

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

57. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR—MÄRZ 2016

Wort und Antwort



... aus Ruinen
Auferstehung leben



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 57. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR—MÄRZ 2016

... aus Ruinen. Auferstehung leben

Editorial 1

Stichwort Thomas Eggensperger 2

Katharina Karl

Weiß auf Schwarz. Auferstehungserfahrungen in der Seelsorge 5

Thomas Dienberg

Von der *Ars moriendi* und der *Ars resurrectionis* – gelebte Spiritualität in ungewisser Gewissheit 10

Gerhard Hotze

„Und sie sahen die Himmel geöffnet“ (EvPetr 36). Zur Auferstehung Jesu in neutestamentlichen Apokryphen 16

Ulrich Engel

„Jesus starb umsonst“. Gonsalv K. Mainbergers negative Auferstehungstheologie 22

Christian Uhrig

Das von Gott geschenkte Leben kann an kein Ende kommen. (Ps.) Athenagoras
Über die Auferstehung der Toten 28

Dominikanische Gestalt Anfänge vor dem Anfang: Die ersten Gefährten des Dominikus bis 1215/1216 (Klaus-Bernward Springer) 35

Wiedergelesen: Romano Guardini: „Liturgie als Spiel“ (Stephan Winter) 38

Bücher (Ulrich Engel, Theresa Hüther, Justyna Okolowicz, Frano Prcela) 42

Titelbild: Sebastian Hosu, Anew, Öl auf Leinwand, 171 x 223 cm (Ausschnitt).

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Künstlers

Vorschau: Heft 2 (April–Juni) 2016: Dominikanische Theologie im 21. Jahrhundert

„Auferstehung“ bleibt eines der zentralen theologischen Themen! Ohne sie wäre die christliche Religion sinnlos und der Theologie hätte man den Zahn gezogen. Auferstehung ist nicht nur ein historisch relevantes Phänomen, sondern ist durchaus präsent als ein aktuelles Ereignis. Vor dem Hintergrund vieler realer Todeserfahrungen ist zu fragen: Wie ist Auferstehung überhaupt (noch) möglich? Das ist der Grund, warum wir dem Themenheft den Titel gegeben haben: „... Aus Ruinen. Auferstehung leben“.

Nach einem einführenden „Stichwort“ führt die Pastoraltheologin *Katharina Karl* Auferstehungserfahrungen in der Seelsorge aus. Der Theologe *Thomas Dienberg* fragt nach der „ars moriendi“ und der „ars resurrectionis“ und untersucht, wie man mit Angst vor und Zweifel an der Auferstehung in spiritueller Hinsicht umgehen kann. Einen Blick der besonderen Art auf die Auferstehung wirft *Gerhard Hotze*, indem er sich als Bibliker einschlägige Textstellen der neutestamentlichen Apokryphen vornimmt und deutet. *Ulrich Engel* rekurriert in fundamentaltheologischer Weise auf das theologische Konzept des Dominikaners Mainberger, das eine Auferstehungstheologie im „Pianissimo“ darstellt. Auch kirchengeschichtliche Untersuchungen fehlen nicht: *Christian Uhrig* setzt sich mit (Ps.)Athenagoras auseinander, *Klaus-Bernward Springer* mit den ersten Gefährten des Ordensstifters Dominikus. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht wagt *Stephan Winter* eine Relektüre von Romano Guardinis Konzept einer „Liturgie als Spiel“.

Sämtliche AutorInnen des Heftes sind Lehrende der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster. Diese Ausgabe versteht sich als kollegial durchgeführtes gemeinsames Erschließen des Auferstehungs-Gedankens aus unterschiedlichen Fachrichtungen.

An dieser Stelle sei auch sehr herzlich Frau Julia Mikuda gedankt, die bislang das Redaktionssekretariat innehatte! Gleichzeitig begrüßen wir Frau Theresa Hüther OPL, die ab diesem Heft mit dieser Aufgabe betraut sein wird!

Thomas Eggensperger OP

Auferstehung

Das Phänomen der Auferstehung ist in der christlichen Theologie von eminenter Bedeutung – ist es der Nachweis schlechthin, dass das Erlösungswerk des menschgewordenen Sohnes tatsächlich ein solches ist. Die Auferstehung ist der unmittelbarste Moment, die Vermutung des Nichtverbleibens im Reich der Toten als höchst originelle und originäre Variante einer Hinrichtung zur Wirklichkeit werden zu lassen. Es ist die Auferstehung Jesu von den Toten, die Auferweckung des Christus, die nicht selbstverständlich genug sein kann, um nicht immer wieder kritisch befragt zu werden.

Solcherart theologische Fragen stellen sich nicht nur heute, sondern sie stellen sich bereits von jeher in der Theologiegeschichte. Hier finden sich unterschiedliche Deutungen und Erklärungen der Auferstehung Jesu.¹

Reflexionen im 19. Jahrhundert

In der Theologie des 19. Jahrhunderts wollte die theologische Wissenschaft in Folge der philosophisch aufgeklärten Geisteswissenschaft, die Wundergeschichten und ähnliches sehr skeptisch zu beurteilen wusste, eine geistreiche Antwort geben. Wenn schon die aufgeklärten Denker kein Interesse an Wundern, Mysterien und unbeweisbaren Thesen hatten, so sollten sie eben seitens der Theologie durch nackte Tatsachen überzeugt werden.² Die Theologie suchte nach Beweisen, d. h. Nachweisendafür, dass es wirklich Erlösung und Heil durch die Botschaft Jesu Christi gibt. Man wollte mit Tatsachen, mit Fakten überzeugen, was auf Grundlage eben dieses Ereignisses der Auferstehung geschah. Wenn es möglich ist, die Kritiker von der Wahrhaftigkeit, von der Wirklichkeit der Auferstehung zu überzeugen, dann wäre damit auch die Antwort gegeben hinsichtlich der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit der christlichen Botschaft. Die Auferstehung sollte der schlagende Beweis sein für die Existenzberechtigung des Christentums.

Aber welche Fakten hatten sich vorbringen lassen? Es war im Wesentlichen das leere Grab. Die Berichte des Neuen Testaments, dass beim Besuch der Grabstelle des gekreuzigten Jesus eben jenes Grab leer war, waren die Grundlage der theologischen Argumentation. Der logische Schluss, die Konsequenz lautet: Wenn das Grab leer ist, wenn der wirklich tote Jesus mit einem Mal nicht mehr vorhanden ist, dann hat sich Auferstehung ereignet. Und wenn Jesus wahrhaft auferstanden ist, dann muss doch seine Botschaft vom endgültigen Heil einen wahren Kern haben.

Karl Rahner

Es ist das große Verdienst des Jesuitentheologen Karl Rahner, mehr heranzuführen als nur angeblich klare Beweise, ist die Beweiskette in der Forschung doch inzwischen ein wenig brüchig geworden.³ Denn was beweist das leere Grab? Es beweist nur, dass keiner in ihm ruht, aber dass damit bereits die ganze christliche Offenbarung erklärt ist, das kann man nun eigentlich nicht behaupten. Für Rahner ist klar, dass der Glaube an das Heil durch Gott nicht nur durch diesen entscheidenden Gang der Frauen zum Grab bewiesen werden kann. Die Heilige Schrift beschränkt sich nicht darauf, das leere Grab zum Hauptargument zu machen. Karl Rahner betont, dass es die menschlichen Erfahrungen sind, die das leere Grab relevant werden lassen. Die Berichte des Neuen Testaments sind nicht nur historische Fakten, sondern sie drücken ebenso sehr die Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger aus. Im Evangelium wird schließlich berichtet, welche Gefühle die Menschen hatten, als Jesus ihnen als Lebendiger entgegentritt. Da ist zu lesen von Furcht und Schrecken, aber auch von Freude und zärtlicher Umarmung. Die Auferstehung ist nicht nur eine historische Tatsache, sondern sie ist auch eine entscheidende persönliche Erfahrung bestimmter Frauen und Männer, so Karl Rahner.

Edward Schillebeeckx

Ein drittes und letztes Beispiel aus der Theologiegeschichte sei skizziert, denn die Theologie ist nicht bei Rahner stehen geblieben. Es gibt einen weiteren Schwerpunkt in der Deutung des Ostergeheimnisses. Dabei geht es weniger um das Grab oder um die Berichte der Jünger und Apostel, sondern hier wird viel früher angesetzt: Die zentrale Bedeutung der Botschaft Jesu beginnt nicht erst mit der Auferweckung des Herrn oder mit der Erfahrung der Freunde, sondern die Heilsankündigung kristallisiert sich bereits im Leben Jesu heraus. Also gehört auch der Mensch Jesus, der Nazarener, der in und um Jerusalem herum seine Auftritte hatte, zur Auferstehung dazu. Darauf weist beispielsweise der Dominikanertheologe Edward Schillebeeckx hin: Jesus der Christus ist doch nicht nur von Bedeutung, nachdem die Auferstehung geschehen ist. Jesus ist der gleiche, vor und nach dem Karfreitag. Was sich verändert, betrifft nicht Jesus, sondern betrifft wiederum die Jüngerinnen und Jünger.⁴ Durch die Auferstehung, durch die österliche Begegnung mit dem auferstandenen Jesus, erfahren die Menschen nicht eine absolut neue Bekehrung. Denn es war ihnen im Grundsatz schon vorher klar, dass Jesus mehr war als nur einer von vielen Propheten. Aber die Auferstehung Jesu und sein mehrmaliges Erscheinengibt dem Glauben einen zusätzlichen Impuls: Es gibt nicht nur eine Botschaft – die hatte Jesus bereits vor seinem Ende kundgetan –, sondern es gibt nun zusätzlich auch einen neuen Auftrag, den Auftrag zur Verkündigung.⁵

Auferstehung

Zusammengefasst bedeutet dies also, dass die Hinrichtung Jesu, die Kreuzigung, historisch gut belegt ist. Das Auftreten der ersten Jünger, welche die Frohbotschaft über das Land bringen, ist ebenfalls historisch nicht zu leugnen. Wie sonst hätte das Christentum seine Entfaltung erlangen können. Der entscheidende Punkt ist das Ereignis zwischen der Kreuzigung und den Missionsreisen der Apostel. Und das ist die Auferstehung, das ist das leere Grab. Die paradigmatisch aufgeführten Erklärungsversuche machen sehr deutlich, dass es nicht ausreicht, wie Theologen des 19. Jahrhunderts die historische Wahrhaftigkeit beweisen zu wollen. Es genügt auch nicht, allein die existentiellen Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger in das Zentrum zu rücken. Genauso wenig kann man einfach nur das Leben und Wirken Jesu, des Zimmermann-Sohnes, zum eigentlichen Kriterium zu machen.

Diese drei Denkrichtungen gehören letzten Endes zusammen: Glaube und christliche Religion können und müssen nicht monokausal auf ein einziges Ereignis reduziert werden. Der Glaube steht in einem großen Zusammenhang. Was ihn ausmacht, das ist zunächst die christliche Tradition und die Theologie der frühen Kirche, das ist aber auch das Leben Jesu selbst. Es weist doch schon von der Zeugung des Gesalbten über die Geburt und das Kreuz Jesu hinaus und auf die Auferstehung hin⁶, und nicht zuletzt auch die Zeit vor dem Leben des Nazareners. Wir stehen also in einer großen Tradition. Das Heil und die Erlösung kreisen um die Auferstehung, um das Geschehen am leeren Grab. Aber ohne die Geschichte, ohne das Davor der Genesis, der Moses-Geschichte und das Danach der jungen und dann zunehmend wachsenden Kirche, ohne all das bleibt Ostern, bleibt Erlösung und Heil nur eine sehr abstrakte Größe. Im Glauben an Auferstehung liegt die Kraft des Christentums, denn gerade in den Brüchen des Lebens geht es dem österlichen Glauben um einen „Machtwechsel“⁷ von Tod und Leben.

Dr. theol. Thomas Eggensperger OP, M.A. (eggensperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin; Prof. für Sozialethik an der PTH Münster. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Armut als Ordensgelübde und Akt der Solidarität. Eine Analogie, in: Thomas Möllenbeck/ Ludger Ä. Schulte (Hrsg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 331–346.

01 Vgl. zum folgende theologiegeschichtlichen Rekurs F. Schüssler Fiorenza, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz 1992, bes. 13–69.

02 Vgl. beispielsweise J. S. Drey, Apologetik, Mainz 1838.

03 Vgl. K. Rahner, Jesu Auferstehung, in: ders., Theologie aus Erfahrung des Geistes (Schriften zur

Theologie Bd. 12), Zürich 1975, 344–353.

04 Vgl. E. Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Quaestiones disputatae Bd. 78), Freiburg/Br. 1979.

05 Vgl. Th. Eggensperger, „Weil Politik nicht alles ist“ – sondern? Eine sozialetisch ausgerichtete Relecture und Neubesinnung, in: ders./ U. Engel/A. F. Méndez Montoya

(Hrsg./Eds.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien des 21. Jahrhunderts. Impetus Towards Theologies in the 21st century, Ostfildern 2012, 170–179.

06 K. Anglet, Auferstehung Jesu Christi als messianische Zeugung, Würzburg 2015, 62.

07 H. Keul, Auferstehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet, Freiburg/Br. 2014, 11.

Katharina Karl

Weiß auf schwarz

Auferstehungserfahrungen in der Seelsorge

für meinen Vater

Auferstehung steht in einer Reihe mit Sterben und Tod – und kommt dabei kaum zur Sprache.¹ Das ist gut nachvollziehbar. Denn Sterben, Tod und Trauer sind vitale Erfahrungen. Sie sind erleb- und greifbar, empirisch zugänglich und allen Menschen vertraut. Auferstehung dagegen steht auf einer anderen Ebene, als eine andere Seite der Wirklichkeit. Es ist die Seite des Glaubens, nicht der Fakten. Im

Grunde kann Auferstehung noch nicht einmal sprachlich gefasst, sondern nur mit Bildern beschrieben werden. Sie kann daher passend als „absolute Metapher“² bezeichnet werden. Zwar ist jede Art der erzählten Erfahrung eine Interpretation des Ereignisses, aber das Auferstehungsnarrativ zeichnet sich darüber hinaus besonders dadurch aus, dass es (nur) als Glaubensinterpretation zur Verfügung steht. Das Sprechen von Auferstehung kann stets nur analog erfolgen. Auferstehung ist also nie „schwarz auf weiß“ – nie eindeutig, nie beweisbar, ein Paradox. Einem Diapositiv gleich zeichnet sie sich vor einem dunklen Hintergrund ab, wenn jemand es mit „Osteraugen“ (Hemmerle), mit den Augen des Glaubens, anschaut. Glaubenserfahrung ist mehr als ein Modewort gegenwärtiger Theologie, es ist ihre Existenzgrundlage. Schon Karl Rahner fordert die Erfahrung in seinem bekannten Wort vom Christen der Zukunft ein, der jemand sein soll, der etwas erfahren hat – oder der nicht mehr sein wird.³ Aber wie sieht eine solche Erfahrung aus?

Religiöse Erfahrung kann „selten oder nie unzweideutig als religiös interpretiert werden.“⁴ Was eine christlich-religiöse Erfahrung allerdings charakterisiert, ist, dass „hier und jetzt in Jesu Heil von Gott her“⁵ erfahrbar, der Zustand der Erlösung im Heute antizipiert wird.⁶ In diesem Sinne stellt die Auferstehung den Kern dessen dar, was die Glaubenserfahrung des Christen ausmacht. Dies ist in der christlichen Tradition vielfältig begrifflich gefüllt worden: als Lebenswende, als Gewinn an Lebensquali-

Dr. theol. habil. Katharina Karl (katharina.karl@pth-muenster.de), geb. 1976 in Regensburg, Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der PTH Münster, Leiterin des Pastoralseminars. Anschrift:

Hohenzollernring 60, D-48145 Münster. Veröffentlichung u. a.: Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biographie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum (SThPS 93), Würzburg 2015.

tät, als eine neue Art der Wahrnehmung der Wirklichkeit und des Anderen. Auferstehungserfahrungen sind charakterisiert durch ein persönliches Erleben, das als etwas ganz anderes, unerwartetes, unverfügbares gedeutet wird. Dabei bleibt diese Erfahrung eben immer paradox. Sie wird geglaubt, d. h. sie ist nicht objektivierbar oder verifizierbar, sondern eine subjektive Gewissheit, eine Sicherheit im Unsicheren. Für eine erfahrungsgesättigte Theologie heute ist es entscheidend, den Begriff von Auferstehung aus der Praxis heraus zu schärfen. In diesem Beitrag wird daher der Frage nachgegangen, wie eine Pastoral der Auferstehungserfahrungen gestaltet werden kann. Dabei wird in einem ersten Schritt ein Blick auf Form und Struktur des biblischen Auferstehungsnarrativs geworfen und in einem zweiten die Aufgabe der Pastoral skizziert, topopraktisch, also an den Orten ihrer Praxis, Auferstehungserfahrungen zu erschließen.

Das Auferstehungsnarrativ in den Evangelien

Richten wir dazu den Blick auf das biblische Narrativ der Auferstehung und dessen Dynamik. In den beiden Testamenten und ihren literarischen Schichten finden sich unterschiedliche Vorstellungen und Konzepte von Auferstehung, auf die im Einzelnen einzugehen hier zu weit ginge.⁷ Deshalb beschränke ich mich auf die Ostererzählungen. Diese neutestamentlich-österlichen Schlüssel narrative beschreiben die Auferstehung Jesu mit der jeweiligen theologischen Brille der einzelnen Evangelisten als eine Reihe von Erfahrungen der Jünger nach dem Tod Jesu. Jedes Evangelium evoziert eigene Bilder und Facetten des Auferstehungsglaubens. Die erzählten Erfahrungen sind in allen Evangelien zutiefst individuell und persönlich. Sie haben mit der Beziehungsgeschichte des oder der Einzelnen mit Jesus zu tun und spielen zugleich die entscheidende Rolle für die Konstituierung der ersten Gemeinden.

Die Auferstehung Jesu ist kein Abstraktum, sie zeigt sich konkret in der Lebensgeschichte von Menschen. Dies ist ein erstes zentrales Element. Es findet eine radikale Veränderung des Glaubens und der Gottesbeziehung der Jünger statt. Diese Erfahrung erfordert es, mit Ambivalenzen im Glauben umzugehen. Am Beispiel des Johannesevangeliums soll dies kurz skizziert werden. Zwar kommt Jesus als Auferstandener zu seinen Jüngern, er ist aber nicht wirklich greifbar. Zwar lädt Jesus Thomas ein, ihn zu berühren, doch er stellt auch das Glauben über das Sehen (vgl. Joh 20,27–29). Zwar erkennt Maria von Magdala ihren Herrn, der ist aber nicht zu halten (vgl. Joh 20,16–17). Das leere Grab gehört genauso in diesen Spannungsbogen wie das Wiederfinden des Auferstandenen. Nicht (nur) Verherrlichung und Verwandlung sind zentral für die Auferstehungsbotschaft, sondern die Prozesshaftigkeit des Glaubens. Darin kann es eine Gleichzeitigkeit von Momente des Zweifelns, des (bleibenden) Verlustes einer geliebten Person, des Bruchs im religiösen Erleben oder mit vertrauten Glaubensvorstellungen und von Momenten des langsamen Neuaufbaus eines Welt- und Gottesbildes, eines persönlichen Lebensfundaments und einer neuen Lebensperspektive geben.

Das Teilen der Erfahrung in der Erzählgemeinschaft ist ein zweites zentrales Element im Auferstehungsnarrativ. Die Evangelisten zeigen den Auferstandenen in der Erfahrung der Jünger, die sich gegenseitig berichten, was sie erlebt haben. Der Glaube an den unverfügbaren Gott, der auch da gefunden wird, wo er gestorben ist, wird so in unvergleichlicher Weise bekräftigt. Das bedeutet nicht, dass Schmerz und Schwäche dadurch glorifiziert oder ausgemerzt würden, sondern dass sie gemeinschaftlich getragen werden und für die Nachfolgegemeinde von bleibender Relevanz sind.

Diese beiden genannten Aspekte, das biografische Moment und die Bedeutung der Erzählgemeinschaft, stellen eine Inspiration für die folgenden Überlegungen zur Seelsorge in der Gegenwart dar.

Topopraktische Erschließung von Auferstehungserfahrungen als Aufgabe der Pastoral

Pastoral hat den Anspruch, Reich-Gottes-Praxis zu sein. Der Inbegriff der Errichtung des Gottesreiches ist der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi. Wenn heute pastoraltheologisch nach Wegen gesucht wird, wie Auferstehung „erfahrungsgestützt“ vermittelt werden kann, ist umgekehrt danach zu fragen, wie die Pastoral erfahrbar machen kann, was Auferstehung konkret bedeutet. Es ist dann Aufgabe der Pastoral, Orte zu schaffen und zu fördern, an denen Menschen Erfahrungen machen (können), die sich religiös als Auferstehungserfahrungen deuten lassen. Im Folgenden werden zwei Leitthesen dazu ausgeführt, zwei Postulate für eine zeitgemäße Pastoral, die an der Auferstehungsbotschaft Maß nimmt.

