das nur der Fürst des Hauses Israel schreiten dürfe. In der Anwendung auf Maria heißt das:

„Du beschlossene Pforte, / Offen dem Gottesworte, / Wabe, die von Honig trieft, / Weihrauchstaude voll Gedüft. / Gleich der Turteltaube rein / Mußt du ohne Galle sein, / Sancta Maria!“

Die Zitate dieser Strophe verweisen auf die Schrift des Alten Testaments, in der sich das Bild von Maria als Garten findet. Es ist so genannte Hohelied. Mit wunderschönen Bildern wird darin die Liebe zwischen Mann und Frau beschrieben. Die Schrift wird der Weisheitsliteratur zugezählt. Ob sie ursprünglich einem vorderorientalischen Fruchtbarkeitskult entstammte oder die hochzeitliche Beziehung zwischen Braut und Bräutigam lyrisch feiert, ist umstritten. In der Wirkungsgeschichte setzte sich jedoch die allegorische Deutung durch, welche die Bilder zunächst auf die Beziehung zwischen Jahwe und Israel anwendete. Im frühen Christentum geschah eine Erweiterung. Jetzt stand das Hohelied für die Liebe zwischen Christus und der Kirche. Im Mittelalter kam dann die marianische Deutung hinzu. Besungen werde die Liebe zwischen Maria und ihrem Sohn Jesus Christus. Aber auch Deutungen auf die Einzelseele und ihre Beziehung zu Gott bzw. auch hier noch einmal Maria waren geläufig. Um zu deutliche erotische Auslegungen zu vermeiden, wurden einige Verse aus dem 4. Kapitel zu Schlüsselversen. Sie wurden als Vorausbilder der Jungfräulichkeit Marias gesehen.

„Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell. Ein Lustgarten sprosst aus dir, Granatbäume mit köstlichen Früchten, Hennadolden, Nardenblüten, Narde, Krokus, Gewürzrohr und Zimt,

³ Beissel, Verehrung Marias, 114.

alle Weihrauchbäume, Myrrhe und Aloe, allerbesten Balsam. Die Quelle des Gartens bist du, ein Brunnen lebendigen Wassers, Wasser vom Libanon. Nordwind, erwache! Südwind, herbei! Durchweht meinen Garten, lasst strömen die Balsamdüfte! Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse von den köstlichen Früchten.“ (Hld 4,12-16).

Der Dichter des Melker Marienliedes greift dieses Bild vom verschlossenen Garten auf und formuliert in der 10. Strophe seines Gedichts:

„Brunnen, der versiegelt ist, / Garten, der geschlossen ist, / Balsam darin fließet, / Zimmt darin spießet. / Auch der Zeder gleichst du wohl, / Der kein Wurm sich nahen soll, / Sancta Maria!“

Das Bildwort vom „hortus conclusus“ für Maria greifen vor allem Autoren aus dem Zisterzienserorden auf, der sich die Verehrung Marias besonders auf die Fahne geschrieben hat. Wir finden es etwa im Hoheliedkommentar des Rupert von Deutz. Cäsarius von Heisterbach zählt die Fülle der Bilder auf, die allegorisch auf Maria bezogen werden und ihre besondere Stellung im Christentum, wie sie sich im Hochmittelalter herausbildet, besingen:

„Marias Sinnbilder sind ein Berg, eine Burg, ein Hof, ein Tempel, ein Brautgemach und eine Stadt, die Palme, die Zeder, der Weinstock, die Rose und viele andere edle Sachen. Unter ihren Vorbildern bewundere ich die blühende Rute (Aarons) und den brennenden, aber unversehrt bleibenden Dornbusch, das nasse Vließ Gedeons, den elfenbeinernen, vergoldeten Thron Salomons, die versiegelte Quelle, den verschlossenen Garten und vieles andere, das ich der Kürze wegen übergehen muß.“⁴

Auch der große italienische Dichter Dante Alighieri greift das Bild vom Garten auf. Mit seiner Geliebten Beatrice darf er die Herrlichkeit Christi im Paradies schauen. Als er sich wieder dem Anblick der irdischen Frau zuwendet, sagt diese ihm: „Warum entzückt dich mein Angesicht so vorzüglich? Warum wenden sich deine Blicke nicht vielmehr nach dem schönen Garten, der unter den Strahlen Christi so herrlich blühet? Hier prangt die heilige Rose, in der das göttliche Wort Fleisch ward. Hier prangen die Lilien, deren reizende Gerüche so heilsame Wege bahnten.“ An Maria, die ein Widerschein der Glorie Christi sei, könne er, so Beatrice, eine größere Vollkommenheit finden als an ihr.