1. Pastorale Orte bieten Räume für biografische Erfahrungen, besonders für die von Scheitern und Verlust.

Solche Orte finden sich vielfach und beziehen sich nicht nur auf die christliche Kerngemeinde, sondern können überall dort gefunden werden, wo Seelsorge geschieht und Begegnungen stattfinden: in der Kategorielseelsorge, im Krankenhaus, in der Hospiz, in der Telefonseelsorge, im Gefängnis. Aber auch die Geistliche Begleitung, kirchliche Beschwerdestellen, die Ehe-Familie-Lebensberatung, Flüchtlingsunterkünfte oder Grenzzäune sollen an dieser Stelle genannt sein. All diese sind nicht nur durch ihre bloße Existenz allein Orte der Auferstehung, sondern dadurch, wie sie qualitativ gefüllt sind.⁸

Pastoral, die Räume für Auferstehungserfahrungen eröffnet, bietet die christliche Auferstehungsbotschaft und -bildlichkeit als Deutefolie an. Sie hört zunächst und zu allererst auf die Artikulation solcher Narrative in der alltäglichen und außeralltäglichen Lebens- und Glaubensbiografie von Menschen, um „das Geheimnis der Auferstehung Christi in den Realitäten des Alltags [zu] entdeck[en]“.⁹ Im seelsorglichen Gespräch begegnet die Auferstehungsthematik biografisch in zweifacher, ja gegensätzlicher Art und Weise: (1) als radikale Anfrage an den eigenen Glauben, an das bisherige Gottesbild sowie (2) als Ressource zur Krisenbewältigung. Zunächst ist schwarz die vorherrschende Farbe. Ausgangspunkt ist eine Erfahrung

von Leid, Tod, Scheitern und Verzweiflung. Erst „der Glaube an die Auferstehung eröffnet die Chance, diesem Machtzugriff [der Resignation, Lähmung und Verwundbarkeit] zu widerstehen. Er wird österliche Lebenskunst, indem er in alltäglichen Erfahrungen der Armut auf das Wunder der Wandlung setzt.“¹⁰ Die (Lebens) Kunst der Seelsorge ist, eine Sphäre des Lebens zu öffnen, ohne die dunklen Seiten des Lebens zu verharmlosen. Auferstehung kann als „Machtwechsel vom Tod zum Leben“¹¹, als Verborgenheit der heilenden Gegenwart Gottes erfahren werden. Voraussetzung dafür ist, dass Menschen ihre subjektiven Erfahrungen mitteilen können und angehört werden. Ein Seelsorger macht Auferstehung glaubhaft, wenn er alle biografischen Situationen würdigt, besonders die, die zunächst, schuldhaft oder nicht, als Trennung von Gott oder dem Nächsten interpretiert und erfahren werden, etwa das Zerschneiden einer Ehe. Hier findet sich der Ernstfall des Auferstehungsglaubens.

2. Die Erzählgemeinschaft ist geprägt von der paradox-existentialen Sprache der Auferstehung

Pastorale Orte, an denen die Auferstehung eine Relevanz besitzt, sind Orte „schwacher Theologie“ (Vattimo). Bezeichnenderweise ist die Semantik de Certeaus, wenn er danach fragt, wie der Glaube heute zu denken ist, wo er nicht mehr plausibel und selbstverständlich ist, geprägt von den Begriffen des Auferstehungsnarrativs: Zerschneidbarkeit, Brüche mit religiösen Traditionen, Leere, das Moment der Überraschung und des Empfangens bestimmen die Sprache der Glaubenschwäche.¹² Dies hat Auswirkung auf das religiöse Sprechen in der Seelsorge. Die Formel „Deinen Tod, oh Herr, verkünden wir, deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“ ist hineingesprochen und wird entdeckt in konkreten menschlichen Lebenssituationen in einer Haltung der Offenheit, des Wartens und der Erwartung.¹³ Es gibt Raum für alle vorherrschenden Empfindungen und Prozesse: Raum, sich mitzuteilen, zu schweigen, auszuhalten und Hoffnung zu schöpfen. Glaubenskommunikation, in der Sprache der Liturgie und des seelsorglichen Gesprächs, aber auch im religiös-ästhetischen Ausdruck, in der Gestaltung von Kirchenräumen oder in der Kunst, kennt und benennt das Entziehen, den Verlust, die Ungewissheit und die Sprachlosigkeit genauso wie das Wiederfinden und neue Leben. In ihr formen sich auch existentielle Sprachbilder, in denen Begegnung, Wende und (neue) Lebenskraft zum Ausdruck kommen. Der Gottesname „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) trägt allen Widersprüchen zum Trotz sogar dann durch, wenn sich der lebensgeschichtliche Horizont und mit ihm die Gottesgegenwart verdunkelt.

Auferstehungserfahrungen gestern wie heute geschehen in menschlicher Begegnung. Sie brauchen eine Erfahrungsgemeinschaft, die das Unsagbare in Bilder kleidet – wie auch immer diese aussieht. Dies erfordert eine pastorale Option für die Priorität der Seelsorge und stellt eine wesentliche Zielgröße bei der Gestaltung pastoraler Räume dar.

Weiterführende Literaturhinweise:

- A. Heidemann, Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie, Paderborn 2013.
- C. Kohli-Reichenbach, Spiritualität und Sprache. Michel de Certeaus Sprachanalyse als Meisterstück der Spiritualitätsforschung, in: R. Kunz (Hrsg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012, 197–207.
- J.M. Lauterbach, „Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes“. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz, München 2014.
- J. Mautner, Das zerbrechliche Leben erzählen ... Erzählende Literatur und Theologie des Erzählens (Europäische Hochschulschriften 1427), Frankfurt/M. 1994.
- K. Wenzel, Zur Narrativität des Theologischen (Regensburger Studien zur Theologie 52), Frankfurt/M. 1997.

01 Pohl-Patalong analysiert Kinderliteratur und stellt fest, dass sogar in dezidiert christlich geprägten Büchern das Wort Auferstehung nicht gebraucht wird. In Lehrplanentwürfen fällt die Sequenz sehr kurz aus, vgl. U. Pohl-Patalong, „Und was kommt danach?“ – Auferstehung als religionspädagogisches Thema, in: D. Philipp/H. Rosenau (Hrsg.), Auferstehung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel, Münster – Berlin 2009, 221–246, 227–231.

02 D. Korsch, Einleitung: Auferstehung, Weltanschauung, Glaube, in: E. Gräb-Schmidt/R. Preul (Hrsg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXIV. Auferstehung (Marburger Theologische Studien 24), Leipzig 2012, 1–12, 1.

03 Vgl. K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders. Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 11–31, 22.

04 E. Schillebeeckx, Erfahrung aus Glauben. Edward-Schillebeeckx-Lesebuch, hrsg. v. R. Schreiter, Freiburg/Br. 1984, 101.

05 Schillebeeckx, a. a.O., 99.

06 Vgl. Schillebeeckx, a. a.O., 101.

07 Vgl. M. Wolter, Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu, in: E. Gräb-Schmidt/R. Preul (Hrsg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXIV. Auferstehung, a. a.O., 13–54.

08 Am Beispiel der Präsenz von Ordensgemeinschaften im prekären Berlin-Marzahn zeigt Hildegund Keul auf, wie ein Ort der Armut zum Ort von Auferstehungserfahrungen werden kann, vgl. H. Keul, Aufer-

stehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet, Freiburg/Br. 2014, 124–197.

09 H. Keul, Auferstehung als Lebenskunst. Spirituelle Ressourcen der Mystik für eine heutige Armutsbewegung, in: T. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 237–251, 246.

10 Keul, Spirituelle Ressourcen, a. a.O., 247.

11 Keul, Auferstehung, a. a.O., 54.

12 Vgl. de Certeau, Michel, GlaubensSchwachheit (ReligionsKulturen 2), Stuttgart 2009, 51–52, 252.

13 Im Nicänum ist der eschatologische Vorbehalt formuliert, wenn es heißt: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“

Thomas Dienberg

Von der *Ars moriendi* und der *Ars resurrectionis*

Gelebte Spiritualität in ungewisser Gewissheit

„Wer seine Angst vor dem Unbekannten eingesteht, begreift, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Im Grunde ist unser Dasein eine Tragödie. Ein Leben lang trachten wir danach, unsere Kenntnisse, unser Wissen und unsere Erfahrungen zu vermehren. Doch letzten Endes wird sich alles in Nichts auflösen. Ich respektiere Menschen, die an ein Leben nach dem Tod glauben. Aber ich verstehe sie nicht. Mir kommt die Religion wie eine Entschuldigung dafür vor, dass man die Grundbedingungen des Lebens nicht akzeptiert. Hier und Jetzt, mehr ist es nicht. Darin liegt auch das Einzigartige unseres Lebens, das Wunderbare.“¹

Diese Worte des im Oktober 2015 verstorbenen schwedischen Schriftstellers Henning Mankell in seinem letzten Buch: „Treibsand. Was es heißt, ein Mensch zu sein“, verdeutlichen die Sichtweise vieler Menschen: Das Leben hat einen klaren Beginn und ein klares Ende, Geburt und Tod. Nach dem Tod gibt es nichts mehr, es ist aus und vorbei. Der Mensch hat keine zweite Chance, er wird nicht wiedererweckt werden und in einer anderen Lebensoption wiedergeboren.

Zweifel an der Auferstehung, Angst vor dem Tod

Der Glaube an die Auferstehung ist ein zentraler Punkt des christlichen Lebens und der christlichen Theologie, und doch schwingt nirgends in der theologischen Lehre und der Ausgestaltung in der Spiritualität im Alltag so sehr der Zweifel mit wie in den Gedanken rund um die Auferstehung von den Toten. Fragen kommen auf, auf die es so schnell keine Antworten gibt. Fragen, die in ihrer Unbeantwortbarkeit schmerzen: Gibt es eine Auferstehung? Wenn ja, wie habe ich sie mir vorzustellen? Der Körper verfällt, die Seele verfliegt, löst sich auf und wird vom Winde verweht. Wohin? Was bleibt von mir? Wie sind dann Himmel und Hölle denkbar? Hilfskonstrukte, Bilder und Phrasen pflastern die Gedanken um die Auferstehung, und doch wissen wir von keinem, ob er wahr ist, ob es so sein wird oder ganz

anders oder gar nicht. Gleichzeitig geht der Gedanke an die Auferstehung Hand in Hand mit dem Gedanken an den Tod, und dieser macht Angst, auch im Glauben. Weil er so unberechenbar ist, weil er unumgänglich ist, weil er nicht nur unterbricht, sondern Leben abbricht, radikal, unwiederrufbar, für immer.

Die Auferstehung und der Glaube an die Auferstehung haben es so schwer, weil sie mit dem Thema des Todes eng verknüpft sind, und dieses Thema macht Angst. Es scheint nahezu ein Tabuthema zu sein, das manchmal in aller Öffentlichkeit aufflackert, wie z. B. vor einigen Jahren, als der Freitod des deutschen Fussball-Nationaltorwarts Robert Enke Deutschland aufgerüttelt hat. Aber das Thema verschwindet auch wieder schnell. Es ist das Nichtwissen über das, was danach kommt, die Angst vor dem schwarzen Loch, die sprachlos macht, die auch die Auferstehung verstummen lässt. Es bleibt eine schmerzliche Frage, eine ungewisse Gewissheit. Der verstorbene Philosophieprofessor und langjährige Krankenhaus-seelsorger Edilbert Schüllli drückt es wie folgt aus: „Der Tod ist des Einzelnen Weltuntergang. Diesen Untergang einer ganzen Welt gilt es, in unsere Existenz hineinzunehmen, für die noch ausstehende Zukunft des Todes. Das geht nur im Gedanken an den Tod. Darum ist nicht eigentlich der Tod, sondern der Gedanke an den Tod der wirkliche Ernst. Das ist nicht ein Gedanke, der folgenlos bleibt. Wir realisieren in ihm, dass der Tod jederzeit möglich und uns sogar gewiss ist. So gibt es in der Gewissheit des Todes dessen Ungewissheit und in der Ungewissheit die Gewissheit.“² Leben heißt sterben müssen. Sterben müssen macht Angst, und der Glaube an die Auferstehung ist dann nur ein tröstender Gedanke, der sich der letzten Frage des Lebens nicht stellen mag und ihr gnadenlos ausweicht? Schüllli spricht von der Gewissheit des Todes und der Gewissheit in der Ungewissheit des Todes. Die Auferstehung ist ungewiss. Sie ist nicht bewiesen und nicht beweisbar, doch gleichzeitig ist auch das endgültige Ende durch den Tod gewiss und ungewiss zugleich. Wer sagt, dass es danach nicht weitergeht, anders weitergeht, neu weitergeht?

***Ars moriendi* – Die Kunst zu sterben**

In der Geschichte der Spiritualität gibt es die *Ars moriendi*, die Kunst zu sterben.³ Der Tod wird in das Leben integriert und mit der Hoffnung der Auferstehung konfrontiert. Die Kunst zu sterben besteht vor allem darin, nicht die Augen vor diesem Ende zu verschließen, ihm bereits im Hier und Jetzt die Hand zu reichen und ihn gleichzeitig mit dem Glauben an die Auferstehung zu konfrontieren. Den Tod begrüßen und ihm die Hand reichen, weil der Glaube daran überwiegt, dass der Tod nicht das letzte Wort hat; Vertrauen in Jesus und in die Offenbarungsquelle, das Neue Testament, das ist die spirituelle Kunst, an die Auferstehung zu glauben und sie im Alltag zu leben.

Die Kunst zu sterben bedeutet, den Tod nicht zu verdrängen, ihn nicht erst dann wahrzunehmen, wenn er mit dem Stundenglas vor der Tür steht, sondern die Anlässe nutzen und begrüßen, wenn er sich im Leben

Dr. theol. Thomas Dienberg OFM^{Cap}, MA
(th.dienberg@web.de),
geb. 1964 in Rhede,
Professor für Theologie
der Spiritualität an der
PTH Münster. An-
schrift: Kapuzinerstra-
ße 27, D-48149 Müns-
ter. Veröffentlichung
u. a.: Ecology for Peace.
The Franciscan Legacy,
in: Business Ethics and
Peace. Published on-
line 21. September 2015
by Emerald.

zeigt. Das ist eine Kunst, die schwer ist, die es aber immer wieder einzuüben gilt. Wolfgang Amadeus Mozart schreibt in einem seiner Briefe an seinen Vater: „Da der Tod der wahre Endzweck unseres Lebens ist, so habe ich mich seit ein paar Jahren mit diesem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, dass sein Bild nicht alleine nichts Schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel Beruhigendes und Tröstendes! – Und ich danke meinem Gott, dass er mir das Glück gegönnt hat, mir die Gelegenheit zu verschaffen, ihn als den Schlüssel zu unserer wahren Glückseligkeit kennen zu lernen. – Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken, dass ich vielleicht den andern Tag nicht mehr sein werde. Und es wird doch kein Mensch von allen, die mich kennen, sagen können, dass ich im Umgang mürrisch oder traurig wäre. – Und für diese Glückseligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer, und wünsche sie vom Herzen jedem meiner Mitmenschen.“⁴ Es sind eindrucksvolle Worte, deren Duktus ein wenig anders klingt als die Aussagen von Mankell zu Beginn dieses Artikels. Mozart geht von einem Schöpfergott aus, dem er vertraut und den er auch als Schöpfer des Todes anerkennt. Er sieht das Leben vom Tode aus und empfiehlt letztlich jedem, es ihm gleich zu tun.

Der hl. Franziskus: Bruder Tod

Eine wegweisende Gestalt im Umgang mit dem Tod und der Auferstehung kann auch der hl. Franziskus sein. Er ist der Frage nach dem Tod nicht ausgewichen. Er wich auch der Ungewissheit in aller Gewissheit im Umgang mit dem Glauben an die Auferstehung nicht aus.

Im Jahre 1225 litt Franziskus sehr. Die vielen Reisen wurden ihm immer beschwerlicher, und er musste mit einem Tuch seine tränenden Augen vor dem Sonnenlicht bedecken. Die ärztlichen Methoden bereiteten ihm Schmerzen, und er litt unter den verschiedensten Krankheiten: wahrscheinlich unter Osteoporose, einem Magen-Darm-Geschwür, Malaria, natürlich unter einer extremen Mangelernährung durch sein radikales Fasten und womöglich unter einer handfesten Depression. Auch die Entwicklung der Gemeinschaft bereitete ihm Sorgen und machte ihn leidend: So viele Brüder, unübersichtlich, dem Evangelium im vielen so fern, feste Häuser und Strukturen. Und Franziskus wollte doch Zeit seines Lebens nichts anderes als nur dem Evangelium treu sein, nackt dem Nackten folgen. 1224 widerfuhr ihm die Stigmata. Die Wundmale Jesu prägten sich in seinen Körper ein und bereiteten ihm fortan weitere Schmerzen. Zugleich litt er auch an der Verachtung von Menschen durch Menschen, und jedwede Form von Leiden erinnerte ihn an das Leiden Jesu. Thomas von Celano legt ihm gegen Ende seines Lebens die Worte in den Mund: „Und als er infolge seiner Krankheit die frühere Strenge notwendigerweise mäßigte, sagte er: ‚Brüder, nun wollen wir anfangen, Gott dem Herrn zu dienen; denn bis jetzt haben wir kaum, sogar wenig – nein, gar keinen Fortschritt gemacht.‘ [...] Im Vorsatz heiliger Erneuerung lebte er in der Hoffnung, immer wieder einen neuen Anfang setzen zu können.“⁵ Franziskus lebte aus der Hoffnung heraus, immer wieder einen Neuanfang setzen zu können. Eine Hoffnung, die sich insbesondere auch im Glauben an die Auferstehung zum Ausdruck bringt. So

bereitete ihm der Tod keine Angst. Er ist eine Schwelle, die es zu übertreten gilt, hin zur Vereinigung mit Gott. So konnte er auch in der letzten Strophe des Sonnengesangs den Bruder Tod besingen. In all seiner Schrecklichkeit war er dennoch für Franziskus auch Ausdruck von Hoffnung, Hand in Hand mit dem Glauben an ein neues Leben. „Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, den leiblichen Tod; ihm kann kein Mensch lebend entrinnen. Wehe jenen, die in tödlicher Sünde sterben. Selig jene, die er findet in deinem heiligsten Willen, denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid antun. Lobt und preist meinen Herrn und dankt ihm und dient ihm mit großer Demut.“⁶

Der Tod war für Franziskus das natürliche Ende des Lebens. Hier gibt es kein Entrinnen. Und doch feierte er den Tod, er inszenierte ihn buchstäblich, als es für ihn soweit war. Die Brüder und die Bürger von Assisi waren anwesend, liebe Freunde, wichtige Menschen in seinem Leben. Mit ihnen feierte er ein Mahl und hörte noch einmal die ihm so wichtigen Worte aus dem Evangelium: die Geschichte der Passion, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Er wusste, dass die Stunde seines Todes unwiderruflich gekommen war, und er starb im Kreise der Brüder. Selbst im Tod folgte er den Spuren des Evangeliums: „Zuletzt ließ er sich das Evangelienbuch bringen und bat, man möge ihm das Evangelium nach Johannes vorlesen von der Stelle an, wo es heißt: Sechs Tage vor Ostern, da Jesus wusste, dass für ihn die Stunde gekommen war, aus dieser Welt hinüber zum Vater zu gehen. (...). Er stieß sofort auf diese Stelle, als er das Buch zum ersten Male öffnete, obwohl es eine vollständige Ausgabe der ganzen Heiligen Schrift war, aus der das Evangelium gelesen werden sollte. Darauf ließ sich der Heilige auf ein Zilizium [Bußgewand aus Ziegenhaar] legen und mit Asche bestreuen, da er ja bald Staub und Asche werden sollte. Während nun viele Brüder herbeikamen, denen er Vater und Führer war, und ihn ehrfürchtig umstanden und alle sein seliges Scheiden und glückliches Ende erwarteten, löste sich seine heiligste Seele vom Leibe und wurde in dem grundlosen Meer des Lichtes verschlungen; der Leib aber entschlief im Herrn.“⁷ So war der Bruder Tod für den heiligen Franziskus inmitten der Unausweichlichkeit das Symbol für die Vollendung seines Lebens.

Aus der Auferstehung im Heute leben

In der Art, wie Franziskus den Tod versteht und ins Leben einbindet, auch wie er ihn schließlich zelebriert, wird ein Grundsatz deutlich, der in der christlichen Tradition allzu oft leider in Vergessenheit geraten ist. Der Glaube an die Auferstehung ist keine Vertröstung, ist alles andere als ein Nicht-Wahrhaben-Wollen der Gegebenheiten des Lebens, zu denen der Tod dazu gehört. Der Glaube an die Auferstehung verweist den Christen im Gegenteil auf das Hier und Heute, auf die Gegenwart und das Leben; dieses nämlich ernst zu nehmen und wahrzunehmen. Nicht der Blick auf die Zukunft steht im Mittelpunkt, sondern der Blick auf die Gegenwart. Diese gilt es ernst zu nehmen und ihr nicht aus dem Weg zu gehen. Der Glaube an die Auferstehung bedeutet, alle Aspekte des Lebens anzunehmen, sie zu gestalten und mit ihnen zu leben, so auch mit dem Tod, mit den vielen kleinen

Todeserfahrungen im Alltag, um am Ende des Lebens den eigenen Tod auch als seinen Bruder begrüßen zu können.

Theologisch bringt das Karl Rahner schön auf einen Punkt. Für Karl Rahner heißt Leben „ein Sein-müssen zum Tode“. Und der Mensch sollte sich darin einüben, dieses notwendige ‚Seinmüssen zum Tode‘ noch zu Lebzeiten zu ergreifen. Passion und Tod widerfahren dem Menschen und stellen Leben sowie Gott in Frage. Doch diese Fraglichkeit ist nicht lösbar, sie gilt es, ernst zu nehmen.⁸ Für Karl Rahner ist dieses Ergreifen ein elementares Moment einer gelebten Askese. Es bedeutet nichts anderes, als das existentielle Ja-sagen zum Tod, weil Christus ihn für den Menschen am Kreuz erlitten und überwunden hat. Der Tod ist eine Wirklichkeit mitten im Leben, ebenso der Glaube an die Auferstehung. Der Jesuit Medard Kehl betont, dass der Glaube an die Auferstehung, und damit auch der Glaube an die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu Christi im Widerspruch zum Tod steht. Diese Botschaft erlaubt dem Menschen, gerade auch dem gebrochenen und sündigen Menschen, aus der vergebenden und heilenden Liebe Gottes heraus zu leben und zu hoffen wider alle Furcht und mit einer Hoffnung auf das verheißene Leben jenseits des Todes. „Die Gottesherrschaft bringt so eine Befreiung all derer aus den Folgen der Herrschaft des Todes, die unter diesen Folgen am meisten leiden: die von Dämonen Besessenen, die Kranken, die unter der Ungerechtigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse Leidenden, die Isolierten ... Wo das Reich Gottes anbricht, schwindet die Herrschaft des Todes insofern, als die unbedingte Selbstbehauptung keinen gültigen Maßstab für menschliches Zusammenleben mehr abgibt. Deswegen eignet der christlichen Hoffnung ein entschiedener Widerstand gegen jede nur mögliche Gestalt eines Todes.“⁹ Im weiteren Verlauf seiner Gedanken führt Kehl dem Leser zwei Konsequenzen sehr deutlich vor Augen: Indem der Glaube an das Reich Gottes und die Auferstehung den Blick vor allem auf die Wirklichkeit im Präsens lenken, insofern nehmen die Hoffnung auf das Reich Gottes, das im Hier und Jetzt angebrochen ist und in Zukunft seine Vollendung findet, den Gläubigen in die Pflicht, gegen die vielfältigen Tode im Alltag, gegen Ungerechtigkeit und das Leiden so vieler Menschen heute die gelebte Caritas entgegen zu stellen. Des Weiteren gilt es, Jesus Christus nachzufolgen und von der Liebe zu Gott nicht nur zu reden, sondern sich auch buchstäblich in seine Liebe fallen zu lassen. „Der Gekreuzigte ist auferweckt worden. Und nur da, wo unser Leben und Sterben das Zeichen des Gekreuzigten trägt (ob ausdrücklich oder nicht), wo wir also das Gute um seiner selbst und um des anderen willen, dem es zugutekommen soll, tun (und nicht wegen eines ewigen ‚Lohnes‘ für uns), da dürfen wir hoffen, dass auch unser Leben endgültig angenommen und vollendet wird von Gott. Diese Hoffnung ist nicht das begründende Wozu unserer Liebe, wohl aber die Zielrichtung, in der die Liebe für die anderen und für uns selbst hofft.“¹⁰

***Ars resurrectionis* – Die Kunst der Auferstehung**

Aus den bisherigen Ausführungen kann man schlussfolgern, dass die Kunst des Sterbens eine Kunst des Lebens und der Hoffnung impliziert. Sie ist im gleichen

Maße eine Kunst der Auferstehung, eine Kunst, dem Tod nicht das vermeintlich letzte Wort zu überlassen. Für eine solche *ars resurrectionis* ergeben sich folgende Punkte:

- Die Zeit als wertvoller empfinden und schätzen lernen, die Zeit, die dem Einzelnen geschenkt ist und täglich genommen werden kann.
- Aufhören, alles als selbstverständlich anzusehen, sondern sich über die vielen Geschenke im Leben freuen.
- Sich auf das konzentrieren, was wirklich wichtig ist.
- Den Anderen neben sich mit anderen Augen sehen – und sich nicht erst auf dem Totenbett wünschen, man hätte sich dem oder jenem gegenüber doch anders verhalten müssen, dann ist es oft zu spät.
- Über den Tod lachen können: Humor und eine gelassene fröhliche Wesensart an den Tag legen, weil da einer ist, dem man traut, trotz des Todes – Warum nicht lachen? Gelächter in aller Angst, Gelächter als Hilfe zum Leben, österliches Gelächter.
- Immer wieder von neuem das Vertrauen einüben, dass jemand ist, der ‚unser Fallen und unseren Tod unendlich sanft in seinen Händen hält‘; darauf vertrauen, dass Gott den Tod auffängt und vollendet; der Christ glaubt an ein Leben der Auferstehung; es geht weiter in Gottes Händen – vielleicht so ganz anders, als man es denkt oder hofft oder sich ersehnt.

Die Unvorstellbarkeit eines Lebens nach dem Tode wahrzunehmen, die eigenen Ängste aufmerksam und ehrlich anschauen und sie nicht wegzureden, zu den eigenen Ängsten zu stehen, wenn des Nachts alles ganz dunkel ist und die Fragen auftauchen: Ist Gott wirklich? Geht es nach dem Tod weiter, oder ist da nicht einfach nur nichts, aus, Ende – und Beklemmung, Angst, Zweifel machen sich breit. Das Leben geht mit dem Tod Hand in Hand, der Glaube an die Auferstehung geht ebenso Hand in Hand mit dem Tod und allem, was ihn auszeichnet und dazugehört.

Mit den umgeschriebenen Worten von Mankell kann man als Fazit ziehen: ‚Es gibt eben mehr als nur ein Hier und Jetzt, es gibt das Reich Gottes, das über den Tod hinaus dem Menschen und der Welt eine Vollendung verheißt, und darin verweist er den Menschen auf das Hier und Jetzt. Und darin liegt das Wunderbare des Lebens und des Glaubens.‘

01 H. Mankell, Treibsand. Was es heißt, Mensch zu sein, Wien 2015, 120.

02 E. Schüllli, Wie gelebt - so gestorben. Erfahrungen eines Kranken-seelsorgers, Münster 2002, 51f.

03 Eine gute Lektüre zu diesem Thema: B. Sill/R. Rauchalles, Die Kunst des Sterbens, Regensburg 2001.

04 Wolfgang Amadeus Mozart, zitiert nach: ebd., 20.

05 Thomas von Celano, Erste Lebensbeschreibung oder Vita des hl. Franziskus, in: Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, hrsg. v. D. Berg/L. Lehmann, Kvelaer 2009, 262.

06 Aus dem Sonnengesang des Hl. Franziskus, in: ebd., 41.

07 Thomas von Celano, a. a. O., 266f.

08 Vgl. K. Rahner, Passion und Aszese. Zur philosophisch-theologi-

schen Grundlegung der christlichen Aszese, in: ders., Schriften zur Theologie III, Einsiedeln u. a. 1956, 73–104, 90 f. [Erstveröffentlichung: GuL 22 (1949) 15–36]; vgl. auch: K. Rahner, Zur Theologie der Entsagung, in: ders. Schriften zur Theologie III, Einsiedeln u. a. 1956, 61–72.

09 M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1988, 259.

10 Ebd., 263f.

Gerhard Hotze

„Und sie sahen die Himmel geöffnet“ (EvPetr 36).

Zur Auferstehung Jesu in neutestamentlichen Apokryphen

Die Evangelien berichten von der Auffindung des leeren Grabes durch Frauen, voran Maria Magdalena (Mk 16,1–8; Mt 28,1–8; Lk 24,1–11; vgl. Joh 20,1.11–13), sowie durch Simon Petrus und den geliebten Jünger (Joh 20,2–10); ferner von Erscheinungen des Auferstandenen vor Maria Magdalena (Joh 20,14–18), den Frauen (Mt 28,9f.), den Emmausjüngern (Lk 24,13–35), Simon Petrus (Lk 24,34), den Elf in Jerusalem (Lk 24,36–53; Joh 20,19–29) und in Galiläa (Mt 28,16–20), zusammengefasst in Mk 16,9–19. Darüber hinaus gibt es die frühen Osterbekenntnisse und -zeugnisse vor allem bei Paulus (z. B. 1 Kor 15,4–8). Das ist einiges, aber gemessen am Gesamtumfang des NT nicht allzu viel. Bedenkt man das theologische Gewicht, das der Osterbotschaft zukommt, ist diese Knappheit geradezu erstaunlich.

Die Zurückhaltung hat jedoch ihren guten Grund. Zwar ist das Bedürfnis nach größerer Anschaulichkeit menschlich nachvollziehbar. Aber inwieweit ist es legitim, das göttliche Handeln aus Sensationslust seines Geheimnisses zu berauben? Manche neutestamentlichen Apokryphen liefern dafür Anschauungsmaterial. Anders gelagert ist in den apokryphen Nag-Hammadi-Schriften der Versuch, die biblische Auferstehung mit der Gnosis zu verbinden.

Drei Beispiele sollen hier vorgestellt werden: das Petrus-evangelium (EvPetr), die Pilatusakten (ActPil) als Teil des Nikodemusevangeliums (EvNik) sowie der Brief an Rheginus über die Auferstehung (Rheg; NHC I, 4).

Wie Jesus in der Osternacht auferstand (EvPetr)

„35 In der Nacht aber, in welcher der Herr entag aufleuchtete, als die Soldaten, jede Ablösung zu zweit, Wache standen, erscholl eine laute Stimme im Himmel, 36 und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer in einem großen Lichtglanz von dort herniedersteigen und sich dem Grabe nähern. 37 Jener Stein, der vor den Eingang des Grabes gelegt war, geriet von selbst ins Rollen und wich zur Seite, und das Grab öffnete sich, und beide Jünglinge traten ein. 38 Als nun jene Soldaten dies sahen, weckten

sie den Hauptmann und die Ältesten – auch diese waren nämlich bei der Wache zugegen. 39 Und während sie erzählten, was sie gesehen hatten, sehen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe herauskommen und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen 40 und das Haupt der zwei bis zum Himmel reichen, dasjenige des von ihnen an der Hand Geführten aber die Himmel überragen. 41 Und sie hörten eine Stimme aus den Himmeln rufen: ‚Hast du den Entschlafenen gepredigt?‘, 42 und es wurde vom Kreuze her die Antwort laut: ‚Ja.‘“ (EvPetr 35–42)

1886/87 wurde in Akhmim (Oberägypten) auf einem vermutlich aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammenden Pergamentcodex ein Text entdeckt, der in 60 Versen Szenen der Passion und Auferstehung Jesu enthält; man identifizierte ihn mit dem vom Kirchenhistoriker Eusebius († 339) erwähnten „Petrusevangelium“ (Ev-Petr). Entgegen einer von manchen Forschern (J.D. Crossan, K. Berger) vertretenen Frühdatierung (50–75 n. Chr.) ist die Schrift wohl ein späteres, von den kanonischen Evangelien abhängiges Produkt.

Inhaltlich setzt die Darstellung nach der Verurteilung Jesu mit einer negativen Beschreibung der Rolle der Juden ein. Es folgen: Kreuzigung zusammen mit zwei Verbrechern, Tod Jesu („er wurde aufgenommen“), Kreuzabnahme und Grablegung, Reue der Juden, Furcht der Ältesten und Versiegelung des Grabes, Auferstehungsbericht (s. o.), Reaktion des Pilatus, Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen und Rückkehr der Jünger „nach Hause“ (zum „Meer“, d. h. nach Galiläa an den See).

Während die antijüdische und prorömische Tendenz eindeutig ist, steht in Frage, ob einige Aussagen des EvPetr als doketisch einzustufen sind. So heißt es vom gekreuzigten Jesus, dass er „schwieg, als empfände er keinen Schmerz“ (10). Seine letzten Worte lauten (statt „mein Gott, mein Gott“): „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen“ (19).

Einige Abschnitte entsprechen den kanonischen Passionsberichten, andere sind neu. Viele Erweiterungen erklären sich aus der erwähnten Tendenz: Die Schrift entstand zu einer Zeit, in der das Christentum sich von der jüdischen Mutterreligion zu emanzipieren und zugleich mit der heidnisch-römischen Mehrheitsgesellschaft zu arrangieren suchte.

Der in seiner plastischen Darstellung einmalige Auferstehungsbericht trägt eigenen Charakter. Der Autor arbeitet geschickt mit der beim impliziten Leser vorausgesetzten Kenntnis der kanonischen Evangelien und den dort verbleibenden Leerstellen:

- Die Beschreibung der Wache am Grab (jede Ablösung zu zweit, Hauptmann, Älteste) präzisiert die allgemeinen Angaben von Mt 27,65f.; 28,4.11.
- Die Stimme aus dem Himmel (35) lässt an Jesu Taufe (Mt 3,17 parr.) und Verklärung (Mt 17,5 parr.) denken.
- Die „zwei Männer in einem großen Lichtglanz“ (36) erinnern an Lk 24,4 („zwei Männer in leuchtenden Gewändern“) bzw. Joh 20,12 („zwei Engel in weißen Gewändern“).
- In allen vier kanonischen Evangelien wird der Stein erwähnt, der das Grab verschließt. Bei Matthäus wird dieser unter theophanie-artigen

Dr. thol. habil. Gerhard Hotze (gerhard.hotze@t-online.de), geb. 1962 in Hannover, Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der PTH Münster. Anschrift: Weißenburgstraße 32, D-48151 Münster. Veröffentlichung u. a.: Armut bei Paulus, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals. Münster 2015, 69–81.

Begleiterscheinungen von einem aus dem Himmel herabsteigenden Engel weg- gewälzt, der sodann den Frauen die Osterbotschaft verkündet (Mt 28,2–6). Laut EvPetr 37 rollt der Stein von selbst zur Seite. In diesem Detail ist unser Text de- zenter als Matthäus.

- Ohne jede kanonische Parallele ist die Szene mit den drei aus dem Grabe Her- auskommenden und deren Beschreibung: die Größe der beiden Engel, die him- melüberragende Größe Jesu (soeben auferstanden, daher noch geschwächt), das ihm folgende, schon zum christlichen Symbol gewordene Kreuz.
- Die Predigt für die Entschlafenen (in der Unterwelt) erinnert an 1 Petr 3,19; 4,6, wo dieses Motiv vermutlich ebenfalls im Hintergrund steht. Hier ist es in einen dramatischen Dialog zwischen dem himmlischen Vater und dem auferstande- nen Christus gekleidet.

Der Text spielt mit der Phantasie der Leser/innen, die die Lücken der kanonischen Osterberichte vielleicht für sich schon ähnlich ausgefüllt hatten. Seine Glaubwür- digkeit erwächst aus den zahlreichen Analogien zum Neuen Testament. Auf der anderen Seite erscheint das Vorgehen des EvPetr problematisch. Beim Leser bleibt das beklemmende Gefühl zurück, geradezu voyeuristisch Zeuge heiligen, ja für Christen allerheiligsten Geschehens zu werden – etwas zu sehen, was zu sehen unstatthaft ist. Aus gutem Grund hat die Kirche daher eine solche Schrift nicht kanonisiert.

„Da erkannte ich, dass es Jesus war“ – weitere Erscheinungen des Auferstandenen (ActPil/EvNik)

Eine andere Behandlung der Auferstehung Jesu zeigen die apokryphen „Pilatusak- ten“, die den ersten Teil des sogenannten Nikodemusevangeliums bilden. In ihnen geht es weniger um das Wie der Auferstehung, das beim EvPetr im Vordergrund steht, als um die Bestätigung ihrer Wahrheit. Während das Petrus-evangelium die kanonischen Grabesgeschichten (Typ 1 der neutestamentlichen Ostertraditionen) ausbaut, erweitern ActPil die Erscheinungsberichte (Typ 2). Durch Epiphanien Jesu vor weiteren Zeugen, u. a. Joseph von Arimathäa, wird den zunächst ungläubigen Juden unwiderleglich die Osterbotschaft bewiesen.

Das EvNik entfaltete im Mittelalter eine außerordentliche Wirkung auf Volksfröm- migkeit, Literatur und Kunst. Seinen Namen erhielt es von dem im Prolog als Gewährsmann genannten Nikodemus. Wie EvPetr ist EvNik ein Passions- und Os- terevangelium, jedoch von erheblich größerem Umfang und komplexerer Überlie- ferungsgeschichte. Es gliedert sich in drei Teile: Kapitel 1–11 mit Prozess und Kreu- zestod Jesu, Kapitel 12–16 mit Widerfahrnissen des Joseph von Arimathäa, Kapitel 17–27 mit der „Höllenfahrt Christi“. Die ersten beiden Teile sind die Pilatusakten, der letzte Teil (*Descensus ad inferos*) ist ein späterer Zusatz aus dem 5. oder 6. Jahrhun- dert n. Chr.

Laut Prolog wurden die Pilatusakten um das Jahr 425 unter Kaiser Theodosius II. „zu Jerusalem im Prätorium des Pontius Pilatus, in den öffentlichen Archiven“

aufgefunden. Dies lässt auf eine Entstehung spätestens im 4. Jahrhundert schließen. Allerdings verweist schon Justin (um 150) auf die Existenz von Akten aus dem Prozess Jesu vor Pontius Pilatus; Justin möchte mit ihnen seine Apologie des Christentums stützen. Tertullian erwähnt um 200 einen Bericht des Pilatus („seiner inneren Überzeugung nach ein Christ“ [!]) über die Jesus-Ereignisse an Kaiser Tiberius und den römischen Senat. Der Kirchenhistoriker Eusebius berichtet von der Existenz antichristlicher Pilatusakten unter Kaiser Maximinus Daia (311/12), die eine christliche Antwort erforderlich machten. Letzteres ist interessant, weil sich so die Entstehung unserer ActPil erklären ließen. Die genannten frühen Zeugnisse lassen aber eine Verarbeitung wesentlich älterer Traditionen vermuten.

Die Faszination, die angebliche Akten des Pilatus vom Prozess gegen Jesus ausüben, ist verständlich: Wenn es sie denn gegeben hätte, wären sie „ein offizielles Dokument von heidnischer Seite [...], das alle Zweifel an den Ereignissen um Tod und Auferstehung Jesu zum Verstummen bringen musste“ (H.-J. Klauck). Auch in ActPil fällt die (den Pilatus entlastende) prorömische und im Gegenzug antijüdische Tendenz ins Auge.

Zur Auferstehung Jesu sind vor allem die Kapitel 12–16 von Belang, möglicherweise eine frühe Ergänzung zu den eigentlichen Pilatusakten Kap. 1–11. In umständlichen Dialogen der Juden bzw. des Hohen Rates mit Nikodemus und Joseph von Arimathäa geht es dort zumal um den letzteren. Josephs Erlebnisse werden in manchen Motiven verblüffend parallel zum Geschick Jesu dargestellt: Gefangennahme; Einschließen in fensterlose, verriegelte und bewachte Kammer; wunderbare Befreiung; triumphaler Einzug in Jerusalem. Eigentliches Thema aber ist die Auferstehung Jesu. Drei Zeugnisse bestätigen deren Wahrheit:

(1) die Grabeswächter, die im Wesentlichen den Inhalt von Mt 28,1–7 wiedergeben (13); (2) drei Männer aus Galiläa (der Priester Phinees, der Lehrer Adas und der Levit Angaeus), die von einer Vision Jesu in Galiläa und seiner Himmelfahrt erzählen (14,1f.; 16,3–6); (3) Joseph von Arimathäa, der von seiner wunderbaren Befreiung durch den auferstandenen Jesus selbst berichtet (15,6).

Nachdem die Befragung der Wachleute an Jesu Grab (1) kein einvernehmliches Ergebnis erbracht hat, berichten die drei galiläischen Zeugen:

(2) „Wir sahen Jesus mit seinen Jüngern auf dem Berge Mamilch sitzen, der Mamilch heißt. Und er befahl seinen Jüngern: ‚Geht in die ganze Welt und verkündet allen Menschen: Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. [...]‘ [= Mk 16,15b–18] Während nun Jesus noch zu seinen Jüngern sprach, sahen wir, wie er in den Himmel aufgenommen wurde.“ (ActPil 14,1)

In einer späteren Wiederaufnahme des Verhörs präzisieren sie in getrennter Befragung ihre Vision der Himmelfahrt:

„Während er noch auf dem Berge Mamilch saß und seine Jünger lehrte, sahen wir, wie eine Wolke ihn und seine Jünger überschattete. Und die Wolke führte ihn hinauf zum Himmel, seine Jünger aber lagen auf ihrem Gesicht am Boden.“

(ActPil 16,6) Auf dieses Zeugnis folgt eine schriftgelehrte Diskussion des Hohen Rates mit Hilfe alt- und neutestamentlicher Zitate.

(3) Den Höhepunkt des Osterbeweises der ActPil bildet das Zeugnis des Joseph von Arimathäa. In seinem Kerker erscheint ihm, vorbereitet von epiphaniale Phänomenen, der Auferstandene: „Fürchte dich nicht, Joseph! Öffne deine Augen und sieh, wer es ist, der mit dir spricht.“ Ich schlug die Augen auf und erblickte Jesus. Voller Schrecken glaubte ich, ein Gespenst zu sehen, und sprach die zehn Gebote. Und er sprach sie mit mir. Wie ihr nun genau wisst, entweicht ein Gespenst schleunigst, wenn es einem begegnet und die zehn Gebote hört. Als ich also merkte, dass er sie mit mir sprach, sagte ich zu ihm: ‚Rabbi Elias!‘ Er erklärte: ‚Ich bin nicht Elias.‘ Und ich sprach zu ihm: ‚Wer bist du, Herr?‘ Er erwiderte: ‚Ich bin Jesus, dessen Leichnam du von Pilatus erbeten [...] und den du in deinem neuen Felsengrab beigesetzt hast [...].‘ Da erkannte ich, dass es Jesus war. Und er fasste mich bei der Hand und führte mich bei verschlossenen Türen mitten in mein Haus [...].“ (ActPil 15,6)

Die Pilatusakten enden in 16,8 mit einem Lobpreis des von dem Geschehenen offenbar beeindruckten Volkes auf Gott, der seine Verheißungen erfüllt. Durch zusätzliche Beweise über das Neue Testament hinaus sollen die skeptischen Juden von der Wahrheit der Auferstehungsbotschaft überzeugt werden.

Auferstehung gnostisch (Rheg)

Ein wiederum völlig anderer Umgang mit unserem Thema findet sich im „Brief an Rheginus über die Auferstehung“ aus den koptisch-gnostischen Nag-Hammadi-Codices. Schon der Titel zeigt, dass es der Schrift zentral um die Auferstehung geht, und zwar um die Jesu Christi wie um die der von ihm Erlösten.