Damit war ein großangelegtes Bildprogramm entworfen. Doch wie ließen sich die unterschiedlichen Zugänge miteinander in Einklang bringen? Maria als Garten zu besingen, schien zu wenig. Also deuteten die Schriftsteller und Künstler das Bild um: Der verschlossene Garten wurde zum Ort Marias. Der „hortus conclusus“ als Bildmotiv war geboren.

⁴ Beissel, Verehrung Marias, 208-209.

Maria im Garten

In der Malerei des Spätmittelalters erhielt das Gartenmotiv deshalb eine doppelte Bedeutung: Der Garten blieb Symbol für die Gottesmutter Maria. Der Garten wurde aber auch zum Raum, in dem sich Maria und andere mit ihr assoziierte Personen befanden. Dieser Garten wurde seinerseits mit marianischen Symbolen ausgestattet. In ihm finden sich Pflanzen und Bäume, eine Quelle, eine Pforte und andere der Bildwelt des Alten Testaments entlehene Realien. Drei Variationen dieses Bildthemas verbinden sich in der Kunst:

Zum einen verweist die Idylle des verschlossenen Gartens auf das Paradies. Die menschliche Sehnsucht nach dem Urzustand der Welt, nach dem friedlichen Miteinander von Pflanzen, Tieren und Menschen faszinierte die Kunst zu allen Zeiten. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts, in der Wiederaufbauphase Europas nach den schweren Pestepidemien, war diese Sehnsucht besonders aktuell.

Das Paradies wird in der Kunst auch als Rosenhag dargestellt. Die Rose gilt als Symbol der Jungfräulichkeit, zum einen wegen ihrer Schönheit, aber auch wegen der Dornen als Zeichen der Bewahrung. In Märchen wie Dornröschen oder Schneewittchen wird auf diese Symbolik Bezug genommen.

Schließlich verweist das Motiv des Hortus conclusus auch auf die höfische Tradition des Mittelalters. Der „locus amoenus“, der liebliche Ort des Frühlings oder Sommers, ist der Ort der Idylle, der zum Verweilen einlädt.

An drei Bildbeispielen möchte ich diesen Topos verdeutlichen:

Im Gebetbuch der Maria d'Harcourt, Herzogin von Geldern, das um 1415 geschrieben wurde, findet sich eine Miniatur mit der Gottesmutter Maria. Sie trägt die Gesichtszüge der Herzogin und ist in zeitgenössischer Gewandung dargestellt. Zwei Engel umgeben sie; der eine reicht ihr ein Buch, der andere hält einen Schriftzug mit einer marianischen Anrufung. Sie steht in einem Garten, der von einer Mauer umgeben ist. Gleichzeitig reicht ihre Schleppe über die Begrenzung des Gartens hinaus. Gottvater im Bogen am oberen Bildrand lässt gerade den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube frei. Daran lässt sich erkennen, dass es sich um eine Verkündigungsszene handelt. Ob es sich um eine Allegorie auf die Auftraggeberin handelt, deren Ehe ohne Kinder blieb? Darauf mag der fehlende Heiligenschein hinweisen. Die mit Rosen bewachsene Mauer deutet jedenfalls eher auf das marianische Motiv hin, das allerdings durchaus zweideutig gesehen werden kann.

Ein zweites Bild, etwa gleichzeitig um 1410 entstanden, wird einem Oberrheinischen Meister zugeschrieben. Es kann im Frankfurter Städel bewundert werden. Das Paradiesgärtlein ist ebenfalls in höfischer Umgebung situiert. Die Symbolik ist freilich ungleich reichhaltiger. Die Jungfräulichkeitsthematik wird durch die Mutter-schaft Marias ergänzt. Maria sitzt in der Bildmitte, in ein Buch vertieft, zu ihren Füßen spielt das Jesuskind. Maria überragt die anderen Personen an Größe. Ganz links schöpft die hl. Barbara Wasser aus dem Brunnen. Daneben pflückt die hl. Dorothea Kirschen. Die hl. Katharina von Alexandrien (oder die hl. Cäcilia, die Patronin der Musiker) zupft mit dem kleinen Jesus auf dem Psalterium, dem Instrument

des alttestamentlichen Königs David. Die männlichen Heiligen auf der rechten Bildseite weisen auf die Überwindung des Bösen hin. Der Erzengel Michael und der hl. Georg werden mit entsprechenden Attributen dargestellt. Zu Füßen Michaels sitzt ein gefesselter Affe, der Drachen vor dem hl. Georg ist das einzige nicht lebendige Motiv in der gesamten Bildkomposition. Ganz rechts umfängt der hl. Oswald einen Baumstamm, der in der Kombination mit den anderen Motiven auf den biblischen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse hinweisen kann. Das Paradiesgärtlein ist von Vögeln bevölkert. Insgesamt sind es zwölf verschiedene Vogelarten, vielleicht ein Hinweis auf die zwölf Stämme Israels.