1945/46 wurden nahe der oberägyptischen Ortschaft Nag Hammadi dreizehn in koptischer Sprache verfasste Papyrus-Codices mit 53 frühchristlich-gnostischen Traktaten gefunden. Die erste, Codex Jung genannte Handschrift mit Schriften im subachmimischen Dialekt enthält u. a. einen kleinen, kaum acht Seiten umfassenden Brief, der von einem unbekanntem Autor an „seinen Sohn Rheginus“ gerichtet ist (NHC I,4). M. L. Peel sieht die Herkunft des Textes in einer gnostischen Gemeinde sethianischer Prägung aus dem 4. Jh. n. Chr. Da der Brief markante Züge der valentinianischen Gnosis trägt und höchstwahrscheinlich eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, könnte das Original auf das zweite Jahrhundert zurückgehen. Manche halten sogar Valentinus selbst, den berühmtesten Gnostiker des 2. Jh. n. Chr. (ca. 100–160 n. Chr.), für den Verfasser.

Das Besondere an Rheg als einer gnostischen Schrift ist die Behandlung der individuellen Eschatologie unter Betonung ihres präsentischen Charakters. Der Brief behauptet die bereits gegenwärtige Realität der Auferstehung für den einzelnen Gnostiker, der sich von Christus her als gestorben und auferstanden weiß – eine Position, die sich mit der in 2 Tim 2,17f. bekämpften Lehre des Hymenäus und Philetus decken könnte, wonach die Auferstehung schon geschehen sei.

„Wir haben den Sohn des Menschen erkannt, und wir sind zum Glauben gekommen, dass er auferstanden ist von den Toten. Er ist es, von dem wir sagen: Er ist zur Auflösung des Todes geworden.“ (46,14–18; Übersetzung und Zählung nach Peel)

Einerseits ist der Gnostiker mit Christus schon gestorben und auferstanden, andererseits steht aber ein postmortaler Aufstieg als Rückkehr in das präexistente Pleroma noch aus:

„Wir werden von ihm zum Himmel gezogen wie die Strahlen von der Sonne, ohne durch irgendetwas zurückgehalten zu werden. Das ist die geistige Auferstehung, die die seelische verschlingt ebenso wie auch die fleischliche.“ (45,36–46,2)

Die dialektische Verbindung einer präsentischen und futurischen Eschatologie erinnert an das Neue Testament. Auch klingt es geradezu paulinisch, wenn Rheg von einem Auferstehungsleib spricht:

„[...] so erhieltest du Fleisch, als du in diese Welt eintratst. Warum sollst du dann nicht Fleisch erhalten, wenn du aufsteigst zum Äon?“ (47,5–8)

Der Brief hält hier bei aller Neuheit des Auferstehungsleibes an der Kontinuität des „Fleisches“, d. h. persönlicher Identitätsmerkmale fest. Das ist kaum gnostisch. Rheg weist in seiner Interpretation der Auferstehung eine eigentümliche Spannung von biblischen (vor allem paulinischen) und häretisch-gnostischen Elementen auf. -

Der kleine Einblick in die Welt der nachneutestamentlichen Apokryphen zeigt: Das Geheimnis der Auferstehung ließ den Christen der ersten Jahrhunderte keine Ruhe; sie suchten es in diese oder jene Richtung zu enträtseln. Nichtsdestotrotz hat der Heilige Geist den Vätern des Kanons davon abgeraten, unsere Texte in die Sammlung Heiliger Schriften aufzunehmen.

Literatur:

- H.-J. Klauck, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2008, 110–130.
 Chr. Maurer/ W. Schneemelcher, *Petrusevangelium*, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien*, Tübingen 1999, 180–188.
 M. L. Peel, *Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi*, Neukirchen-Vluyn 1974.
 M. Schärtl, *Das Nikodemusevangelium, die Pilatusakten und die „Höllenfahrt Christi“*, in: Chr. Marksches/J. Schröter (Hrsg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes*, Tübingen 2012, 231–261.
 F. Scheidweiler, *Nikodemusevangelium. Pilatusakten und Höllenfahrt Christi*, in: W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien*, Tübingen 1999, 395–424.
 M. Vinzent/T. Nicklas, *Das Petrusevangelium*, in: Chr. Marksches/J. Schröter (Hrsg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Band: Evangelien und Verwandtes*, Tübingen 2012, 683–695.

Ulrich Engel

„Jesus starb umsonst“

Gonsalv K. Mainbergers negative Auferstehungstheologie

„Ich kann vom Göttlichen nur sehr vage Aussagen machen, kann eher sagen, was das Göttliche nicht ist als was es konkret bedeutet.“¹

Am 22. Mai 2015 verstarb in Zürich im Alter von 91 Jahren der Schweizer Theologe und Philosoph Gonsalv K. Mainberger. Von 1947 bis 1975 gehörte er dem Schweizer Vikariat bzw. ab 1953 der Schweizer Provinz des Dominikanerordens an. Seine philosophisch-theologischen Studien schloss er 1957 mit einer an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) erstellten Dissertation zur „Seinsstufung als Methode und Metaphysik“² ab. Verschiedene Forschungsaufenthalte und Gastdozenturen führten ihn u. a. nach Zürich, Tübingen, Marburg, Köln, München, Jena und Bern. Ende der 1950er-Jahre dozierte er an den Studieneinrichtungen der Dominikaner im damaligen Belgisch-Kongo und in La Sarte (Belgien). Mainbergers intellektuelle Vorliebe galt französischen Denkern der Neuzeit: Michel Foucault und Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes und Georges Bataille, Michel de Certeau SJ und Emmanuel Levinas, und immer wieder Paul Ricœur. In zahlreichen Vorträgen, Zeitungsartikeln, Fachbeiträgen und wissenschaftlichen Büchern stellte Mainberger seine Erkenntnisse zur Diskussion.³ Ich habe ihn – umfassend gebildet, diskursiv scharfsinnig und immer freundlich im Ton – wie auch seine Frau auf den jährlichen Treffen der von Paulus Engelhardt OP (1921–2014) intellektuell inspirierten und umsichtig geleiteten Treffen der *Philosophisch-Theologischen Arbeitsgemeinschaft Walberberg* kennen- und schätzen gelernt.⁴ Es ist mir ein Anliegen, anlässlich seines Todes an Gonsalv K. Mainberger zu erinnern.

Karfreitag zwischen „Augenbelastigung“ und Judenvernichtung

Die redaktionelle Wahl des Schwerpunktthemas „Auferstehung“ für diese *Wort und Antwort*-Ausgabe bietet mir die Möglichkeit einer Relecture der viel diskutierten Karfreitagspredigt, die Mainberger 1968 in der Maihof-Kirche St. Josef zu Luzern

gehalten hat. Mainberger gehörte dort zum Team von „wissenschaftlichen Facharbeitern“⁵, die sich als Theologen, Philosophen, Psychologen und Soziologen um die Reflexion der pastoralen Praxiserfahrungen bemühten.

Die Karwochenliturgien und -predigten markierten in der Maihof-Gemeinde den theologisch-hermeneutischen Ausgangs- und Angelpunkt für die gesamten Jahresaktivitäten. Entsprechend kam der Karfreitagsansprache, die wie alle Predigten „eine semantische Einheit, also ein sprachlich signalisiertes und inhaltlich gedeutetes Ganzes“⁶ mit dem liturgischen Vollzug zu bilden beanspruchte, eine herausragende Bedeutung zu. Darin liegt (zumindest teilweise) die breite öffentliche Reaktion auf Mainbergers Ansprache und auf die durch den zuständigen Bischof von Basel, Anton Hänggi (1917–1994), in Auftrag gegebenen theologischen Expertisen des Exegeten Eugen Ruckstuhl (1914–1996)⁷ sowie der Dogmatiker Raymond Erni (1907–1980)⁸ und Hans Urs von Balthasar (1905–1988)⁹ zur Predigt begründet.

Worum ging es Mainberger in seiner Ansprache 1968? Zwei Beispiele aus der Geschichte der Karfreitagsfrömmigkeit stehen am Beginn der Ausführungen: erstens ein Kreuzigungsrelief, das eine Ziegelei 1877 jedem tausendsten ihrer Lehmziegel einbrannte, und zweitens ein Augsburger Andachtsbuch von 1709, das den Gläubigen im Blick auf das Kreuz „Herzenerneuerung“¹⁰ durch „Augenbelustigung“ (UC, 85) versprach. Diese beiden Karfreitagssinnbilder konfrontiert Mainberger mit dem folgenden nüchternen Kurzbericht: „Ein Mann aus Nazareth wurde durch die Besatzungspolizei verhaftet, von eigenen Landsleuten verklagt, kraft des römischen Rechts unter Pontius Pilatus zum Tode verurteilt.“ (UC, 85)

Ein drittes Zeugnis ergänzt das Panorama der Leidensdeutungen. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus dem 9. Gesang des Klagepoems „Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk“ des 1944 in Auschwitz ermordeten Dichters Jizchak Katzenelson: „Und könnt uns gar nicht mehr erkennen, Gott, warum?“¹¹ Im Angesicht dieser Frage – so Mainberger, der damit den Ansatzpunkt all seiner theologischen Reflexionen markiert, – verträgt sich keine der überkommenen christlichen Karfreitagsinterpretationen „mehr mit der Hymne einer Frömmigkeit, die mit dem Blute der Judenheit geschrieben und mit dem ungerechtesten, längsten und tödlichsten Karfreitag Ernst macht, nämlich mit dem geschichtlichen Karfreitag der Juden im Herzen der Christenheit.“ (UC, 86)

Die theologische Formel „Jesus starb umsonst“

Vor diesem Hintergrund stellt sich uns Nachgeborenen die Frage, „wie wir glauben müssen und wie wir glauben können; auch wie wir glauben dürfen, damit auch jene, die unsere Opfer sind, glauben können.“ (UC, 86) Solche Recherchen zielen ins Zentrum des Glaubens, insofern sie das „Unterscheidend Christliche“ (UC, passim) betreffen. Theologisch ist dann zu fragen: „Wozu hat Jesus gelitten? Wozu ist er gestorben?“ (UC, 87) Denkbar sind nach Mainberger drei Antworten:

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ins-titut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Pastoralmacht. Reflexionen mit Michel Foucault, in: Wort und Antwort 56 (2015), 163–169.

1. Jesus starb am Kreuz, „um etwas zu verdienen“ (UC, 87): Heldenlorbeer, Ehrentitel, Verdienste. Allerdings – so das Gegenargument – hätte er mit seiner dezidierten Verdienstabsicht „den Platz Gottesrestlos und eindeutig besetzt.“ (UC, 87).
2. „Jesus starb in der Verzweiflung.“ (UC, 87). Diese zweite Lösung stellt so etwas wie das Negativ der ersten dar.

Die Antworten 1. und 2. kommen letztlich darin überein, dass sie dem Kommen Gottes keinen Raum lassen, eigentlich nicht mehr mit ihm rechnen. Wenn nun die erste positive und die zweite negative Antwort nicht funktionieren, bleibt nur noch eine dritte übrig:

3. „Jesus starb umsonst.“ (UC, 88)

Denn „Jesus ist als Glaubender gestorben. Als Vertrauender hat er alle Möglichkeiten des Erklärens und des Sich-Hineinfühlens und des Sich-Zurechtmachens der Dinge abgelehnt und hat das Umsonst umfassen. Das war sein eigentliches Kreuz.“ (UC, 88). Letztlich hat sich Jesus jedwede Antwort auf die Frage nach dem Wozu – man könnte genauso gut sagen: auf die Sinnfrage – versagt. Stattdessen hat er sich „der Antwortlosigkeit, dem Un-Sinn preisgegeben“ (UC, 89), um Gott „Raum“ (UC, 90) zu lassen! Indem Jesus darauf verzichtet hat, der Absurdität seines und der Menschen Leiden einen wie auch immer konstruierten Sinn zuzuschreiben, hat er „sich selbst samt seinem Werk bedingungslos ausgeliefert und Gott anheimgestellt.“ (UC, 89)

Dieses ‚Sich-dem-Un-Sinn-ausliefern‘ nennt Mainberger schlicht und charmant „Glaube“ (UC, 90). Besser noch passte m. E. das Verb ‚glauben‘ hierhin, denn die „Gottesfrage kommt im Kreuz Jesu als praktischer Anspruch an den Glaubenden heran, bestimmt also sein Handeln und Verhalten.“⁴² Glaube kann nach der hier vorgeschlagenen Lesart dann wie folgt umschrieben werden: „Wenn auch das, was an sich *keinen* Sinn hat – etwa eine lebenslängliche Krankheit, der seelische Zerfall eines begabten Partners, eine Naturkatastrophe oder ein Autounfall –, wenn der sinnlose Tod selbst einen Sinn haben soll, dann kann er nur von Gott kommen und ist dann *Glaubens-Sinn*. [...] Der Glaube ist aber gerade darum sinnvoll, weil er dem Umsonst *standhält*. Wenn wir das begriffen haben, haben wir etwas getan, um die Ankunft Gottes zu ermöglichen.“ (UC, 90) An anderer Stelle spricht Mainberger im Blick auf diese Praxis des Glaubens – ganz in der theologischen Tradition des Dominikanerordens verortet – von einer „weltlichen Spiritualität“⁴³.

Wider vorschnelle ‚Sinnaufschraubungen‘

Die Aufregung um Mainbergers Luzerner Karfreitagspredigt macht deutlich, wie schwer es fällt, den radikal dekonstruierten Sinn (einschließlich des radikal dekonstruierten religiösen Sinns!) des Umsonst anzunehmen. Denn die Akzeptanz des Jesuanischen Umsonst hätte zur Folge, dass auch Jesu Jüngerinnen und Jünger in dieser karfreitäglichen Leere des un-sinnigen Umsonst existierten. Das wiederum würdewere Konsequenzen zeitigen, nimmt uns doch der Satz ‚Jesus starb umsonst‘ „den Boden unter den Füßen weg. Er versetzt uns einen Schlag. Er nimmt uns jeden möglichen Trost.“ (UC, 93) Statt uns diesem Abgrund zu stellen, entblö-

den wir uns nicht – und damit meine ich über Mainberger hinausgehend zuerst die Vertreterinnen und Vertreter der theologischen Zunft –, selbst den „unsinnigsten Dinge[n]“ (UC, 89) noch „einen Sinn an[zuschrauben]“ (UC, 89). Exakt vor dem Hintergrund solcher Versuche des (in meiner Diktion formuliert) *religious enhancement* ist die Kurzformel ‚Jesus starb umsonst‘ von Mainberger ganz und gar „polemisch“¹⁴ konnotiert gewesen – und wurde prompt missverstanden.¹⁵

Der Sündenbockmechanismus der gängigen Opfertheologien beispielsweise stellt einen solchen Versuch der ‚Sinnaufschraubung‘ dar. In dieser Hinsicht kann Mainbergers Rekonstruktion der Passion m. E. zu Recht als eine frühe „Vorwegnahme der Kritik der Opfertheologie“¹⁶, wie sie später dann prominent von René Girard vertreten wurde, gelesen werden. Eine andere Form unlauterer Sinnzuschreibung erkennt Mainberger in dem Satz „Gott hat das Kreuz gewollt.“ (UC, 91) Theologisch unlauter ist die Aussage, weil sie die von Paulus in 1 Kor 1,18–25 konstatierte *Torheit* des Kreuzesgedankens und dessen „gotteslästerliches Ärgernis“ (UC, 91) unterschlägt.¹⁷

Durch vorschnelle ‚Sinnaufschraubung‘ wird nicht bloß der Skandal des historischen Kreuzes unterschlagen, sondern auch die vielfältigen Skandale heutiger Kreuze, die Menschen zum „Niemandsein“ (UC, 92) verdammen. Was Mainberger vor knapp einem halben Jahrhundert in seiner Predigt sagte, gilt – wahrscheinlich verschärft – auch anno 2016: „Viele Menschen sind heute niemand mehr. Das ist ihr *Umsonst*. Wenn einer als *Niemand* hat leben müssen, es zum voraus weiß und zu diesem Unsinn seines *Niemandseins* schuldlos und unbeteiligt verdammt ist, ein Leben lang, der hat ein Kreuz.“ (UC, 92) Und wo Mainberger 1968 den Vietnamkrieg oder den Mord an Martin Luther King als „radikales *Umsonst*“ (UC, 92) anführte, da sind es heute die ungezählten im *Mare Nostrum* vor den Toren Europas ertrunkenen Flüchtlinge oder die Opfer zynischster Terroranschläge in New York, Mumbai, Madrid, Paris, Bagdad, Bangkok, im tunesischen Sousse und all überall. „Wo ist denn da“, so die rhetorische Frage Mainbergers, „der flinke Theologe, der eine Theorie für diese Leute hat?“ (UC, 92)

Wenn der Bedarf an Sinn im Unsinn immer weiter wütet...

Genau den hier aufscheinenden Abgrund der Sinnlosigkeit evoziert die Kirche mit ihren liturgischen Passionsriten. Darauf hat Mainberger in einer 2000 veröffentlichten eigenen Relecture seiner Luzerner Predigt aufmerksam gemacht. Wenn beispielsweise am Ende des Karfreitagsgottesdienstes die Altäre abgeräumt sind, herrscht „in der Kirche, wo Gott sonst wohnt, [...] rundum nur noch Gottes Abwesenheit und Leere“¹⁸: Un-Sinn eben. Rituell wird damit dem Ausdruck verliehen, was die Existenz (oder: Nicht-mehr-Existenz) des Menschensohnes am Karfreitag ausmacht: „Der Nullpunkt der Jesusbiographie ist erreicht.“¹⁹ Die Abwesenheit eines Körpers markiert den Anfang des Christentums. Es ist nicht zu leugnen: Der christliche Auferstehungsglaube beginnt mit einer handfesten „religionskritischen Enttäuschung“²⁰. Kulturgeschichtlich wurde die Leerstelle gar zu so etwas wie dem kalendarischen Nullpunkt der abendländischen Zeitrechnung.

Ekklesiologisch gesehen kam es jedoch bald schon zu neuen ‚Sinnaufschraubungen‘. Anstatt den am Kreuz auf einen Niemand dekonstruierten Jesus-Körper in seiner Abwesenheit zu akzeptieren, rekonstruierte man Supplemente. Die Kirche kreiert alternative, enttäuschungsresistente Sinnstiftungs-Körper.²¹ Die Naherwartung des frühen Christentums beispielsweise funktionierte als ein solcher Supplement-Körper. Zur Durchsetzung des Konzepts verschärfte man „das Zeitempfinden mit Dringlichkeiten, stand doch die Wiederkunft Christi unmittelbar bevor. So grandios diese Zeitüberwindung und ultimative Beschleunigung war, so zeitig und prompt ist sie gescheitert. Die Wiederkunft Jesu blieb aus.“²² Der eine und andere sinnzuschreibende „Gründungsmythos“²³ füllte die Leerstelle fix: der Textkörper der kanonischen Schriften, der *Corpus Christi mysticum* der Eucharistie etc. Hier zeigt sich deutlich, wie sehr Mainberger in seinem Denken des Abwesenden von Michel de Certeau geprägt war.²⁴

Diese und andere Bemühungen der metaphysischen Supplementierung der durch das Kreuz gerissenen Leerstelle machen deutlich: „insgeheim wütet [...] noch immer der Bedarf an Sinn im Unsinn“²⁵.

Auferstehungstheologie im Pianissimo

In Anbetracht der strikt durchgeführten negativen Theologie, die Mainberger in seiner Luzerner Karfreitagspredigt betreibt, stellt sich – nicht zuletzt im Blick auf die Oster-Thematik unseres *Wort und Antwort*-Heftes – die Frage nach der Auferstehung. Seine diesbezügliche Hoffnung formuliert Mainberger sehr vorsichtig; er intoniert sie im Pianissimo.²⁶ Das tönt ungefähr so: Wenn die Einsicht in das Umsonst des Sterbens Jesu von allen nachträglichen und falschen ‚Sinnaufschraubungen‘ entleert ist, wenn das Umsonst in seiner un-sinnigen Skandalträchtigkeit „wörtlich genommen“ (UC, 93) ist, wenn – um in der Diktion Meister Eckharts zu sprechen – alles (weg-)gelassen ist, was nicht Gottes ist, „dann kommt uns die Möglichkeit wahren Trostes entgegen. Dann kann Gott ankommen. Dann kann Erlösung erlösen.“ (UC, 93) Ein gläubiges Leben im Angesicht des Umsonst vertraut auf das *Kommen* Gottes: „Unterscheidend-christlich leben heißt mit dem *Umsonst* leben können. Und zwar mit dem Umsonst *Jesu*. Es ist nicht irgendein Umsonst, sondern das aus dem Glauben. Das *Umsonst* aller unserer Angelegenheiten, damit die Angelegenheit *Gottes* aufbreche und zu uns komme und uns heile.“ (UC, 94)

Reicht diese im empfindsamsten Pianissimo angestimmte Hoffnung auf den *kommanden* Gott aus, um im alltäglichen Un-Sinn von eigenem oder fremdem Terror und Krieg, Krankheit und Leid zu überleben? Tröstet die „Möglichkeit wahren Trostes“ (UC, 93²⁷) wirklich? „Können wir damit leben?“ (UC, 94), fragt Mainberger zum Ende seiner Predigt explizit, um dann zu antworten: „Ich denke ja. Denn durch die Torheit und die Schwachheit, die wir zugeben und eingestehen, machen wir deutlich, daß wir Gott von uns aus kein Motiv und keinen Sinn unterschieben. Er läßt alles offen. Das ist Gott. Gott ist da, wo alles offen ist.“ (UC, 94)

Hier ist Gott nicht mehr ‚nur‘ als Kommender gedacht. Hier ist er da. Das ist Ostern. Für Gonsalv K. Mainberger.