Und schließlich ist die Fülle der Blumen zu erwähnen. Kunstgeschichtliche Untersuchungen haben ergeben, dass der Meister des Paradiesgärtleins 25 verschiedene Pflanzenarten in sein Bild hineinkomponiert hat. Unter ihnen ragen die Blumen heraus, die sich in besonderer Weise mit Maria verbinden lassen, wie die Rose und die Lilie. In einer Predigt aus dem 13./14. Jahrhundert heißt es zu diesen Symbolen:

„Die Könige haben die Sitte, dass sie gern aus ihrem Palaste gehen und in Zelten weilen, wenn das Gras schön ist und die Blumen und allerhand Kraut lieblich duften auf dem Felde und im Walde. Also hat der himmlische König, unser Herr Jesus Christus, getan. Unser König ist gern auf dem Felde, wenn die Blumen und das Kraut da sind. Mit diesem Felde ist bezeichnet unsere Frau St Maria; denn in ihr sind allerhand Blumen. Auf diesem Felde sind Veilchen, Lilien und Rosen, Unter Veilchen, die da niedrig sind und klein, ist bezeichnet unserer Frau Demut. Mit der Lilie ist bezeichnet die Keuschheit; denn die Lilie ist weiß und hat keinen schwarzen Fleck. Mit der Rose, welche zweierlei Farbe hat, rot und weiß, ist sie auch bezeichnet: mit der weißen Farbe ihr reines Magdtum und mit der roten ihre vollkommene Minne.“⁵

Dieser Predigtausschnitt ist eine gute Illustration des Frankfurter Paradiesgärtleins. Rot und weiß dominieren. In der Auslegung fehlt die blaue Farbe, die in der christlichen Tradition als Farbe des Himmels sowieso auf Maria bezogen wird.

Das dritte Bildbeispiel ist dem Motivstrang „Maria im Rosenhag“ entnommen. Zwei Bilder ganz unterschiedlicher Größe sind die kleine Tafel Stefan Lochners von 1450 aus dem Kölner Wallraf-Richartz-Museum und das zwei Meter hohe Altarbild Martin Schongauers von 1473 aus der Colmarer Dominikanerkirche. Die Motive sind ähnlich. Maria sitzt auf einer Bank, das Jesuskind auf dem Schoß. Sie ist umgeben von musizierenden Engeln. Die Marienkrönung ist bei Lochner bereits vollzogen, bei Schongauer sind zwei Engel gerade dabei, ihr die Krone auf das Haupt zu setzen. Beide Bilder sind voller Blumen. Bei Lochner lassen sich Blumenzitate ausmachen, die auf die Jungfräulichkeit Marias verweisen, wie die Lilien, aber auch solche, die auf das Leiden Christi hindeuten, wie die Erdbeeren wegen ihrer roten, an das Blutopfer gemahnenden Erdbeeren.

⁵ Beissel, Verehrung Marias, 372.

Eine besondere Bedeutung haben die Rosen. Ihre Symbolik ist in den bekannten Kirchenliedern „Maria durch ein Dornwald ging“ und „Meerstern ich dich grüße“ popularisiert. Der Legende nach hätten die Rosen im Paradies keine Dornen getragen. Erst durch den Sündenfall seien die Dornen als Erschwernis des menschlichen Lebens dazu gekommen. Rosen ohne Dornen symbolisieren die besondere Erwählung Marias. Die Gottesmutter Maria ist ein „Überbleibsel“ des verlorenen Paradieses.

Fassen wir die drei bisherigen Überlegungen zusammen: Christliches Denken kann nicht ohne die Symbolsprache der Heiligen Schrift des Alten Testaments verstanden werden. Seit der Patristik werden Bilder auf Maria angewandt, die sie ihre Bedeutung für die Heilsgeschichte erläutern wollen. Ein wichtiger Motivkomplex gruppiert sich um das Bild des Gartens und die darin befindlichen Pflanzen und Tiere. Der verschlossene Garten als Symbol der Jungfräulichkeit kontrastiert dabei regelmäßig mit den Blumen und Früchten sowie den um Maria versammelten Personen als Symbolen ihrer Mutterschaft. Der Garten ist deshalb immer auch ein Symbol für die Kirche, als deren Typos, Vorbild und Mutter Maria verehrt wird.