01 G.K. Mainberger, Den anonymen Gott verehren – Für eine weltliche Spiritualität [Interview mit Ch. Mo-dehn], in: Publik Forum 5/2007 (9.3.2007) = <http://religionsphilosophischer-salon.de/keys/gonsalv-mainberger> [Aufruf: 1.9.2015].

02 Ders., Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über „Mehr und Weniger“ als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles (StudiaFriburgensia N.F. Bd. 24), Freiburg/CH 1959.

03 Ausführlichere Würdigungen bieten die Nachrufe von A. Müller, Würde und geistige Unabhängigkeit. Zum Tod des Philosophen Gonsalv Konrad Mainberger, in: Neue Zürcher Zeitung v. 2.6.2015 (Nr. 124), 18; P. Meier, Gonsalv Konrad Mainberger (* 27. März 1924 in St. Gallen; † 21. Mai 2015 in Zürich), in: Portal der Erinnerung v. 21.5.2015 = <http://www.portal-der-erinnerung.de/2015/05/21/gonsalv-konrad-mainberger/> [Aufruf: 1.9.2015].

04 Vgl. dazu G.K. Mainberger, Gesprächskultur in Walberberg, in: Wort und Antwort 52 (2011), 72–73.

05 A. Stadelmann/G. Mainberger, Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarrei für die 70er Jahre, Luzern – München 1972, 44.

06 Ebd., 106.

07 Erstveröffentlichung in: Schweizerische Kirchenzeitung v. 13.6.1968 (Jg. 136, Nr. 24), 369–373; wiederabgedruckt in: Freiburger Rundbrief 20 (1968), 89–93.

08 Erstveröffentlichung in: Schweizerische Kirchenzeitung v. 20.6.1968 (Jg. 136, Nr. 25), 384–386; wiederabgedruckt in: Freiburger Rundbrief 20 (1968), 93–95; vgl. auch ders., Dialog mit Pater Mainberger, in: Schweizerische Kirchenzeitung v. 20.6.1968 (Jg. 136, Nr. 25), 386f.; wiederabgedruckt in: Freiburger Rundbrief 20 (1968), 95f.

09 Erstveröffentlichung in: Schweizerische Kirchenzeitung v. 27.6.1968 (Jg. 136, Nr. 26), 398–400; wiederabgedruckt in: Freiburger Rundbrief 20 (1968), 96–98.

10 G. Mainberger, Starb Jesus umsonst?, in: ders., Das unterscheidend

Christliche. Luzerner Karwochenpredigten zu St. Josef im Maihof [Manuskriptdruck], Luzern 1968, 84–94, hier 85 [im Folgenden im laufenden Text mit der Sigle UC und Seitenzahl zit.]. Eine erste, ursprüngliche Fassung der Predigt findet sich unter dem Titel „Jesus starb umsonst. Der Gekreuzigte und das Kreuz der Welt“ in: ders., Jesus starb – umsonst. Sätze, die wir noch glauben können, Freiburg/Br. 1970, 79–89.

11 J. Katzenelson, Dos lied vunen ojsgehargetn jidischn volk/ Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk. Aus dem Jiddischen von W. Biermann, Köln 1994, 101. Mainberger zit. in UC, 86, nach einer älteren Ausgabe, in deren Text auch der Begriff „Kreuz“ vorkommt; vgl. ders., דאס לייד פונעם אויסגעהרגעטן יידישן פאלק. Das Lied vom letzten Juden. Aus dem Jiddischen von H. Adler, [Zürich 1951] Berlin 21992, 95–103, hier 99.

12 G. Mainberger, Gott lebt und stirbt mit dem Menschen, Freiburg/Br. 1971, 178.

13 Ders., Den anonymen Gott verehren, a. a. O. Vgl. dazu U. Engel, Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010.

14 G.K. Mainberger, Karfreitage des christlichen Europa. Beobachtungen zum Mythos und Ritus der Passion, in: *Orientierung* 64 (2000), 257–262, hier 260.

15 Vgl. die „Abschließende Bemerkung“ in Bischof A. Häggis Stellungnahme zu Mainbergers Predigt, erstveröffentlicht in: Luzerner Neueste Nachrichten v. 12.6.1968 (Jg. 72, Nr. 136); wiederabgedruckt in und zit. nach: Freiburger Rundbrief 20 (1968), 88–89, hier 89; „Die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Umsonst‘ zeigt, daß dieses Wort in der Verkündigung nicht der adäquate Ausdruck für das neutestamentliche Ärgernis des Kreuzes ist. Es mußte, wie die nachfolgende Diskussion zeigte, schwere Mißverständnisse hervorrufen.“

16 Vgl. A. Müller, Würde und geistige Unabhängigkeit, a. a. O.; s.

dazu auch die Rezension von R. Schwager, Gott lebt und stirbt mit dem Menschen, in: *Orientierung* 35 (1971), 108.

17 Zur philosophischen Interpretation von 1 Kor 1 vgl. den letzten Abschnitt bei G.K. Mainberger, Philosophie und Atheismus. Die Schmuggler entwischen den Zöllnern, in: *Tabularasa. Zeitschrift für Gesellschaft & Kultur* 1/2008 (Nr. 31) = http://www.tabularasamagazin.de/artikel/artikel_470/ [Aufruf: 1.9.2015].

18 Ders., Karfreitage des christlichen Europa, a. a. O., 257.

19 Ebd.

20 T.R. Peters, Wo alles anfängt. Schlussbetrachtung, in: ders., Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Ostfildern 2008, 176–178, hier 177.

21 Zum hier verwendeten Körper-Begriff vgl. M. de Certeau, Glaubensschwäche, hrsg. von L. Giard. Aus dem Französischen von M. Lauble (Religionskulturen Bd. 2), Stuttgart 2009, 216; „Unter ‚Körper‘ verstehe ich das geschichtliche und gesellschaftliche Da/Dort-Sein eines organisierten Ortes.“

22 G.K. Mainberger, Karfreitage des christlichen Europa, a. a. O., 257.

23 Ebd.

24 Vgl. z. B. den expliziten Bezug ebd., 258, Anm. 5. Zur Supplementierung abwesender Körper s. auch U. Engel, Mystische Körper zwischen Präsenz und Absenz. Philosophisch-theologische Ermittlungen im Anschluss an Michel de Certeau SJ, in: *Philosophisch-Theologische Hochschule Münster. Hochschulbericht* 2013/2014, 38–50.

25 G.K. Mainberger, Karfreitage des christlichen Europa, a. a. O., 257.

26 Die hier genutzte Formel verdanke ich der inhaltlich sehr ähnlich gelagerten Reflexion von H. de Vries, *Theologie im pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfikturen Adornos und Levinas'*, Kämpen 1989.

27 Hervorhebung: U.E.

Christian Uhrig

Das von Gott geschenkte Leben kann an kein Ende kommen

(Ps.) Athenagoras Über die Auferstehung der Toten

Ostern – das ist die Erinnerung an „die Auferstehung des gekreuzigten Jesus“ als „Urdatum des chr[istlichen] Selbstverständnisses“.¹ Ostern – das ist aber auch die Hoffnung auf die eigene Auferstehung von den Toten, denn der Glaube an Jesus verheißt ewiges Leben, wie Jesus selbst sagt:

Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“ (Joh 11, 25f.)

Bereits Paulus macht Christen in der Gemeinde von Korinth, die offenbar behaupteten, es gäbe gar keine Auferstehung der Toten (1Kor 15,12), unmissverständlich mit markigen Worten klar:

„Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist damit auch unsere Predigt nichtig, und nichtig ist euer Glaube“ (1Kor 15, 13f.).

Kein Christentum also ohne Auferstehung! Ohne den Glauben an die Auferweckung Jesu und die Auferstehung der Toten ist das Christentum für Paulus unsinnig, und Christen ohne diesen Glauben sind die allerbedauernswertesten Kreaturen (1Kor 15,17.19)! Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten sind unverzichtbare Wesensmerkmale des Christentums. Hatte Paulus mit seiner Predigt in Korinth Erfolg? Konnte er diejenigen überzeugen, die Zweifel an der Auferstehung der Toten hatten oder sogar behaupteten, es gäbe eine solche gar nicht?

Wandel im Verständnis von Ostern und der Religiosität

Heute jedenfalls gibt es viele Menschen (und unter ihnen auch nicht wenige Christen), die seine unmissverständlichen Worte nicht überzeugen. Ostern als christliches Fest verliert immer mehr an Bedeutung. Ostern – das ist für mehr und mehr Deutsche ein harmonisches Familienfest, an dem man gut essen und trinken kann. An die Auferstehung Jesu glauben die meisten längst nicht mehr, und eine eigene Auferstehung von den Toten oder ein Weiterleben nach dem Tod halten sie, wenn überhaupt, für unwahrscheinlich. Allerbedauernswerteste Kreaturen also? Schon vor mehr als zehn Jahren stellte der Theologe und Journalist Matthias Morgenroth bei seiner Spurensuche nach moderner Religiosität fest, dass diese Entwicklung nicht unbedingt ein Anzeichen für den Niedergang des Christentums ist. Vielmehr habe sich im Glauben der Christen ein Wandel vollzogen: „Das gelebte Christentum der Gegenwart ist vor allem ein Weihnachts-Christentum. (...) Im Gegenzug haben Karfreitag und Ostern, einst mit unterschiedlicher Priorität die höchsten Feiertage der Christenheit, an Bedeutung verloren“.² Diese Entwicklung hat ihren Grund in einem schon seit dem 19. Jahrhundert zu beobachtenden Wandel im Verständnis des Todes und des Umgangs mit ihm. Statt mit dem Tod als vertrautem Begleiter und Bestandteil des Lebens zu leben, breitet sich ein „dumpfes Schweigen über dem Tod aus“, der „lediglich zum diskreten, aber würdigen Ende eines befriedigten Lebens werden“ soll, wie Philippe Ariès am Ende seiner großen Geschichte des Todes konstatiert.³ Um ein befriedigtes, erfülltes Leben also geht es. „Karfreitag und Ostern haben daher mit den mit ihnen verbundenen Geschichten nur noch wenig Bedeutung (...) für das gegenwärtige Leben, das sich nicht mehr vom Tod her verstehen lässt.“⁴

Wie aber mit dieser Situation und diesem geänderten religiösen Bewusstsein umgehen? Für den systematischen Theologen Gerhard Sauter lädt Ostern zur „Selbstprüfung“ ein: „Was ist uns als Osterbotschaft und mit ihr anvertraut? Wie verhält sich dies zu so vielem, von dem wir meinen, es müsse an Ostern gesagt, eingepägt, symbolisch verdeutlicht, vielleicht sogar demonstriert werden?“⁵ Im Folgenden möchte ich Sauters Anregung aufnehmen und als Patrologe anhand eines Blicks in die patristische Literatur der Spätantike prüfen, welche Impulse sich für eine solche „Selbstprüfung“ gewinnen lassen, wenn die traditionelle Rede von Ostern auch gläubige Menschen offenbar nicht mehr erreicht.

Spätantike *De resurrectione*-Literatur

In der spätantiken Welt gab es ganz unterschiedliche Vorstellungen und Einstellungen zu einer postmortalen Existenz: Die Unterwelt als dunkler Ort, an dem die Menschen als Schatten weiterleben, steht neben dem Elysion, einer Art Paradies, an dem auserlesene, gute Menschen belohnt werden, die philosophische Vorstellung einer unsterblichen Seele neben materialistischen Auffassungen, denen zufolge der Tod das absolute Ende

Dr. theol. Christian

Uhrig (christian.uhrig@pth-muenster.de), geb. 1971 in Kamp-Lintfort, Dozent für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie an der PTH Münster. Anschrift: PTH Münster, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster. Veröffentlichung u. a.: „Denn nicht nur aus dem Reichtum, sondern auch aus der Armut erwachsen unzählige Sorgen“ – Klemens von Alexandrien über Reichtum und Armut, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte, Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 97–115.

des Lebens ist.⁶ Innerhalb einer solchen Vielstimmigkeit spricht das Christentum dezidiert von Auferstehung. Was aber meint das?

Die christliche Auferstehungsbotschaft meint etwas ganz anderes als das, was in den paganen Jenseitsvorstellungen zum Ausdruck kommt.⁷ Gerade im Glauben an eine Auferstehung des *Leibes* oder des *Fleisches*⁸ sah schon der heidnische Philosoph Kelsos eine abscheuliche „Hoffnung, die geradezu für Würmer passend ist. Denn welche menschliche Seele dürfte sich wohl noch nach einem verwesteten Leibe sehen?“⁹ Entsprechend finden sich im frühchristlichen Schrifttum einige Werke *De resurrectione*, die sich mit dem Auferstehungsglauben beschäftigen und versuchen, diesen für antike Ohren sperrigen und provokanten Glauben zu vermitteln.¹⁰

Unter diesen Schriften findet sich ein Werk mit einem ganz „besonderen Charakter“¹¹: eine Schrift mit dem Titel „*De resurrectione mortuorum*“ (res.), „Über die Auferstehung der Toten“, die unter dem Namen des Athenagoras von Athen überliefert ist, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat.¹² Ob res. wirklich Athenagoras zugeschrieben werden kann, ist bis heute umstritten und wird möglicherweise gar nicht abschließend zu klären sein.¹³ Hier kann auf diese Diskussion nicht eingegangen werden.

Der Text wendet sich mit einer protreptischen Zielrichtung¹⁴ an zwei Gruppen von Adressaten: Zum einen richtet er sich mit einer apologetischen Methode an Nichtgläubige und Zweifler, um Meinungen zu widerlegen, die dem Denken und Verstehen der christlichen Wahrheit entgegen stehen, und die Annahme einer Auferstehung von den Toten zu ermöglichen. Zum anderen wendet sich der Verfasser aber auch an Menschen, die sich der christlichen Wahrheit öffnen, bezüglich der Auferstehung aber „gleich den Zweiflern schwanken“ (res. 1), und versucht mit einer dogmatisch-spekulativen Methode, die er für begründeter und folgerichtiger hält, die Gewissheit des Auferstehungsglaubens bei christlichen Gläubigen zu stärken (res. 1). Dieser doppelten Methode folgend strukturiert der Autor seinen Traktat in einen apologetischen (res. 2–11) und einen dogmatisch-spekulativen Teil (res. 12–25).

Der apologetische Teil kann hier vernachlässigt werden. Bedeutsam für unsere Fragestellung ist lediglich die klare Überzeugung des Verfassers, „daß die Auferweckung der aufgelösten Leiber ein Werk ist, das mit dem Willen und mit der Macht des Welterschöpfers vereinbar ist und keine Unangemessenheit für ihn einschließt“ (res. 11). Das mag man glauben oder nicht. Demjenigen, der es glauben mag und sich für diese christliche Wahrheit öffnet, vermittelt der (Ps.)Athenagoras im zweiten Teil nun noch Beweise, die es seiner Meinung nach dafür gibt.

Beweise für die Auferstehung

Vor allem ein Beweis ist es, der für den Verfasser der stärkste und wichtigste ist. Er setzt beim menschlichen Leben an. Aus christlicher Perspektive hat der Mensch sein Leben nicht einfach aus sich heraus, sondern aus Gott. Von Geburt an hat jeder Mensch sein eigenes Leben und sorgt sich um seinen Fortbestand, ohne dass er seiner bedürfte oder dass es sein Zweck sei, für irgendeinen anderen Menschen da

zu sein (res. 12). Seine Nachkommen bekommt der Mensch „in der Absicht, daß seine Sprößlinge einfach da sind und da bleiben solange als möglich, wobei er sich mit der Nachfolge seiner Kinder und Enkel über sein eigenes Ende tröstet und das Sterbliche auf diese Weise unsterblich zu machen wähnt“ (res. 12). Somit erschafft Gott die Menschen, „weil er das Leben derselben will und zwar nicht ein Leben, das nur für kurze Zeit entfacht wird, dann aber gänzlich erlöschen soll“ (res. 12). Damit ist der Verfasser bei der Auferstehung der Toten, die dem menschlichen Leben ewige Fortdauer verleihen will. Sie ist der Erweis der Fürsorge Gottes für die Gesamtheit seiner Geschöpfe und, individuell gewendet, für jeden einzelnen Menschen.

Gott kennt alle Bedürfnisse, die mit der menschlichen Natur verbunden sind (res. 18). Daraus ergibt sich ein weiteres Argument für die Auferstehung: das Bedürfnis des Menschen nach Gerechtigkeit. Da auch der Tod Ungerechtigkeit nicht auszugleichen vermag, schafft nur der Glaube an die Auferstehung der Toten eine Chance auf ausgleichende Gerechtigkeit (res. 18). Mit diesen beiden Argumenten hat der Autor nach eigener Aussage „in gedrängter Kürze und Eile“ vorgebracht, was es an Beweisen für die Auferstehung denen zu sagen gilt, die die christliche Grundanschauung mit ihm teilen, auch wenn es darüber noch viel mehr zu sagen gäbe (res. 19).

Im Blick auf nichtchristliche Adressaten äußert er sich noch allgemeiner und grundsätzlicher, nicht schöpfungstheologisch, sondern anthropologisch. Vom Menschen im Allgemeinen – sieht man einmal von „Lebemännern und Genußmenschen“ ab, die eine Lebensmaxime wie „[l]asset uns essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben“ zum „allgemeine[n] Dogma“ oder „oberste[n] Moralgesetz“ erheben (res. 19) – werden die Übernahme von Verantwortung und Tugendhaftigkeit erwartet. Für ein unmoralisches Leben und Fehlverhalten hat der Mensch ein Gespür, und er weiß sehr wohl, dass schwere Fehler auf Erden nicht zu büßen sind. Ein gerechtes Gericht, so der Verfasser, kann nur die Auferstehung der Toten herbeiführen (res. 19).

Schließlich nennt (Ps.)Athenagoras die spezielle Konstitution des Menschen als Argument für die Auferstehung (res. 25). Nach damals weit verbreiteter philosophischer Auffassung besitzt der Mensch eine Seele und logisches Unterscheidungsvermögen. Für (Ps.)Athenagoras existiert der Mensch in einer Doppelnatur von Leib und Seele.¹⁵ In dieser Ganzheit lebt der Mensch sein Leben, und da der Mensch als Seele oder Leib allein nicht vollständig ist, muss diese Doppelnatur ewig Bestand haben: „daß der Mensch unzertrennlich und ewig mit dem zusammenlebt, wozu ihm der natürliche Verstand hauptsächlich und zunächst verliehen ist, und daß er in der Anschauung des Gebers und seiner Ratschlüsse unaufhörliche Wonne empfindet“ (res. 25). Allein die Auferstehung von den Toten als Doppelnatur von Leib und Seele stellt dies sicher.

Erkenntnisse

Natürlich handelt es sich bei *res.* nicht unbedingt um einen Text, der aus Anlass des Osterfestes verfasst worden wäre. Dennoch widmet er sich mit der Frage der Auferstehung der Toten einem durchaus für Ostern zentralen Thema. Das vermeintliche Wesensmerkmal des Christentums, die Auferstehung Jesu, wird mit keiner Silbe erwähnt. Vielleicht will der Verfasser mit einer vorrangig philosophischen Zielsetzung argumentieren und verzichtet daher bewusst auf eine Erwähnung der Auferstehung Jesu, um Missverständnisse zu vermeiden,¹⁶ oder generell auf eine Argumentation mit der Schrift, die für seine Zwecke nicht essentiell von Bedeutung ist.¹⁷ Man darf jedoch nicht übersehen, dass sich *res.* auch an ein christliches Publikum richtet, dem die Auferstehung Jesu und die Bibel nicht „verschwiegen“ werden müssten oder für das sie bedeutungslos wären. Zudem mangelt *res.* ein Schriftbezug nicht gänzlich. Interessanterweise zitiert *res.* den für die Frage der Auferstehung so bedeutsamen 1. Korintherbrief des Paulus.¹⁸ Ausgerechnet aber auf die zentrale Stelle aus dem Korintherbrief, an der Paulus seinen Glauben an die Auferstehung bekennt (1Kor 15,1–8), verzichtet (Ps.) Athenagoras hinzuweisen, genauso wie auf die eingangs zitierte Mahnung, wie unverzichtbar für das Christentum der Glaube an die Auferstehung Jesu ist. Nun mag es sein, dass die Auferstehung Jesu für den (Ps.) Athenagoras einer von den Beweisen ist, die er nennen könnte, hier aber weglässt. Aber wenn er schon mit einer Stelle aus 1 Kor argumentiert, wäre es doch ein Leichtes gewesen, gerade mit dieser zentralen Aussage für die Auferstehung zu argumentieren, wenn die Auferstehung Jesu für ihn ein schlagendes Argument für die Auferstehung der Toten gewesen wäre. Offenbar war sie das nicht.

Weiterhin fällt bei der Lektüre von *res.* auf, dass die Schrift die Auferstehung der Toten zwar im Titel trägt, sie aber in einer eigentümlichen Weise thematisiert. Der Verfasser verteidigt sie als denkbar, als etwas, das für Gott möglich ist, und nennt auch eine Reihe von Beweisen für sie. Gerade die Beweise rücken aber nicht die Auferstehung an sich in den Mittelpunkt, sondern lassen sie als notwendige Folge oder Konsequenz anderer Aspekte des menschlichen Lebens erscheinen. Im Mittelpunkt steht in erster Linie das von Gott geschaffene Leben jedes einzelnen Menschen selbst sowie seine schöpfungsmäßige Bestimmung, ferner die Sehnsucht jedes Menschen nach Gerechtigkeit und einer Ahndung menschlichen Fehlverhaltens und schlussendlich die besondere Beschaffenheit des Menschen mit Leib und Seele. Die Auferstehung der Toten ist notwendig, sie ist ein Muss, damit aufgeht, was der Mensch als Mensch ist. Das von Gott geschenkte Leben kann an kein Ende kommen, es muss fort dauern, und man solle keinen Anstoß daran nehmen, „wenn wir ein Leben, das durch Tod und Verwesung unterbrochen wird, Fortdauer nennen“ (*res.* 16). So wie der Mensch im Laufe seines Lebens altert und sich verändert, ist auch die Auferstehung gleichsam eine Etappe des Lebens, „eine Art Veränderung, und zwar die letzte“ (*res.* 12). Das einmal geschaffene Leben jedes Menschen dauert also ewig fort. Der Wert, der dem menschlichen Leben zugesprochen wird, ist nicht zu übersehen.