Eine Aktualisierung: Mariengarten

Damit kommen wir zu einer letzten Motivreihe. Sie führt uns in das Jahr 1941, nur 500 Meter von der Basilika St. Kastor entfernt in das ehemalige Gestapo-Gefängnis Im Vogelsang. Der Gründer der Schönstatt-Bewegung, Joseph Kentenich, war seit dem 20. September 1941 dort inhaftiert. Über Schwarzpost gelang es ihm, den Kontakt zur Außenwelt, besonders zu seinen Mitbrüdern und den Marienschwestern, aufrecht zu erhalten. Eine junge Krankenschwester aus dem Brüder-Krankenhaus mit Namen „Mariengard“ hatte die Idee, zu Weihnachten in kindlicher Sprachform einen Brief an das Christkind zu schreiben. Sie bat das Christkind um ein großes Weihnachtsgeschenk, nämlich die Freiheit ihres geistlichen Vaters und Gründers. P. Kentenich, dem der Brief zugespielt wurde, griff den Inhalt auf und schrieb zurück, der Wunsch werde sicher erfüllt, wenn das Herz der Schreiberin und ihrer Mitschwestern ein Mariengarten geworden sei.

Bis zur erhofften Rückkehr P. Kentenichs aus Gefängnis und KZ Dachau dauerte es wohl noch dreieinhalb Jahre, doch das Symbolwort vom Mariengarten breitete sich in der Gemeinschaft der Marienschwestern aus. In seinen deutenden Briefen und Ansprachen weitete P. Kentenich dieses Bild aus. Der Garten symbolisierte zunächst die innere Gemeinschaft der Schwestern selbst, ihre Beziehung zur Dreimal wunderbaren Mutter von Schönstatt und zum damals noch inhaftierten Gründer. Im Laufe der Zeit wurde das Bild ausgeweitet. Wichtig wurde der Bezug zum himmlischen Vater, wie er in den Hortus-conclusus-Darstellungen mit dem von oben her den Garten und das Geschehen darin beobachtenden Vatergott ausgedrückt ist. Wichtig wurde der Bezug zu den Personen und den Pflanzen des Gartens – die horizontale Dimension der Solidarität mit den Mitmenschen und der gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander. So wird der Garten zum Symbol für die Kir-

che in der Vielfalt ihrer Charismen und Persönlichkeiten. Kirche wird dann fruchtbar und sympathisch, wenn sie der Eigenart ihrer Glieder Raum lässt. Wenn man dieser Gartensymbolik weiter folgt, wird klar, wie aus dem gemeinsamen Humus – aus dem gemeinsamen Glauben – ganz verschiedenartige Pflanzen wachsen. Nicht alle kennen die Erhabenheit von Rose oder Lilie, manche sind unscheinbar, wieder andere können sogar als Unkraut gelten. Die Kombination der Blumen, das Miteinander von Pflanzen- und Tierwelt, macht den Garten zu einem sprechenden Zeichen für menschliches Leben in seiner spannenden Pluralität. Und Maria ist im Garten mit dabei.

Das Bild des Gartens hat in der Theologie einen großen Wandel mitgemacht. Im Neuen Testament lesen wir großartige Naturbeschreibungen. Die fruchtbare Landschaft um den See Genesareth inspiriert ihn dazu, die Reichhaltigkeit der Flora und ihre Abhängigkeit von der göttlichen Sorge in Verbindung zu bringen. Die Fruchtbarkeit freilich, so das Gleichnis vom Samen auf dem Acker, ist abhängig von der Qualität des Bodens. Dieser bedarf der Kultivierung, ohne freilich mit dem Unkraut auch den guten Samen auszureißen. Die Kirchenväter greifen dieses Bild von der Pflanzung auf und sehen in ihr ein Bild für die Kirche. Bereits in patristischer Zeit wird dieses Bild auf Maria angewendet. Dafür bekommt die Symbolsprache des Hohenliedes eine besondere Aussagekraft. Hieronymus, der in Bethlehem lebende große Exeget, war einer der ersten, welche die Aussagen des Hohenliedes auf Maria anwendeten. Bei ihm heißt es: „Im Hohen Lied wird von ihr gesungen: 'Du bist ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell, deine Triebe sind ein Paradies' (Hl 4,12f). In Wahrheit ist sie ein Garten der Wonne, in dem alle Arten von Blumen gepflanzt sind und alle Gerüche der Tugenden. Und er ist so verschlossen, dass er nicht verletzt noch durch irgendwelche betrügerische Nachstellungen verdorben werden kann. Der Quell ist gesiegelt mit dem Siegel der ganzen Dreieinigkeit“⁶.

Im Mittelalter finden wir eine Fülle von Anwendungen dieser Bilder auf Maria, sowohl in der Dichtung als auch in der bildlichen Darstellung. Über das Bild vom verschlossenen Garten wird aber nicht fromme Denkungsart allein, sondern Theologie transportiert. Jungfräulichkeit und Mutterschaft Marias, ihre Mitwirkung bei der Erlösung der Welt durch Jesus Christus, ihre Beziehung zum Vatergott und zum Heiligen Geist, ihre Einbindung in Schöpfung und Heilsgeschichte – alle diese Themen finden sich in den besprochenen Bildmotiven wieder. Und jeder Mensch kann sich in einem der Pflanzen in diesem Garten erkennen.