Schließlich zeigt die Lektüre von *res.*, wie adressatenorientiert ihr Verfasser vorgeht. Er beabsichtigt keinen bis ins kleinste Detail ausgereiften systematischen Traktat über die Auferstehung der Toten, sondern er wählt aus der Menge möglicher Beweise diejenigen aus, die für die „Fassungskraft der Anwesenden angemessen“ sind (*res.* 23). Der Verfasser ist zudem Realist genug zu wissen, dass er mit seinem festen Glauben an die Auferstehung der Toten und seinen vorgetragenen Beweisen die meisten Menschen nicht davon überzeugen wird: „Freilich werden die meisten Menschen dieses hohe Ziel [i.e. die unaufhörliche Wonne bei Gott; C.U.] nicht erreichen, weil sie sich mit allzu großer Leidenschaft und Heftigkeit an die Dinge dieser Welt anschließen“ (*res.* 25). Die meisten Menschen wollen nicht über den Tod hinaus denken, oder ihnen bleibt aufgrund ihrer materialistischen Sichtweise ein Zugang zur Auferstehung verstellt. Das ändert für den Verfasser aber nichts an der gemeinsamen Bestimmung aller Menschen, für das Leben auf Erden und das Ziel ewiger Wonne in der Anschauung Gottes hin geschaffen zu sein. Was aber wird dann aus der Mehrzahl der Menschen, die diese Bestimmung nicht annehmen wollen? Diese Frage zu beantworten, liegt bei Gott. Der Verfasser deutet ganz am Schluss seiner Ausführungen lediglich an, dass über diese Frage „ein besonderes Gericht statt[findet]“ und „jeder einzelne für sein Gutes oder Böses, das er im Leben vollbracht hat, in angemessener Weise Lohn oder Strafe [erlangt]“ (*res.* 25).

Ausblick

Der Traktat des (Ps.)Athenagoras zeigt, dass der Glaube an die Auferstehung Jesu offenbar nicht so zentral war, wie man es an Ostern zu wissen glaubt. (Ps.)Athenagoras steht mit dieser Haltung nicht alleine dar. Der Londoner Patristiker Markus Vinzent hat jüngst in einer interessanten Studie gezeigt, dass die meisten frühchristlichen Theologen des 2. Jahrhunderts der Auferstehung Jesu kein großes Gewicht beimessen. Sie finde nur dort Erwähnung, wo sich eine Berührung mit Paulus nachweisen lässt. Daraus zieht Vinzent den Schluss, dass „Paulus „nicht schlichtweg den Glauben der frühen Christen [repräsentiert], ja (...) nicht einmal notwendigerweise repräsentativ für die Mehrheit der Christen“ ist.¹⁹ Mit seiner klaren, unmissverständlichen Position war er nur eine Stimme unter mehreren. Man muss als Christ zwar nicht den Glauben an die Auferstehung Jesu ad acta legen, aber offenbar kann man auch Christ sein, ohne alles auf die Auferstehung Jesu zu setzen. Die „Weihnachts-Christen“, die dem klassischen Osterglauben keine so große Bedeutung mehr beimessen, sind also nicht die allerbedauernswertesten Kreaturen. Vielleicht sind sie den frühen Christen sogar ähnlich, denn der Glaube an eine Auferstehung Jesu erlangte im frühen Christentum niemals die Bedeutung, die das Ereignis von Weihnachten, die Fleischwerdung des inkarnierten Logos, besaß.²⁰

Theologie und kirchliche Verkündigung sollten den Menschen von heute nicht im Sinne eines „Fürwahrhaltegläubens“²¹ dogmatische Wahrheiten überstülpen, sondern für die religiöse Weisheit der Menschen sensibel sein, die aus ihnen

spricht und die sich als Sehnsucht nach einem erfüllten Leben äußert. (Ps.)Athenagoras hat seine Adressaten im Blick und stellt schöpfungstheologisch das Leben jedes einzelnen Menschen und sein Gespür nach wirklicher Gerechtigkeit ins Zentrum seiner Argumentation. Könnte eine solche „Osterbotschaft“ auf die Bedingungen von heute übertragen die Menschen erreichen? (Ps.)Athenagoras macht mit seiner Werbebotschaft allen Denkschwierigkeiten und aller zu erwartender mangelnder Resonanz zum Trotz zumindest Mut, es zu versuchen. Vielleicht äußert sich im Wunsch nach einem harmonischen Familienfest, den viele an Ostern haben, etwas existentiell Christliches: die Sehnsucht nach einem heilen Leben, nicht als Mythos, sondern ganz real. So real, wie es für (Ps.)Athenagoras war, der nicht glauben konnte, dass dieses Geschenk des Schöpfers an irgendetwas kommen kann.

- 01** O. Schwankl, Art. Ostern, Osterfeier, Ostertriduum. I. Biblischer Befund, in: LThK⁷ (1998), 1176f., hier 1176.
- 02** M. Morgenroth, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, 2., durchgesehene Auflage, Gütersloh 2003, 11.
- 03** Ph. Ariès, Geschichte des Todes, München ³2015, 788f.
- 04** Morgenroth, Weihnachts-Christentum 141.
- 05** C. Sauter, An Ostern die Auferstehung predigen, in: GPM 63 (2009) 153–165, hier 153.
- 06** Vgl. F. Graf, Art. Jenseitsvorstellungen, in: DNP (1998) 897–899.
- 07** Vgl. A. Oepke, Art. Auferstehung II (des Menschen), in: RAC 1 (1950) 930–938, 931.
- 08** Der Glaube an eine Auferstehung des Fleisches war gerade im 2. Jahrhundert brisant und präzisiert den Glauben an die Auferstehung der Toten oder des Leibes. Vgl. dazu H. E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie, Berlin/New York 1993 (BZNW 66).
- 09** Or. Cels. 5,14 (Übers. P. Koetschau, BKV, Bd. 53, 24).
- 10** U. Volp, Gedanken zum Auferstehungsverständnis in der Alten Kirche, in: ZNT 19 (2007) 35–43, hier 35f.
- 11** H. E. Lona, Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift „De resurrectione mortuorum“ und die altchristliche Auferstehungspologetik, in: Sal 52 (1990) 525–578, hier 574.
- 12** Text: ed. B. Pouderon, Paris 1992 (SC 379). Übers.: A. Eberhard, BKV, Bd. 12.
- 13** So die Einschätzung von D. Rankin, Athenagoras. Philosopher and Theologian, Farnham/Burlington 2009, 17.
- 14** Mit Lona, Schrift 545.
- 15** Vgl. dazu L. W. Barnard, The Philosophical and Biblical Background of Athenagoras, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou, hrsg. von J. Fontaines und Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 3–16, hier 8.
- 16** So Volp, Gedanken a.a.O., 36.
- 17** So Barnard, Background a.a.O., 12f. 15f.
- 18** Vgl. *res.* 18, wo 1 Kor 15,53 zitiert wird.
- 19** M. Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2014, 10.
- 20** So ebd., 13. Zur Inkarnationstheologie der griechischen Kirchenväter vgl. auch Ch. Uhrig, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, Münster 2004 (MBT 63).
- 21** Vgl. dazu H. Halbfas, Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik, Ostfildern 2012, 36.

Anfänge vor dem Anfang

Die ersten Gefährten des Dominikus bis 1216

Bevor Papst Honorius III. die Toulouser Kanonikergemeinschaft des Dominikus bestätigte, gab es im Sommer 1216 „etwa 16 Brüder“.¹ Im Unterschied zum Franziskusorden entstanden kaum Berichte über Gefährten des Dominikus. Einerseits traten sie nicht so spektakulär in Erscheinung, andererseits gab es nach dem Tod des Ordensgründers keine Konflikte, die das notwendig gemacht hätten.²

Das Engagement des Dominikus und seiner Gefährten lag nicht wie bei Franziskus in einer persönlichen Krise begründet, sondern in einer Kirchenkrise, im Ringen um Reform, in der Auseinandersetzung mit teilweise kirchenkritischen bis kirchenfeindlichen religiösen Bewegungen wie mit den Katharern. Im Rückgriff auf den armen Wanderprediger Jesus wurde die Verkündigung re-volutioniert, neue Prediger mit anders akzentuierter Theologie und Spiritualität wurden notwendig.

Diegos Predigtgruppe

Dominikus war ab 1206 Mitglied der Predigtgruppe seines Bischofs Diego von Osma, die innerhalb der zisterziensischen Prädikation arbeitete. Unter Leitung des Bischofs „begannen sie zu Fuß, ohne Geld, in freiwilliger Armut den Glauben zu verkünden.“³ Die Missionare errichteten 1206 in Prouilhe ein Kloster für katharische Konvertitinnen. Während Diegos Abwesenheit⁴ wie nach der Rückkehr nach Osma 1207 leitete in seinem Auftrag Dominikus die „Zu-

rückgebliebenen“ in geistlichen Angelegenheiten. „In den weltlichen Dingen stand ihnen Wilhelm von Claret von Pamiers vor, der aber Dominikus in allen Dingen Rechenschaft ablegen musste.“⁵ Ab März/ April 1207 erwähnten Urkunden Dominikus und seine Gefährten.⁶

Dominikus erste Gefährten

Nach dem Tod Diegos im Dezember 1207 beendeten die meisten Missionare ihre Tätigkeit. „Bruder Dominikus blieb allein da und predigte weiter. Einige andere schlossen sich ihm für eine gewisse Zeit an, sie waren aber nicht im Gehorsam an ihn gebunden. Unter denen, die sich ihm damals anschlossen, waren ... Wilhelm Claret und ein gewisser Bruder Dominikus, ein Spanier, der später Prior von Mallorca werden sollte.“⁷ Diese ersten Gefährten lebten in Fanjeaux, wo Dominikus Kaplan war, und in Prouilhe.⁸ Claret war Zisterzienser, aber vermutlich erlaubte ihm der Abt, in Prouilhe zu bleiben, wo er loyal und kompetent wirkte;⁹ der andere Dominikus war anscheinend Kanoniker aus Osma und hatte vielleicht zur Unterstützungsgruppe für Diego gehört.

Unterstützung aus Familie und Heimat wie Südfrankreich

Vermutlich bemühte sich Dominikus ebenso wie vorher Diego in der Heimat um Hilfe. Zu Dominikus stieß zu einem unbekanntem Zeitpunkt sein Bruder Mammes sowie neben Dominikus von Spanien noch Petrus von Madrid, Gomez und Michael de Uzero.¹⁰ Michael und Bruder Dominikus waren „wahrscheinlich Kanoniker in Osma gewesen, bevor sie sich Dominikusgeschlossen hatten.“¹¹ Der Laienbruder Petrus war wohl in Südfrankreich Mitglied der Gruppe geworden. Aus dem zisterziensischen Predigtwerk oder während des Albigenserkreuzzugs (1209–1229) kam der französische Zisterzienser Chris-

tian zu Dominikus; da er das ohne Erlaubnis getan hatte, wurde dieser erste Kölner Prior 1221 als „Flüchtling“ aus dem Zisterzienserorden entdeckt; bestraft und entehrt musste er in diesen Orden zurückkehren – ein Skandal nicht nur in Köln.¹² Evtl. wuchs die Zahl von Dominikus' Gefährten in den sieben Jahren bis 1214 auf sieben oder mehr Personen.

Institutionalisierung in Toulouse

Anfang 1215 schlossen sich Bruder Dominikus, der ab Juni 1214 in Toulouse wirkte und im gleichen Jahr vom päpstlichen Legaten mit kirchlichen Vollmachten ausgestattet worden war, „zwei redliche und tüchtige Männer aus Toulouse an. Der eine war Bruder Petrus Seilhan, der später Prior von Limoges wurde, der andere Bruder Thomas, ein äußerst angesehener und redegewandter Mann. Bruder Petrus besaß in Toulouse ... große, schöne Häuser, die er Bruder Dominikus und seinen Gefährten schenkte.“¹³ Erstmals banden sich Männer an Dominikus und das Predigtwerk durch eine formale Verpflichtung bzw. Profess. Die Gemeinschaft verfügte nun dank der Schenkung über ein Haus unter Leitung des Wilhelm Raimundi; das waren wichtige Schritte der Institutionalisierung. Die neuen Mitglieder und das eingebrachte Haus bezeichnen eine signifikante neue Entwicklung.

Im Juni/ Juli 1215 institutionalisierte im Vorfeld des vierten Laterankonzils Bischof Fulko von Toulouse „Dominikus und seine Gefährten als Prediger in unserem Bistum.“¹⁴ Sie zählten nun offiziell als diözesane Einrichtung. Die Urkunde erklärte, dass die Männer zu Fuß und in evangelischer Armut das wahre Wort Gottes verkünden würden. Sie waren (noch) keine Bettler, denn der Bischof dotierte ihr Tun mit einem Teil der Einkünfte für die Armen. Am 28. August 1215 empfing dann Johannes von Navarra „aus der Hand des Bruders Dominikus ... das Gewand des Ordens ... Und am gleichen Tage legte ich mein

Versprechen zu St. Romanus in Toulouse in seine Hände ab.“¹⁵ Nach den ersten Gefährten aus der Mission Bischof Diegos, den Unterstützern aus dem Bistum Osma und etlichen Freiwilligen banden sich – nachdem Dominikus kirchliche Vollmachten erhalten hatte – erstmals 1215 zwei Personen an Dominikus und sein Werk, noch im gleichen Jahr folgte die Profess des Johannes und im Sommer 1216 wurde den Brüdern vom Bischof die Kirche St. Romans in Toulouse übertragen.

Als Gefährte des Dominikus wurde bei Jordan von Sachsen nicht Stephan von Metz erwähnt.¹⁶ Von etlichen wie Wilhelm Raimundi blieb unbekannt, wann sie sich Dominikus anschlossen. Einige wurden erstmals 1217 bei der Aussendung nach Paris genannt, waren aber schon vorher der Gemeinschaft beigetreten, so dass die Gesamtzahl zu diesem Zeitpunkt in der Tat 16 oder 17 Personen betrug. Genannt wurden Abt Matthias, dessen Wahl schließen lässt, dass er bekannt, geschätzt und daher schon länger in der Gemeinschaft war, ferner „Bertrand, der später Provinzial der Provence wurde. ... Mit ihnen kamen zwei weitere Brüder: Johannes von Navarra und Laurentius der Engländer, um dort zu studieren. ... Getrennt von diesen kamen auch noch Bruder Mamez, der leibliche Bruder von Meister Dominikus, und Michael der Spanier nach Paris. Mit ihnen war noch der Laienbruder Oderius, ein Normanne.“¹⁷ Dominikus sandte laut einer späteren Interpretation „Brüder aus, von denen er von Anfang an wenige hatte, die sowohl [nur] mittelmäßig gebildet als auch wie viele Jugendliche waren.“¹⁸

Einige Reflexionen

Die neun Jahre zwischen 1207 und 1216 waren von Bedeutung für die dominikanische Gemeinschaftsbildung. Mit schließlich etwa 16 Gefährten waren die Anfänge zahlenmäßig bescheiden. Es ist möglich, dass weitere Personen vielleicht nur zeitweise der Gruppe des Domini-

kus angehörten. Diese *socii* hatten sehr unterschiedliche Hintergründe. Von Anfang an war es eine multinationale Gemeinschaft. Sie bestand nicht nur aus Klerikern. Ihr gehörten zwei Laienbrüder, Petrus der Spanier und der Normanne Oderius, an.

Petrus Seilhan wurde Prior von Limoges, Dominikus von Spanien Prior in Mallorca und Bertrand Provinzial. Manche Lebensläufe waren problematisch wie der des „Ordensflüchtlings“ Christian. Dominikus aus Spanien galt als heiligmäßig, aber exzentrisch.¹⁹ Der „Dickkopf“ Johannes von Navarra weigerte sich gegen die Worte des Evangeliums und des Dominikus 1217, ohne Reisegeld nach Paris aufzubrechen, so dass Dominikus schließlich einige Münzen gab.²⁰ Einige dieser ersten Gefährten waren ab 1217 in Spanien und in Bologna nicht oder nur wenig erfolgreich. Vielleicht galt das schon für ihr Wirken vorher. Aus diesen ersten Anhängern und Gefährten des Dominikus erwuchs der 800jährige Predigerorden.

Jordan von Sachsen charakterisierte Dominikus als den, der hinter seiner Aufgabe zurücktrat.

Dies galt auch von seinen ersten Gefährten, die meist im Zusammenhang mit ihrem Tun oder mit Aufträgen erwähnt wurden. Der Auftrag des Evangeliums und der Verkündigungs-Dienst bestimmte die Kommunität. Die meisten der ersten Gefährten des Dominikus wurden im Orden nicht besonders prominent. Für die Anfänge noch vor der „Ordensgründung“, für das Apostolat und die Entwicklung des Dominikus und seiner Gemeinschaft hatten sie ihre Bedeutung.

PD Dr. theol. habil. Klaus-Bernward Springer (Klaus-Bernward.Springer@dominikaner.de), geb. 1962 in Mainz, Geschäftsführer des Instituts zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum, Dozent für neuere Kirchengeschichte an der PTH Münster. Anschrift: Provinzialat der Dominikanerprovinz Teutonia, Lindenstr. 45, D-50674 Köln. Veröffentlichung u. a.: Betteln und predigen – predigen und betteln. Zur Armut und Evangelisierung bei Franziskanern, Dominikanern und Kapuzinern, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte: Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 193–218.

01 W. Hoyer (Hrsg.), Jordan von Sachsen: Ordensmeister – Geschichtsschreiber – Beter. Eine Textsammlung (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 3), Leipzig 2002, 53 Nr. 35. Biogramme von 1305 bei Stephanus de Salaniaco/Bernardus Guidonis (Ed.), *De quatuor in quibus deus praedicatorum ordinem insignavit* (Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica 22), Rom 1949, 149–157. Vgl. G. Bedouille, Dominikus: Von der Kraft des Wortes, Graz 1984, 78–80.

02 Vgl. Achim Wesjohann, Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert (*Vita regularis*, Abh. 29), Berlin 2012, 487–489.

03 Hoyer, 42 Nr. 20.

04 Vgl. S. Tugwell, Notes on the Life of St Dominic, in: AFP 73 (2003) 5–141, hier 6.

05 Hoyer, 44 Nr. 24.

06 Vgl. Tugwell (2003), 8f.

07 Vgl. Hoyer, 45 Nr. 25; Tugwell (2003), 101.

08 Vgl. Tugwell (2003), 114, 9f.

09 Vgl. ebd., 12 mit Anm. 20, 42; P. Hellmeier, Dominikus begegnen, Augsburg 2007, 47.

10 Vgl. Hoyer, 55 Nr. 38.

11 Hoyer, 56 Anm. 66. Vgl. S. Tugwell, Notes on the life of St Dominic, in: AFP 75 (1995) 5–169, hier 78; ders. (2003), 89 Anm. 32; Hellmeier, 47f.

12 Vgl. Tugwell (1995), 66; Hoyer, 58 Anm. 69 (auf S. 59).

13 Hoyer, 50 Nr. 31. Vgl. (zum Folgenden) Tugwell (2003), 90–93, 96, 100; Hellmeier, 48.

14 Hoyer, 323 Urk. Nr. 1. Vgl. (zum Folgenden) L. K. Little, Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe, London 1978, 156f.; Tugwell (2003), 91.

15 G. Hofmann (Übers. u. Hg.), Sankt Dominikus: Zeugnis seines Innenlebens (Dominikanisches Geistesleben 10), Vechta 1935, 52. Vgl. Hellmeier, 48.

16 Vgl. Salaniaco/Gui, 155f. in diesem Werk sind Christian und Wilhelm Raimundi nicht erwähnt. Evtl. waren Michael Hispanus (aus Spanien) und Michael de Uzero identisch.

17 Hoyer, 57 Nr. 40; vgl. 55 Nr. 37. Zu Maméz vgl. Hellmeier, 22f. Bertrand ist evtl. identisch mit dem neben Dominikus und Claret in der Kopie einer Schenkungsurkunde von 1207 oder 1212 erwähnten „Frater B. de Fuxo ordinis predicatorum“; vgl. Tugwell (2003), 114, 18f.; vgl. ebd. 113–115.