Zum Verständnis dieser Bilder braucht es freilich einen Sinn für Symbole. Im Motiv des Gartens erschließt sich diese symbolische Denkweise und öffnet den Zugang zu einer reichen Vorstellungswelt.

⁶ Zit. nach: Buesge, Pia, Art. Mariengarten, in: Brantzen, Hubertus / King, Herbert / Penner, Lothar / Pollak, Gertrud / Schlosser, Herta / Schmiedl, Joachim / Wolf, Peter (Hrsg.), Schönstatt-Lexikon. Fakten - Ideen – Leben, Vallendar-Schönstatt 1996, 246-253.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jeremias, Jörg: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThSt 104), 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn 2011.

In dieser Studie geht der emeritierte Alttestamentler Jörg Jeremias, der in München und Marburg gelehrt hat, auf ein Thema ein, um das die Theologie im Allgemeinen und die Exegese im Besonderen lange Zeit einen großen Bogen gemacht hat: dem Zorn Gottes. Häufig wird das Theologumenon vom Zorn Gottes in Kontrast gesetzt mit Bild eines liebenden und barmherzigen Gottes. In seiner Einleitung (1-14) setzt sich J. mit dieser Problematik auseinander und benennt als eines der Probleme die unbesehene Übertragung von Begriffen menschlicher Alltagssprache auf Gott. Der Zorn Gottes ist nicht wie beim Menschen eine überempfindliche Verletzlichkeit, in der Gott sein eigenes Handeln nicht mehr kontrollieren könnte. Vielmehr ist der Zorn Gottes in den meisten Texten des AT durch exzessive Schuld des Menschen begründet. Ferner verweist J. darauf, dass die hebräische Sprache deutlich mehr Worte für den Zorn kennt als die deutsche und mit diesen unterschiedlichen Begrifflichkeiten unterschiedliche Konzepte verbindet. Zudem wird häufig nicht zwischen Zorn und Strafe differenziert.

Die Studie besteht aus zwei Hauptteilen. Im ersten Hauptteil erar-

beitet J. Manifestationen des Zorns (15-120). Schwerpunkte sind das Gebet Einzelner und das der Gemeinde in den Psalmen, die Klage über den Untergang Jerusalems in den Klageliedern, die Deutung der Geschichte aus der Schuld des Volkes im Deuteronomistischen Geschichtswerk und der Rückblick sowie der Ausblick der Propheten. Im zweiten Hauptteil stellt J. die Begrenzung und die Überwindung des Zorns dar (121-184). Er beschreibt das Ende des Zorns, geht ein auf das Verhältnis zwischen Zorn und Güte, zwischen Zorn und „Reue“ (auch dies im Blick auf Gott ein missverständlicher Begriff) sowie zwischen Zorn und Gerechtigkeit (im Ijobbuch), stellt die Präsenz des gütigen Gottes im Engel in Ex 33 dar, thematisiert die Heilung des abtrünnigen Gottesvolkes und geht auf den JHWH-Tag im Joel-Buch ein, der im Unterschied zu vielen anderen prophetischen Texten gerade kein Tag des Zornes ist. Beide Hauptteile werden zudem durch vier Exkurse angereichert, in denen J. die altorientalischen Grundlagen und Parallelen darstellt und so die Rede vom Zorn Gottes im AT in Abgrenzung zur Umwelt profiliert.

In einer Zusammenfassung systematisiert J. seine Beobachtungen (185-196). Deutlich wird, dass die Rede vom Zorn Gottes ein vergleichsweise junges Theologumenon im AT ist und in den meisten Fällen ein Interpretament aus der Retrospektive darstellt, das mindestens

die Zerstörung Samarias (722 v. Chr.), häufig auch die Zerstörung Jerusalems (587/6 v. Chr.) voraussetzt. Nicht jedes Leid wurde vom Zorn Gottes her verstanden. Vielmehr ist vom Zorn Gottes nur dann die Rede, wenn es um existenzgefährdende Leidsituationen geht. In den ältesten Klagelieder (vor allem Klgl 2) ist der Zorn Gottes Teil des elementaren Aufschreis der Verzweifelten. Die jüngeren Klagelieder, das Deuteronomistische Geschichtswerk sowie die Propheten können hingegen nicht vom Zorn Gottes sprechen, ohne gleichzeitig die schwerste Schuld Israels, den Abfall von Gott, zu thematisieren. In den Büchern Josua und Richter ist die Zeit des Zorns eine Zeit, die das sich entwickelnde Heil aufhält, aber nicht unterbindet. Im Dtn und in den Königsbüchern wird hingegen deutlich, dass, wenn Gott seinem Zorn freien Lauf lassen würde, dieser zur endgültigen Vernichtung führen würde. In den Königsbüchern richtet sich der Zorn daher nicht gegen das Volk als solches, sondern gegen die Königsdynastien des Nordreiches. Die Rede vom Zorn Gottes hat ihren Platz ferner in der prophetischen Gerichtseschatologie und damit im JHWH-Tag, jedoch zeugt das Joel-Buch von einer Entwicklung, die zwar den JHWH-Tag mit all seinen Schrecken erwartet, aber nicht mehr als Tag des Zornes versteht. In vielen Texten hat der Zorn Gottes ein einziges Ziel: die Umkehr des Volkes.

In grundsätzlichen Aussagen ist der Zorn Gottes seiner Güte untergeordnet. Der Zorn Gottes ist zeitlich

begrenzt und sozusagen eine Momentaufnahme, die Güte Gottes hingegen ist unbegrenzt und ewig. Die „Reue“, also die Entscheidung, geplantes Unheil nicht in die Tat umzusetzen und damit in seinem Zorn inzuhalten, wird zur Gegenkraft. In seinem Leid ruft Ijob Gott gegen Gott an (Ijob 19). Was sich zunächst paradox anhört, hat seinen Hintergrund in rechtlichen Kategorien. Der Gott des Rechts hat die Pflicht, die ungerecht Verfolgten zu schützen und ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen. Da der Zorn Gottes Ijob ungerechtfertigt getroffen hat, ist Gott verpflichtet, gegen seinen eigenen Zorn vorzugehen. Würde er es nicht tun, wäre sein Handeln von Willkür geleitet: „Wenn Gott Freude an der Verzweiflung Unschuldiger hat, wenn er darauf aus ist, das Recht zu verhindern, dann ist dieser Gott der Satan!“ (171).

In all diesen Texten wird letztendlich deutlich, dass Gott trotz seines Zornes nicht in der Lage ist, sein Volk zu vernichten. Das Exil ist zwar Strafe, aber eben nicht Vernichtung. Denn würde Gott seinem Zorn freien Lauf lassen, dann würde er das vernichten, was ihm wichtig ist: das Volk, das er auserwählt hat, die Schöpfung, die er geschaffen hat. Deshalb lässt Gott seinem Zorn auch dann nicht freien Lauf, wenn das Volk in seiner Abkehr verharret, sondern er strebt danach, es zu heilen. Garantie für die Zukunft ist dabei die Fürbitte des Mose. Ex 32 und Dtn 9-10 wollen weniger erzählen, wie es Mose gelungen ist, Gott von der Vernichtung des Volkes nach dem Sün-

denfall des Goldenen Kalbes abzuhalten, sondern dienen der Selbstvergewisserung Israels, warum sein Gott seinem Zorn niemals freien Lauf lassen wird.

Zusammenfassend hält J. fest: „Der Zorn Gottes ist ein bedeutender Aspekt des alttestamentlichen Gottesbildes, der weithin unterschätzt worden ist. [...] Wohl aber wird man sagen müssen, dass das Wissen vom Zorn Gottes für die reife Theologie des Alten Testaments ab dem Exil schlechterdings konstitutiv war. Es war dieses Wissen, das Israel die entscheidende Hilfe bot, um den Bruch seiner Geschichte [...] zu überstehen und doch an seinem überlieferten Glauben in veränderter Gestalt festzuhalten.“ (196)

Mit diesem Buch, das mit einem Bibelstellenregister abgerundet ist, ist J. die Darstellung eines wichtigen Theologumenons gelungen, das verbreitete Missverständnisse beseitigt und darlegt, dass auch angesichts des Bildes eines liebenden und barmherzigen Gottes vom Zorn Gottes ohne Bruch gesprochen werden kann. Das Buch lebt von der tiefen Kenntnis eines Exegeten, der über Jahrzehnte hinweg die Forschung an den Prophetenbüchern entscheidend mitgeprägt hat. Hebräische Schriftzeichen werden nur in absoluten Ausnahmesituationen verwendet, so dass auch theologisch Interessierte, die des Hebräischen nicht mächtig sind, problemlos dem Gedankengang folgen können. Für alle, die sich mit diesem Theologumenon schwer tun, ist die Lektüre

dieses Buches eine echte Bereicherung.

Bernd Biberger

Kasper, Walter Kardinal: Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung. Freiburg 2011, 580 S.