18 So Salaniaco/Gui, 10, 13–15.

19 Vgl. Hoyer, 56 Anm. 65.

20 Vgl. Salaniaco/Gui, 155; Bedouille, 156.

Romano Guardini

„Liturgie als Spiel“

„Mit ernsten Gesetzen hat sie das heilige Spiel geregelt, das die Seele vor Gott treibt. Ja, wenn wir an den letzten Grund dieses Geheimnisses rühren wollen: der Heilige Geist, der Geist der Glut und der heiligen Zucht, ‚der da Macht hat über das Wort‘ [Terz des Pfingstoffiziums; Anm. Guardini], ist es, welcher das Spiel geordnet hat, das die ewige Weisheit in der Kirche, ihrem Reich auf Erden, vor dem himmlischen Vater vollbringt. ‚Und ihre Wonne ist es‘, solchermaßen ‚unter den Menschenkindern zu sein‘ [vgl. Spr 8,31; Anm. S. W.]. Nur der versteht Liturgie, der hieran keinen Anstoß nimmt. Jeder Rationalismus hat sich zuerst gegen sie gewandt. Liturgie üben heißt, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben; heißt, das Wort des Herrn erfüllen und ‚werden wie die Kinder‘; einmal verzichten auf das Erwachsensein, das überall zweckhaft handeln will, und sich entschließen, zu spielen, so wie David tat, als er vor der Bundeslade tanzte. Freilich kann es dabei geschehen, dass allzu kluge Leute, die vor lauter Erwachsensein die Freiheit und Jugend des Geistes verloren haben, dies nicht verstehen und darüber spotten. Aber auch David musste es sich gefallen lassen, dass Michol über ihn lachte. Auch darin besteht also die Aufgabe der Erziehung zur Liturgie, dass die Seele lerne, nicht überall Zwecke zu sehen, nicht allzu zweckbewusst, allzu klug und ‚erwachsen‘ sein zu wollen, sondern sich dazu verstehe,

einfachhin zu leben. Sie muss die Rastlosigkeit der zweckgetriebenen Tätigkeit wenigstens im Gebet aufgeben lernen; muss lernen, für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen: Wozu und warum? Nicht immer etwas tun, etwas erreichen, etwas Nützliches zustande bringen wollen, sondern lernen, in Freiheit und Schönheit und heiliger Heiterkeit vor Gott das gottgeordnete Spiel der Liturgie zu treiben. Schließlich wird ja auch davon das ewige Leben die Erfüllung sein. Und wer dies nicht versteht, wird es ihm dann eingehen, dass die himmlische Vollendung ein »ewiger Lobgesang« ist? Wird er nicht zu den betriebsamen Leuten gehören, die eine solche Ewigkeit nutzlos und langweilig finden?“¹

Der Theologe und Religionsphilosoph Romano Guardini (1885–1968)² hat im Jahr 1918 „Vom Geist der Liturgie“ publiziert – eine „Jahrhundertschrift“³. Wir können nur erahnen, wie dieses Buch innerhalb des damaligen sozio-kulturellen Kontextes gewirkt hat.⁴ Guardini selber spricht davon, dass vom Ersten Weltkrieg die „entscheidende Erschütterung“ ausgegangen ist: Der Krieg habe zu Bewusstsein gebracht, „wie wenig begründet die Meinung zuverlässiger rationaler Ordnungen sei. Der Aberglaube an die Wissenschaft und der auf sie gründenden Organisation der Kultur kam ins Wanken. Wer den ersten Weltkrieg miterlebt hat, erinnert sich an die Ratlosigkeit, die entstand, als der Wille zur Kultur, von dem man überzeugt gewesen war, er ordne und verbinde, sich als ohnmächtig erwies. Welchen Zusammenbruch das bedeutete, vermag der heutige Mensch, der bereits ins Chaos hineingeboren ist, nicht mehr zu ermessen.“⁵ Doch in dieser Situation, da man eigentlich nur noch fragen konnte: „Welcher Wert, den die Neuzeit gegenüber einem angeblich so finsternen Mittelalter glaubte gesichert zu haben, ist nicht verneint worden? Was von all

den Errungenschaften der Kultur ist heil geblieben?“⁶, in dieser Situation eröffneten sich dennoch Möglichkeiten zu neuen Aufbrüchen.

Vom Geist der Liturgie

In diesem Kontext ist Guardinis Schrift der sogenannten Liturgischen Bewegung zuzuordnen⁷, die eine grundlegende Erneuerung des Menschen, der Gesellschaft und Kultur vom Gottesdienst der Kirche her anstoßen wollte.⁸ Dabei war Guardini auch durch eigene gottesdienstliche Erfahrungen motiviert⁹, nahm aber ebenso Inspirationen aus den Denkbewegungen auf, die sich zeitgenössisch innerhalb der universitären Philosophie herauszubilden begannen.¹⁰ Offensichtlich ist „Vom Geist der Liturgie“ demnach in dem Sinne ein modernes Buch¹¹, dass es der tiefgreifenden Sehnsucht vieler nach neuen, tragfähigen Formen der Vergemeinschaftung entsprach, in denen aber das einzelne Subjekt mit seinem Erleben nicht unterging. Im Zusammenspiel dieser Komponenten erkannten offensichtlich viele einen Weg, auf dem sich die tiefgreifende Orientierungslosigkeit jener Jahre womöglich überwinden und die Wirklichkeit wieder als sinnvolles Ganzes erschließen ließe: In nur vier Jahre erschienen 12 Auflagen; 26.000 Exemplare wurden verkauft.¹²

Liturgie als Spiel

Vor dem angedeuteten Hintergrund will das Buch allgemeinverständlich und motivierend erschließen, was eigentlich Liturgie ist.¹³ Worin die Sinnspitze der Überlegungen liegt, wird nicht zuletzt an dem Kapitel deutlich, aus dem unser Zitat stammt. Guardini sieht die Liturgie als ein ganz spezifisches Spiel an. Kann und darf man Liturgie so verstehen? Wird damit der Blick nicht zu sehr auf deren Äußeres gelenkt?¹⁴ Tatsächlich nehmen die Betrachtungen ihren Ausgang bei der wahrnehmbaren Gestalt der Li-

turgie, doch – wie das Kapitel „Der Ernst der Liturgie“ herausarbeitet – insofern sich in ihr die Ehre Gottes und die „ernste Not unserer Seelen“ als zentrale Wahrheiten offenbaren.¹⁵

Sache des Heiles

Für Guardini darf die Liturgie deshalb zunächst allein eine „Sache des Heiles sein“. Um „ihre Wahrheit und Lebensbedeutung muss es sich handeln für uns“, und: „Nur wenn wir von der Wahrheit der Liturgie ausgehen, werden uns die Augen aufgetan, dass wir schauen, wie schön sie ist.“¹⁶ Von spielerischem Charakter ist die Liturgie insofern, als sie nicht bzw. nicht in erster Linie auf die Erfüllung eines außer ihr liegenden Zweckes ausgerichtet ist.¹⁷ Vielmehr gehört die Liturgie wie jedes Spiel zu den Tätigkeiten, denen ein intrinsischer Sinn eignet: „Und dieser Sinn wird nicht dadurch erfüllt, dass sie eine außerhalb ihrer selbst liegende Wirkung hervorbringen, zum Bestand oder zur Veränderung von etwas Fremdem beitragen, sondern ihr Sinn liegt darin, das zu sein, was sie sind. Am strengen Wortbegriff gemessen, sind sie zwecklos, aber doch sinnvoll.“¹⁸ Liturgie will gerade nicht als Erstes und vorrangig eine „Willensumkehr“ bewirken, sondern sie ist wenigstens „bis zu einem gewissen Grade [...] Selbstzweck [...] eine in sich ruhende Welt des Lebens. Das ist wichtig. Übersieht man das, dann müht man sich ab, in der Liturgie allerlei erzieherische Absichten zu finden, die wohl irgendwie hineingelegt werden mögen, aber nicht wesentlich sind.“¹⁹ In der Liturgie schaut der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott: „Der Sinn der Liturgie ist der, dass die Seele vor Gott sei, sich vor ihm ausströme, dass sie in seinem Leben, in der heiligen Welt göttlicher Wirklichkeiten, Wahrheiten, Geheimnisse und Zeichen lebe, und zwar ihr wahres, eigentliches, wirkliches Leben habe.“²⁰

Nicht schaffen, sondern sein

Genau diese Existenzweise, wie sie sich auch im Spiel des Kindes und im Schaffen des Künstlers zeigt, ist es, die das Alte Testament mit der Spielkategorie zu umschreiben vermag (vgl. u. a. Spr 8,30f²¹) – „Vor Gott ein Spiel zu treiben, ein Werk der Kunst – nicht zu schaffen, sondern zu sein, das ist das innerste Wesen der Liturgie.“²² Die Regeln des Spiels und deren Befolgung machen dabei seinen tiefen Ernst aus, wie es unser Eingangszitat hervorhebt: im rituellen Gottesdienst „für Gott Zeit zu verschwenden, Worte und Gedanken und Gebärden für das heilige Spiel zu haben, ohne immer gleich zu fragen: Wozu und warum?“ – kann es in der neuen, tiefgreifenden und die menschliche Existenz wie die des Planeten bedrohenden Orientierungslosigkeit unserer Tage eigentlich eine bessere, nachhaltigere Einübung in das geben, was der Glaube „Hoffnung auf Auferweckung aus

dem Tod“ nennt? Denn: „Schließlich wird ja auch davon das ewige Leben die Erfüllung sein. Und wer dies nicht versteht, wird es ihm dann eingehen, dass die himmlische Vollendung ein ›ewiger Lobgesang‹ ist? Wird er nicht zu den betriebsamen Leuten gehören, die eine solche Ewigkeit nutzlos und langweilig finden?“²³

Dr. theol. habil., lic. theol. Stephan Winter, M.A.

(s.winter@bistum-os.de), geb. 1970 in Frankfurt/M., Professor für Liturgiewissenschaft an der PTH Münster, Liturgiereferent und Referent des Weihbischofs der Diözese Osnabrück. Anschrift: Große Domsfreiheit 7, D-49074 Osnabrück. Veröffentlichungen u. a.: Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdedeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamental- und liturgietheologischer Reflektion im Anschluss an Klaus Müller, in: Th. Schärl/S. Wendel (Hrsg.), Gott-Selbst-Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 113–137.

01 R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (*Ecclesia orans* 1), Freiburg 1918 (unver. Nachdr. der 19. Aufl., Freiburg/Br., 1957, Mainz – Paderborn ²¹2007), 66f.

02 Vgl. H. B. Gerl, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985; M. Oberdorfer (Hrsg.), Romano Guardini – Zeugnisse eines großen Lebens, Ostfildern 2010.

03 Vgl. A. Schilson, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrbuchdruckschrift. In: LJ 51 (2001), 76–89.

04 Vgl. zum Folgenden S. Waanders, Versprechen eines neuen Anfangs. „Vom Geist der Liturgie“ vor dem Hintergrund geschichtlicher Umbrüche, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 5/2008, 26–28.

05 Aus Guardinis Rede zur Gründung der Katholischen Akademie in Bayern am 1. Februar 1957; hier zitiert. n. Waanders, Versprechen, a.a.O., 27.

06 R. Guardini, Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 21952, 82.

07 Vgl. zu deren katholischer Ausprägung M. Breuer, Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2012, 349–436; oder knapp Th. Maas-Ewerdt, Art. „Liturgische Bewegung“. In: LThK³ Bd. 6 (1997), Sp. 992f.

08 Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung, Bd. I, Stuttgart ⁶1978, XXV–LV.

09 Vgl. u. a. R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, aus dem Nachlaß hrsg. von F. Henrich (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd. 116), Düsseldorf 31985, 87–89.

10 Vgl. v. a. die Werke zum Gegensatz von 1914 bzw. 1925 und das spätere Schlüsselwerk ders., Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (urspr. 1939), Mainz – Paderborn 1988; zum Gan-

zen auch A. Schilson, Welt und Person – der geistesgeschichtliche Hintergrund. Perspektiven der Anthropologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Burgbrief 3a/19 – Sonderdruck, Rothenfels a. M. 1991, 1–23.

11 Vgl. allerdings zu Engführungen in Guardinis Moderne-Interpretation K. Müller, Welche Moderne? Neuzeittheoretische Lektüre des Vernunft-Glaube-Problems in einer nachholenden Begegnung zwischen Romano Guardini und Karl Rahner, in: ders., Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten (*Pontes* 20), Münster 2005, 144–160.

12 Vgl. die bibliographische Notiz in Guardini, Geist, a.a.O., 89f.

13 Deshalb eignete sich das Buch ideal für die Eröffnung der einschlägigen Reihe *Ecclesia orans*. Vgl. Die Einführung von Abt Ildefons Herwegen in Guardini, Geist, a.a.O., 9–13.

14 Vgl. A. Schilson, Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger, in: M. Klöckener/E. Nagel/

H.-G. Wirtz (Hrsg.), Gottes Volk feiert ... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut und der Katholischen Akademie in Trier sowie dem Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Freiburg/Schweiz, Trier 2002, 92–117, und zum Folgenden auch A. Knoll, Kirche aus dem Geist der Liturgie. Ekklesiologische Überlegungen im Anschluss an Ildefons Herwegen und Romano Guardini, in: G. Augustin u. a. (Hrsg.), Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag, Paderborn 2005, 319–342, bes. 329–335.
15 Vgl. Guardini, Geist, a.a.O., 76, und dazu die zuvor im nämlichen Kapitel eingeführte Unterscheidung der Transzendentalien „Wahrheit“,

„Gutheit“, „Schönheit“ sowie die Klärung von deren Beziehung zueinander a. a. O., 69–72. Wichtig sind diesbezüglich auch die Gedanken zur grundlegend symbolischen Struktur der Liturgie a. a. O., 52–56. Letztlich geht es für Guardini um die Rettung der Seelen durch das Erwachen der Kirche in denselben. Vgl. dazu A. Knoll, „Die Seele wiederfinden“ – Romano Guardini auf der Suche nach einer „anderen“ Theologie, in: A. Schilson (Hrsg.), Konservativ mit Blick nach vorn: Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994, 11–31.
16 Guardini, Geist, a.a.O., 77f.
17 Vgl. zum Zweckbegriff Guardini, Geist, 57.
18 Guardini, Geist, a.a.O., 59.
19 Guardini, Geist, 61f. Vgl. dazu, inwiefern der Gottesdienst dennoch

als Bildungsort zu verstehen ist, St. Winter, Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt, in: M. Stuflesser/St. Winter (Hrsg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, 169–214.
20 Guardini, Geist, a.a.O., 62
21 Guardini verweist zudem auf Ez 1,4–28; 10,9–22: ebd., 62f.
22 Ebd., 65.
23 Vgl. zum Stellenwert rituell-gottesdienstlicher Praxis im pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne auch S. Winter, Quelle der Solidarität und des Selbst?! Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium, in: BiLi 87 (2014), 161–178.

[1] Tobias Keßler (Hrsg.), **Migration als Ort der Theologie** (Weltkirche und Mission, Bd. 4), Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2014, 208 S., € 29,95.

[2] Jenni Winterhagen, **Transnationaler Katholizismus**. Die kroatischen Migrantengemeinden in Deutschland zwischen nationalem Engagement und funktionaler Integration (Studien zu Migration und Minderheiten, Bd. 28), LIT Verlag Münster 2013, 303 S., € 34,90.

[3] Johann Marte/Rudolf Prokschi (Hrsg.), **Denkwerkstatt PRO ORIENTE**. Erfolgsgeschichte eines Ost-West-Dialogs (1964–2014) (Pro Oriente Bd. 38), Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien 2014, 495 S., € 29,-.

Migration ist ein hochaktuelles Thema. Insbesondere aufgrund der derzeitigen weltweit enormen Zahl an Kriegs- und Wirtschaftsflüchtlingen, Heimatvertriebenen und vor allem Asylsuchenden. Migration ist aber *per se* kein negativ besetztes Phänomen. Im Gegenteil. Der *homo sapiens* war seit jeher ein *homo migrans*. Zu jeder Zeit gab es einen dauerhaften Ortswechsel der Menschen – wie Migration von den Sozialwissenschaften im Allgemeinen definiert wird. Noch vor der Globalisierung hat gerade die menschliche Mobilität viele Veränderungen in Bewegung gesetzt und Fortschritte erst möglich gemacht.

Allgemeingesellschaftlich wird die aktuelle Wahrnehmung des Migrationsphänomens fast nur auf die wirtschaftliche bzw. (allerdings etwas weniger) auf die sicherheitspolitische Sicht reduziert. Kirchliches Interesse an dem aktuellen Drama der Migranten – jedenfalls auf der höchsten Ebene – ist besonders seit dem solidarischen Besuch des Papstes auf der Insel Lampedusa zu verzeichnen. Die Migration bzw. das eigentliche Leben der Migranten als Ort der Theologie war und ist bis heute nur punktuell im Fokus der theologischen Forschung, allerdings mit steigender Tendenz. Vornehmlich aus praktisch-theologischer Sicht plädieren die Autoren des ersten zu besprechenden Buches

„Migration als Ort der Theologie“ [1] plausibel und überzeugend für eine migrationssensible Theologie. Grundsätzlich lässt sich zusammenfassen: Migration ist eine prominente Zeichen der Zeit. „Durch gläubige Wahrnehmung kann dieses Zeitzeichen [...] heute zum *locus theologicus* und Lernort werden“ (1, 108). Mehr noch, Migration ist nicht nur ein „Anwendungsfall der Theologie“, sondern ebenso ein „theologiegenerativer Ort“ (vgl. 1, 105). Diese „noch zu entwickelnde“ und vielleicht auf den ersten Blick immer noch bescheidene Theologie „scheut keinesfalls das Risiko, öffentlich für das von ihr als wahr Erkannte einzutreten“ (1, 111 f.). Mit den Schwerpunkten in der Pastoral und der Diakonie gibt Stefan Schohe, der Nationaldirektor für die Ausländerseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, einen Überblick über die Organisation der katholischen Migrantenseelsorge in Deutschland (1, 33–64). Die katholische Kirche versucht nämlich in erster Linie (heute noch), ihre Migranten nicht in die Territorialgemeinden zu integrieren, sondern richtet Strukturen für eine Seelsorge in den jeweiligen Herkunftssprachen ein. Nicht zuletzt mit dem Hintergedanken, dass allein schon die Zugehörigkeit zu einer etablierten Religion es ermöglicht, in eine größere Gruppe integriert zu werden. Am Beispiel der kroatischen katholischen Migrantengemeinden in Deutschland geht Jenni Winterhagen in ihrer Studie „Transnationaler Katholizismus“ [2] der Frage nach, was für eine Rolle die Religion grundsätzlich bei der Integration einer Gruppe in eine Gesellschaft spielt und spielen kann. (Hier sei angemerkt: Gerade die Migrantenseelsorge ist mit Abstand die größte und wichtigste Organisation für die Kroaten in Deutschland – und weltweit.) Sie kommt zum Ergebnis, dass die kroatischen katholischen Gemeinden in Deutschland für die hiesigen Kroaten eine motivierende und zugleich entscheidende Funktion im Integrationsprozess und in ihrem transnationalen Engagement haben. Obwohl es im deutschsprachigen Raum seit über einem Jahrhundert eine gut organisierte und dynamische Migrantenseelsorge gibt, stellt diese Untersuchung eine Pionierleistung dar. Nicht nur deshalb sei dieses Buch, insbesondere jenen, die in der Migrantenseelsorge hauptberuflich tätig sind, zum Lesen empfohlen – trotz mancher darin enthaltenen Ungenauigkeiten.

Vielleicht werden wir in absehbarer Zukunft die Möglichkeit haben, über die aktuellen europäischen Migrationsherausforderungen als ein doch für alle Beteiligten bereicherndes und erfolgreiches Unterfangen zu lesen, so wie es die Verantwortlichen der Wiener ökumenischen Initiative Pro Oriente mit berechtigtem (!) Stolz in ihrer Festschrift über ihre 50-jährige Geschichte, „Denkwerkstatt PRO ORIENTE“ [3], tun. Diese Denkwerkstatt hat sich vornehmlich dem Dialog mit den orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen gewidmet. Quasi wenige Tage, bevor das Ökumenedekret „Unitatis Redintegratio“ beim Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde, ist diese Stiftung am 4. November 1964 in Wien unter Federführung von Franz Kardinal König gegründet worden. Unter verschiedenen Aspekten wird die ökumenische Leistung der Stiftung gewürdigt, Entstehungsumstände und -gründe werden beleuchtet, ihre Perspektiven gezeichnet, den größten Platz nimmt jedoch die Dokumentation ihrer Arbeit ein (3, 213–491). Pro Oriente, eine Einrichtung der Erzdiözese Wien, wurde weit über die Grenzen Österreichs bekannt, spätestens durch ihr Mitwirken an dem Zustandekommen der „Wiener christologischen Formel“ im Jahr 1971. Diese Wiener ökumenische Werkstatt (mit Sektionen in Salzburg, Graz und Linz) verdankt manchen Erfolg nicht zuletzt der Tatsache, dass Teilnehmer an den von ihr organisierten interkonfessionellen Gesprächen in der Regel keine offiziellen Vertreter ihrer Kirchen waren und somit frei und offen ihre ökumenische Sichtweisen kundtun konnten. Trotzdem leidet auch diese ökumenische Initiative, laut den Worten des aktuellen Stiftungspräsidenten (3, 23), an der fehlenden Rezeption der bisherigen Dialogergebnisse.

Franco Prcela OP, Mainz

Anna Maria Riedl/Jochen Ostheimer/Werner Veith/Thomas Berenz (Hrsg.), **Interdisziplinarität – eine Herausforderung für die Christliche Sozialethik** (Forum Sozialethik Bd. 13), Aschendorff Verlag Münster 2014, 188 S., € 19,80.

Der Band „Interdisziplinarität“ geht auf das 22. Forum Sozialethik zurück und enthält sieben Beiträge zur Thematik. Damit stellt er eine anspruchsvolle wissen-

schaftstheoretische Untersuchung der Interdisziplinarität dar, die für die Christliche Sozialethik schon immer essentiell war. Da Ethik sich auf das Handeln und damit stets auf die Realität bezieht, ist die Empirie ein unverzichtbarer Bestandteil, um diese wirklich korrekt wahrzunehmen. Als normative Wissenschaft ist Ethik jedoch nicht daraus ableitbar. Damit ist der Diskurs mit anderen Fächern einerseits grundgelegt, zugleich werden die Schwierigkeiten dieses Gesprächs deutlich. Dies in vielfältiger Weise anzugehen ist Anspruch des Buches. Schon bei ihren Grundlagen ist die Sozialethik auf fächerübergreifenden Austausch angewiesen, z. B. auf die philosophische Ethik. *Michael Zichy* untersucht dies exemplarisch in seinem Artikel über Menschenbilder für den Bereich der Anthropologie. Noch deutlicher wird die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Fachdisziplinen, wenn es um die Anwendung von Normen in den Bereichsethiken geht. In den verschiedenen Beiträgen wird immer wieder auf die Bedingungen und Voraussetzungen für den gelingenden Dialog zwischen den verschiedenen Wissenschaften eingegangen. So wird deutlich, dass der interdisziplinäre Dialog seine eigenen Methoden erfordert, die jeweils ihrer eigenen Reflexion bedürfen.