Das vorliegende Buch von Walter Kardinal Kasper kommt gerade recht. Noch vor wenigen Monaten hatte der ehemalige Theologieprofessor mit „maßloser Enttäuschung“ auf die Substanzlosigkeit des „Memorandum. Kirche 2011“ reagiert. Hier werde zwar zu Recht die Erneuerung der Kirche in Deutschland gefordert, aber dabei kaum auf das geachtet, was Kirche ihrem Wesen nach überhaupt sei. Die Substanz der Kirche aber müsse wahrgenommen und aktiviert werden, sonst komme am Ende des angestrebten Innovationsprozesses das Gegenteil von dem heraus, was man am Anfang gewollt habe. Wer tatsächlich eine Reform der Kirche will, darf nicht subjektivistisch bei der häufig gestellten Frage beginnen, wie erträume ich mir eine Kirche, sondern muss sich – erkenntnistheoretisches Grundprinzip – auf die Wahrheit der Dinge konzentrieren, hier auf das, was zu reformieren ist. Ich kann nur etwas reformieren, was ich kenne, dessen inneres Wesen, dessen Wirklichkeit und Sendung ich anerkenne und zu fördern beabsichtige. „Omne regnum iisdem mediis continetur, quibus conditum est.“ Jedes Reich wird durch jene Kräfte erhalten, die es ins

Leben gerufen haben, wie schon die alten Römer wussten.

Und der Kardinal kennt die Kirche. Von seiner intimen Kenntnis legt der erste Hauptteil des vorliegenden Buches Zeugnis ab. Hier schildert der Vf. aus persönlicher Binnensicht seinen „Weg in und mit der Kirche“ (19-67). Er berichtet von der „theologischen Prägung“, die er während seines Studiums erhalten habe, als Student, aber auch als ehemaliger Assistent von so unterschiedlichen Lehrern wie Hans Küng und Leo Scheffczyk. Er skizziert die aus seiner Sicht bleibenden „Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils“, die „nachkonziliaren Auseinandersetzungen“ bis hin zu den gegenwärtigen „Krisen und Herausforderungen“. Wer sich qualifiziert zur den anstehenden Reformen der Kirche in Deutschland äußern will, sollte zuvor diese profunde Darstellung Kaspers aufmerksam gelesen haben.

In einem zweiten Hauptteil kommen „Grundzüge katholischer Ekklesiologie“ (71-488) zur Artikulation: die „Wesensbestimmung“ (180-222) und die „Wesensmerkmale der Kirche“ (223-284). Kirche ist die heilige, die katholische, die apostolische Kirche, weil und sofern sie zuerst und zunächst „Kirche Gottes“, also theozentrisch ausgerichtet und doxologisch charakterisiert ist. Sie lebt von Gott her, „von oben“. Sie ist Kirche des dreifaltigen Gottes: des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses Kirchenverständnis eigens betont und entfaltet. Wer also die Kirche erneuern will, darf nicht zu-

nächst auf das achten, was „des Menschen ist“, nicht auf das, was *ich* mir in meiner profanen Befangenheit wünsche, erträume, ausdenke. Vielmehr gilt es – wie, durch und mit Maria, dem „Urbild“ und dem „Typus“ der Kirche, der „neuen Eva“ und dem „Sitz der Weisheit“ (215-222) – zuerst und vor allem auf Gottes Vorgaben und Absichten zu achten.

Sodann wendet der Vf. sich der Wirklichkeit der Kirche in ihrer „konkreten Communio-Gestalt“ zu (285-408). Er betrachtet das „allgemeine Priestertum“, reflektiert über die „Sendung des Laien“ und die Frage nach der „Stellung der Frau in der Kirche“, über die „Ämter als Dienste an der communio“, das Petrusamt, die „Kollegialität, Konziliarität und Synodalität im Leben der Kirche“ und über das Verhältnis von *ecclesia universalis* (Gesamtkirche) und *ecclesia particularis* (Einzelkirche) sowie über das Mönchtum, die Ordensgemeinschaften und die Geistlichen Bewegungen (399-408). Zuvor wurde bereits über das in LG 8,2 erwähnte „Subsistit in“ nachgedacht; und zwar in ökumenischer und kontroverstheologischer Perspektive (234-238), auch über das „Dauerthema Zölibat“ und die Fragen nach der Priesterweihe für Frauen (336-340).

Kasper verweist bei der Zölibatsfrage nicht nur auf verschiedene Weltbischofssynoden, die sich in den letzten Jahren damit befasst und darüber mit überwältigenden Mehrheiten abgestimmt haben, sondern auch auf neuere und neueste exegetische und historische Forschungen, die belegen, dass „die Forderung

nach Enthaltensamkeit der Kleriker entgegen einer weitverbreiteten Meinung bereits in die unmittelbar nach-apostolische Zeit“ zurückgehe (336) und traditionsbildend wirkte. Diese Tradition kommt bereits im Jahr 306 auf dem Konzil von Granada-Elvira zur Sprache. Hier wird den Priestern der Zölibat nahegelegt, eine Entscheidung, die 386 von der Synode von Rom bekräftigt wird. Zweifellos, und darauf hätte Kasper deutlicher verweisen dürfen: Diese Entscheidung geriet im Laufe der Zeit in Vergessenheit, ein Faktum, das nicht unwesentlich mitverantwortlich für den Niedergang der Kirche im 10./11. Jahrhundert war: für Korruption, Nepotismus und eine unselige Verquickung von weltlicher und geistlicher Macht. Bekanntlich war in der gregorianischen Reform und in den ersten großen Konzilien des Mittelalters der Zölibat ein Thema. Hier wurde der Zölibat nachdrücklich bestätigt. Als Gregor VII. im Jahr 1074 verheiratete Priester absetzte, war für die lateinische Kirche jeder Zweifel bezüglich des Zölibats ausgeräumt. Gleichwohl muss daran erinnert werden: Diese Gesetzlichkeit war innerlich erfüllt von einer neuen Geistigkeit und einer die gesamte Haltung und Verhaltensweise des Klerikers umfassenden Spiritualität. Und auch das gilt heute: Wer den Zölibat fordert, muss zugleich Sorge tragen dafür, dass die geschlechtliche Enthaltensamkeit nie nur einzige Dimension ist, in der sich das Leben des Klerikers erstreckt. Das Zweite Vatikanische Konzil betont es ausdrücklich: Es muss zu einer „inneren Konvergenz von zöliba-

tärer Lebensweise und priesterlichem Amt“ kommen (Vat. II: Presbyterorum ordinis 16). Hier gibt es viel zu tun; nicht zuletzt für die kirchlichen Erneuerungsbewegungen.

Und was sagt Kasper zum Thema „Frauenordination“? Auch dieser Fragekomplex ist ein Dauerbrenner im Westen der Kirche. Für die orthodoxe Kirche ist diese Frage durch die ausnahmslose Überlieferung beantwortet. Für die katholische Kirche hat 1994 Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis“ zu diesem Punkt definitiv Stellung bezogen. Er sagt nicht, die Kirche dürfe Frauen nicht zu Priestern weihen. Er sagt, die Kirche habe „keinerlei Vollmacht“ dazu; denn sie weiß sich an den Stifterwillen Jesu Christi gebunden. Mit anderen Worten: Die Kirche kann nicht über ihre eigene Gestalt verfügen. Und was ist mit dem Diakonat der Frau? Auch hier wird der Kardinal durchaus deutlich: Er lehnt die „Einführung einer Diakoninnenweihe“ rundweg ab; und zwar aus sakramental-theologischen Gründen. Solch eine Weihe könne „allenfalls als eine Sakramentalie“, aber nicht als ein Sakrament möglich sein. Auf jeden Fall wäre sie „eine Minderstellung der Frauen gegenüber den männlichen Diakonen“. Schon allein deswegen sei sie „kein geeigneter Ansatzpunkt für die Verwirklichung des berechtigten Anliegens, Frauen mehr Raum und öffentliche Stellung in der Kirche zu geben“ (343).

Im letzten Teil des Buches thematisiert der Vf. die Sendung der Kirche: Kirche ist kein Selbstzweck,

sondern wesentlich Prozess der Weitergabe des Wortes Gottes. Sie ist missionarische Kirche oder sie ist nicht Kirche. Zur Mission gehört der Dialog, Dialog aber nicht nur als Methode, als Mittel zum Zweck, sondern als inneres Charakteristikum und als Ausdruck des Wesens von Kirche. Kirche ist „keine in sich geschlossenen Größe. Sie ist Kirche nur von Gott her und im Hören auf ihn, und sie ist Kirche im Nachvollzug der liebenden Zuwendung Gottes zu den anderen durch die bezeugende Mitteilung seiner Botschaft“ (418).

So gilt es den ökumenischen Dialog, den Dialog mit den Religionen und den mit der Welt von heute voranzubringen. Der Vf. geht auf diese „Großdialoge“ ein, beschreibt ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen und stellt schließlich die Frage nach der Zukunft von Kirche: „Wohin führt der Weg der Kirche?“ (463-488). Dabei hofft er auf ein „neues Pfingsten“, auf eine Gemeinschaft, die Freude an Gott hat, und auf Gläubige, die Freu-

de an dieser Gemeinschaft der Glaubenden, also an der Kirche haben, und dieser Freude auch Ausdruck zu verleihen vermögen; und zwar so sehr, dass sie auf andere ausstrahlt.

Der Vf. legt hier eine Ekklesiologie vor, die von jener hohen Intellektualität und profunden Reflexivität geprägt ist, von denen auch schon seine großen Studien zur Christologie und zur Gotteslehre signiert sind und diese bis heute zu unverzichtbaren Standardwerken systematischer Theologie werden ließen. Gleichzeitig zeichnet sich dieses Werk – neben aller schonungslosen Analysen, Definitionen und Deskriptionen auch des Defizitären in der Kirche – doch auch durch eine tiefe Liebe zur Kirche aus, eine Liebe, die selbst wiederum Frucht jener Liebe ist, die zwischen Christus, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, herrscht und der Heilige Geist selbst ist.

Manfred Gerwing