Michael Hartlieb legt in seinem Beitrag „Fremde FreundInnen mit fremden Sprachen. Zur Stellung der Interdisziplinarität in der Sozialethik“ den Fokus auf die Kommunikation und ihre Voraussetzungen zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Er geht davon aus, „dass die Sozialethik viele wissenschaftliche Sprachen wenigstens passiv verstehen, wenn nicht gar aktiv sprechen können muss; dies einerseits, um ihren fachlichen Zuschnitt funktional gerecht zu werden, und andererseits, um die notwendige Dialogfähigkeit erlangen zu können, die sie an der Schnittstelle der unterschiedlichen Dimensionen ihrer Verortung – in Theologie, Kirche und Welt – notwendig zur Teilnahme an den Sprachspielen der jeweils Anderen braucht.“ (76). Am Beispiel des „capability approach“ von Martha Nussbaum verweist Hartlieb auf die Versuchung, Ergebnisse fremder Disziplinen, die sympathisch erscheinen, vorschnell zu rezipieren – und dabei außer Acht zu lassen, dass sie auf Grundlagen beruhen, die sich wesentlich von denen der Sozialethik unterscheiden.

Emmanuel Rasche macht in seinem Beitrag „Christliche Sozialethik und Praktische Theologie – Ein interdisziplinäres Gespräch als Plädoyer für eine dialogisch ausgerichtete Sozialethik“ deutlich, dass der Wandel im Selbstverständnis der Pastoraltheologie hin zur praktischen Theologie, die alle menschliche Praxis kritisch reflektiert, ein Normativwerden bedeutet, das die Sozialethik in ihrem Kern berührt.

Theresa Hüther OPL, Mainz

Dominic White, **The Lost Knowledge of Christ**. Contemporary Spirituality, Christian Cosmology, and the Arts, Michael Glazier Liturgical Press Collegeville (Minnesota) 2015, 222 S., ca. € 17.

Dieses Werk über die spätantike Vorstellungswelt ist ein ideengeschichtliches Feuerwerk. White beschreibt Weisheitstraditionen und Kosmosvorstellungen im frühen Christentum, z. B. in der Vorbereitung und Durchführung der Taufe als Initiationsritus. Dabei zeigt er vielfältige Verbindungen zu Tanz und Körper auf, wenn beispielsweise die personifizierte Weisheit als Choreographin und Tänzerin beschrieben wird. Er stellt dar, wie sich die Idee eines in mehrere Ebenen gegliederten Himmels in der Liturgie ausdrückte und die Jenseitsvorstellung beeinflusste. So erschließt er eine fast verloren gegangene Bildsprache. In der spanischen Kirchentanztradition („Los Seises“) hat sich beispielsweise die Idee von Sternen als tanzenden Engeln erhalten. Zugleich bezieht der Autor auch das populäre Konzept indischen Ursprungs, die Chakren, mit ein. Er berichtet von seiner Erfahrung, dass sich durch die Rückbesinnung auf den Ursprung christlicher Begriffe diese im Dialog mit religiösen, aber nicht kirchlich geprägten Menschen gut erklären lassen. Zugleich kann dieser Blick auf vielfältige, auch körperbezogene Traditionen in ihrer ganzen Fülle innerhalb der Kirche den Umgang mit Liturgie bereichern und nicht zuletzt Tanz einen Platz geben. Der Autor D. White ist Dominikaner und Hochschulseelsorger in Newcastle und zugleich Tänzer und Choreograph. So erschließt er tiefere Bedeutungen von Grundformen des Tanzes (Kreis, Kreuz, ...) sowie bestimmter Symbole, z. B. Achtern. Das Buch ist gut verständlich in englischer Sprache ge-

schrieben. Zwei Tabellen verbessern die Verständlichkeit komplexer Vergleiche, auf Abbildungen muss das Buch jedoch aus Kostengründen verzichten. Stattdessen veranschaulicht eine Homepage mit Bildern, Musik und Videos die Ausführungen, wobei leider nicht alle YouTube-Links funktionieren. Im Schlusswort geht der Autor noch kurz auf Ähnlichkeiten der Kosmologie zum Enneagramm ein. Er erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, belegt aber alle Aussagen in einem umfangreichen Anhang. Gleichzeitig gelingt ihm eine tief spirituelle Sicht.

Theresa Hüther OPL, Mainz

Johannes Rauchenberger, **Gott hat kein Museum / No Museum Has God**. Religion in der Kunst des beginnenden XXI. Jahrhunderts / Religion in Art in the Early 21st Century, 3 Bde. (ikon. Bild + Theologie), Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2015, 1.121 S. mit ca. 1.420 Farbbabb., € 148,-.

Religiöse Sujets und Themen waren der Bildenden Kunst über Jahrhunderte hinweg nicht fremd. Mit der Moderne jedoch emanzipierten sich die Künste und Künstler/-innen von ihren ehemaligen kirchlichen Auftraggebern. Entsprechend ging die Produktion religionsaffiner Kunstwerke nach und nach zurück. Erst für die späte zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ist ein Neuanfang zu konstatieren. Die von Wieland Schmied (1929–2014) 1980 im Rahmen des 86. Deutschen Katholikentages kuratierte und vielbeachtete Ausstellung *Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde* im Berliner *Martin-Gropius-Bau* setzte in diesem Sinne Maßstäbe. Eine ganze Reihe ähnlich intendierter Projekte folgte, bis hin zur im Winter 2015/16 in der *Kunstsammlung NRW* in Düsseldorf präsentierten Schau *THE PROBLEM OF GOD*. Letztere Ausstellung richtet ihren Fokus vor allem auf solche Arbeiten, die christliche Symbole oder Themenfelder in inhaltlich und/oder ästhetisch neue Zusammenhänge transformieren. Spannend in diesem Zusammenhang ist das hier anzuzeigende dreibändige Buchprojekt des am Grazer Kulturzentrum bei den *Minoriten* (www.kultum.at) tätigen Kurators J. Rauchenberger. Ausgehend von Werken, die in den letzten 20 Jahren in Graz ausgestellt wurden, entwirft Rauchenberger in Gestalt

seines monumentalen Buches ein zehn Räume umfassendes „virtuelles“ Museum. Gut verständliche „Werktexte“ führen in die Arbeiten ein, Künstlerinterviews vertiefen die spezifische Sicht. In zehn Essays werden die gezeigten Werke zu Fragen der Religion am Beginn des neuen Jahrtausends in Beziehung gesetzt. Bd. I (Räume 1–2) stellt die Frage nach der (fragil gewordenen) Wahrheit und wirft – neben anderem – einen speziellen Blick auf die Figur Jesu zwischen Kitsch und Blasphemie. Bd. II (Räume 3–6) handelt u. a. von den Inszenierungsarten des Glaubens im Zeitalter von Globalisierung, Medialisierung und religiösem Fanatismus. Bd. III (Räume 7–10) schließlich lenkt das Interesse auf die Inspirationen der Religion für die Gegenwartskunst und fragt, ob man eine spezifisch christliche Bildlichkeit benennen kann. – Zu empfehlen ist Rauchenbergers virtuelles Gottes-Museum unbedingt, wie auch (vgl. den „Ausgangsraum“ in Bd. III) ein Besuch des Kulturzentrums bei den Minoriten in Graz. Insgesamt ein zukunftsweisendes Projekt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Sherry A. Weddell, **Forming Intentional Disciples**. The Path to Knowing and Following Jesus, Our Sunday Visitor Publishing Huntington 2012, 256 S., US\$ 15,95.

[2] Sherry A. Weddell (ed.), **Becoming a Parish of Intentional Disciples**, Our Sunday Visitor Publishing Huntington 2015, 144 S., US\$ 14,95.

„If life at the parish level changes, the life of the whole Church will change.“ (1,12) Damit ist bereits das Kernanliegen und Novum des ersten Buches [1] benannt: ein Konzept zur (1.) Neuevangelisierung (2.) auf Pfarreebene (3.) in der katholischen Kirche. In der Monographie „Forming Intentional Disciples“ verarbeitet S.A. Weddell ihre 15jährige Forschung und Erfahrung mit dem „Catherine of Siena Institute“ (CSI) (www.siena.org), dessen Mitgründerin und Leiterin sie ist. Das Institut gehört zur westamerikanischen Dominikanerprovinz und hat zum Ziel, Laien für ihren Dienst in Kirche und Welt auszurüsten. Weddells Ziel ist es, dass jeder Christ aus dem Bewusstsein der Taufgnade heraus lebt, seine darin empfangenen Charismen erkennt und befähigt wird, diese für das Reich Gottes einzusetzen.

Dazu setzt sie zweifach an: (1.) beim Glaubensweg des Einzelnen (spiritual journey) und (2.) bei der Kultur der Pfarrei (parish culture). Die Autorin arbeitet den Zusammenhang von persönlichem Glauben (personal relationship with God) und göttlicher Gnade heraus (1,97–123). Die Pfarrei-Kultur hat nach Ansicht Weddells für die Förderung oder Behinderung dieses Prozesses eine enorme Bedeutung. Ein oftmals beobachtetes Klima des Schweigens (spiral of silence) über Gott und die eigene Gottesbeziehung soll zugunsten einer offenen und missionarischen Haltung aufgehoben werden, um sich als Pfarrei von einem infant paradigm zu einem adult paradigm zu entwickeln (vgl. 1,67ff.). In ihrer aktuellen Publikation [2] lässt Weddell verschiedene „Leiter“ (Laien und Priester) zu Wort kommen, die von differenteren Erfahrungen und eigenen Ansätzen im Zuge der Heranführung an die Jüngerschaft (Forming Intentional Disciples) im Pfarreikontext berichten. Von diesen sieben Beiträgen sei exemplarisch einer besprochen: Michael Fons OP: Co-Responsible for the Mission of Christ (2,43–63) setzt sich theologisch mit der Aufgabe der Laien für die Sendung der Kirche in der Welt und der unterstützenden Rolle der Priester, wie sie im Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurden, auseinander (vgl. AA 3.10.16.26; LG 31.34.36). Dabei entfaltet er ein Modell der Mit-Verantwortung (Co-Responsibility) in der Evangelisierung. Der Verfasser kritisiert, dass ein Engagement der Laien in der „Welt“, häufig nicht als kirchliches Engagement verstanden wird. Die meisten der beschriebenen pastoralen Herausforderungen finden sich ebenfalls in Deutschland, weshalb es sinnvoll erscheint, sich mit innovativen Lösungsansätzen im anglo-amerikanischen Raum der katholischen Kirche auseinanderzusetzen.

Justyna Okolowicz, Erfurt

Georg Römpp, **Habermas leicht gemacht**. Eine Einführung in sein Denken (UTB Bd. 4425), Böhlau Verlag Köln – Weimar – Wien 2015, 296 S., € 19,99.

Seit ca. einem halben Jahrhundert arbeitet Jürgen Habermas (*1929) an seinem Projekt einer kommunikativen Rationalitätstheorie. Als Erbwalter der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule sucht er die universalen

Bedingungen intersubjektiver Verständigung zu rekonstruieren. Ein solches universalpragmatisches Unternehmen bedarf wesentlich der Interdisziplinarität; zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Theorien des Subjekts, der Intersubjektivität, der Gesellschaft, der Geschichte und der Moderne. – Das hier anzuzeigende Studienbuch stellt das Denken des international wohl bekanntesten deutschen Philosophen der Gegenwart umfassend vor. Es macht deutlich, dass seine zahlreichen Interventionen zu politischen Herausforderungen der Zeit (z. B. zur Finalität der europäischen Einigung) nicht unabhängig von seinem philosophischen Denken zu lesen sind, sondern sich bruchlos aus seinem Philosophieren über Wahrheit, Wissen und Ethik ergeben. Trotz der vielen Themenfelder, die Habermas im Laufe seines Lebens reflektiert hat, kann sein Denken aus einer einzigen, zentralen Fragestellung verstanden werden: Können wir das Handeln in Politik und Gesellschaft von der Frage nach der Wahrheit in Theorie und Praxis vollständig lösen? Der Philosoph, Politikwissenschaftler und Ökonom G. Römpp schreitet Habermas' gesamtes Werk auf der Suche nach einer Antwort (bzw. nach Antworten im Plural) Schritt um Schritt ab. Ein Buch, das vor allem Studierenden (nicht nur der Philosophie) empfohlen sei!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Tiemo Rainer Peters, **Gott oder die „Kröte“ des Glaubens.** Christsein nach Karl Rahner (Schriften der Akademie Franz Hitze Haus Bd. 15). Verlag der Akademie Franz Hitze Haus Münster 2014, 40 S., € 6,-.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe T.R. Peters OP hat mit seinem schmalen Büchlein eine persönlich gefärbte theologisch-biographische Würdigung des großen Jesuiten Karl Rahner anlässlich dessen 30. Todestages (30. März 1984) vorgelegt. Rahner kommt in der Genese der neuen Politischen Theologie à la Münster eine entscheidende Rolle zu, stellt er doch als zentrale Scharnier zwischen dem Denken des Aquinaten und dem von Johann Baptist Metz dar, denn die Thomas-Rezeption der Politischen Theologie erfolgte eben nicht – wie es vielleicht hätte naheliegen können – über die

Schule von Le Saulchoir oder über Walberberg. Wie Thomas die Theologie seiner Zeit zur weltlichen Welt und ihren Phänomenen – schließlich: zu den Menschen hin konvertiert hat, so hat Metz die transzendentalphilosophische Thomasinterpretation Rahners noch einmal in die geschichtlichen Wirklichkeiten hinein gewendet; ohne Thomas wäre die neue Politische Theologie – zumindest in ihrer Münsteraner Ausprägung – kaum zu verstehen. Das kleine Bändchen, das auf einen Vortrag von Peters in der „Akademie Franz Hitze Haus“ (Münster) zurückgeht, erzählt von dieser geschichtlich verorteten und gesellschaftspolitisch angeschärften Münsteraner Thomas-Rezeption – und ist dabei doch viel mehr als bloß ein Kapitel Theologiegeschichte! Die ominöse „Kröte“ im Buchtitel hat übrigens mit Rahners zuweilen knorriger Theologie zu tun, galt diesem doch Gott als eine Kröte, die man theologisch und glaubend schlucken muss...

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Manfred Entrich, **Was mich täglich atmen lässt.** Spirituelle Streiflichter, Butzon & Bercker Kevelaer / Bonifatiuswerk Paderborn 2014, 128 S., € 14,95.

Erfahrungen des Alltags werden nicht immer hoch geschätzt. Sie gelten vor allem manchen Intellektuellen als unwissenschaftlich, wirken störend in ihren Befunden und lassen sich – falls überhaupt – nur schwer mit Denk- und Erklärungsmustern der akademischen Welt vereinbaren. Gleichwohl bleiben „gewöhnliche Erfahrungen“ reale Bestandteile unserer Welt. Von diesem Punkt ausgehend nähert sich der Düsseldorfer Pastoraltheologe und Homiletiker M. Entrich OP (Düsseldorf) seinem Sujet. Seine kurzen meditativen Texte – gegliedert in die Kapitel „Am Anfang“ (9–19), „Auf dem Weg“ (21–31), „Begegnungen und Freundschaften“ (33–57), „Innehalten“ (59–92), „Auf Gott vertrauen“ (93–116) und „Am Ziel“ (118–128) – spüren dem verborgenen Wirken Gottes in unserem Leben nach. Da sich diese Spuren in verschiedenerlei Weise zeigen, nehmen die Kapitel die unterschiedlichsten Alltagserfahrungen in den Blick, die menschliche Lebenswege prägen. Mit diesem erfahrungsbezogenen Ansatz „outet“ sich Entrich – übrigens ganz im Sinne des niederländischen Dogmati-

kers Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) – als Dominikaner durch und durch! Eine Textsammlung, die von einer zutiefst erfahrungsbezogenen Spiritualität zeugt und für solch eine sensibilisiert.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Reinhard Hoeps (Hrsg.), **Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden. Bd. 3: Zwischen Zeichen und Präsenz**, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2014, 648 S., € 88,- / 79,- (Subskription).

Unterstützt von einer ganzen Reihe von Expert/-innen gibt R. Hoeps (Universität Münster, Systematische Theologie und ihre Didaktik) das vierbändige Handbuch der Bildtheologie heraus. Das Projekt markiert die brisante Nahtstelle zwischen christlicher Religion und europäischer Kultur und fragt nach den Bedeutungen der Bilder im Christentum. Es bringt sie in einen theologischen Diskurs mit Kunst- und Kulturwissenschaften sowie philosophischer Ästhetik ein. Vorzustellen ist hier Band 3 des ambitionierten Unternehmens: Gegliedert in drei Abteilungen (I. „Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit“; II. „Bild und Wort“; III. Repräsentation und Präsenz“) versammelt das Handbuch die systematischen Eckpunkte, die eine theologische Theorie der Medialität des Bildes auszeichnen. In fundamentaltheologischer Hinsicht ist die Frage nach der Darstellbarkeit des unsichtbaren Gottes, der sich in der sichtbaren Gestalt seines Sohnes geoffenbart hat, von höchstem Interesse. Wie – so lautet die untergründige Frage – können eine *theologia negativa* und eine Inkarnationstheologie als Spannungseinheit zusammengedacht werden? Dass hier Walter Benjamin mit thematisiert wird (Ursula Franke), ist m. E. folgerichtig. Für Dominikaner ist Teil 2 von besonderer Bedeutung, steht doch das Bild als Medium der Predigt in einer spannend-spannungsvollen Wechselbeziehung mit dem Medium des Wortes. Dementsprechend wundert es nicht, das in diesem Abschnitt der französische Theologe François Boespflug OP (Strasbourg) gleich mit zwei Beiträgen vertreten ist. Im dritten Teil schließlich geht es um die Trias Repräsentation – Präsenz – Interpretation. Besonders animiert hat mich der letzte Aufsatz des Buches, in welchem Johannes Rauchenberg, der Leiter des

Kulturzentrums der Minoriten in Graz, zeitgenössische Bilddiskurse auf ihre „[c]hristlich inspirierte Bildlichkeit zwischen Körperlichkeit, Materialität und Virtualität“ (568ff.) hin abklopft. Ein Personen- sowie ein Sach- und Ortsregister, ein Verzeichnis der 130 z. T. farbigen Abbildungen und ein ausführliches Verzeichnis der Autor/-innen beschließen den ungemein materialreiche, von Hoeps methodisch höchst versiert angelegte und theologisch äußerst ertragreichen Band. Ein Buch, das in keiner Bibliothek fehlen sollte!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Marie-Luise Raters (Hrsg.), **Warum Religion?** Pragmatische und pragmatistische Überlegungen zur Funktion von Religion im Leben, Verlag Karl Alber Freiburg/Br. – München 2015, 184 S., € 29,-.

1993 wurde an der Universität Potsdam der grundständige Lehramtsstudiengang LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) aus der Taufe gehoben. Eine von den Instituten für LER und Philosophie veranstaltete Tagung zum 20. Jahrestag thematisierte die Frage nach dem „Warum“ von Religion überhaupt. Im ersten Teil des Buches – „Religion, pragmatisch betrachtet“ (25–102) – befassen sich *Michael Blume* (Köln), *Johann Ev. Hafner* (Potsdam), *Christian Thies* (Passau) und *Christoph Türcke* (Leipzig) mit der Funktion von Religion in unserer Gesellschaft und in unseren konkreten Lebensvollzügen. Während Thies nach dem Zusammenhang von Religion und Moral fragt, analysiert Blume sehr spannend den neureligiösen Einhorn-Glauben im Anschluss an William James (1842–1910) als Teil des „weiten und bunten Bereich[s] der pluralisierten, religiösen Erfahrung“ (69). Hafner wiederum setzt sich mit Funktionalität des Religiösen bzw. der Religionen auseinander und wendet kritisch gegen Niklas Luhmanns Argumentation ein, dass „Religion‘ [...] für die Religionswissenschaft ein Abschlussgedanke [ist], den sie selbst nicht herstellt, sondern akzeptiert.“ (100) Ohne materiale Basis kann eine funktionale Beschreibung des Religiösen letztlich nicht auskommen. – Im zweiten Teil – „Religion, pragmatistisch betrachtet“ (103–178) – stellen *Matthias Jung* (Koblenz-Landau), *Ludwig Nagl* (Wien) und *M.-L. Raters* (Potsdam) Positionen der

pragmatistischen Religionsphilosophie auf den Prüfstand. Wohl kaum eine andere Religionsphilosophie konstruiert eine so enge Beziehung zwischen religiösem Glauben und irdischem Wohlergehen wie die des amerikanischen Pragmatismus: Bei James heißt es ausdrücklich, dass ein religiöser Glaube das Leben „leicht und glücklich“ machen könne. Und kaum eine Religionsphilosophie benennt so deutlich das Problem des szientistischen Zweifels. Vor allem Nagl und Raters diskutieren diese beiden Aspekte des James'schen Ansatzes: Während Nagl das religiöse Hoffen als „denk-möglich“ (150), möglicherweise gar als „*inhaltlich spezifischerbar*“ (ebd.) anerkennt, beschreibt Raters das Denken von religiöser Erfahrung als intellektuell mühsamen Weg zwischen Evidenz und Zweifel hin zum Glück. – Fazit: Ein anregendes Buch, das dem Brandenburgischen LER-Projekt auch für die nächsten 20 Jahre genügend Stoff zur Diskussion um das eigene Selbstverständnis an die Hand gibt.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Hansjürgen Verweyen, **Ist Gott die Liebe?** Spurensuche in Bibel und Tradition, Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2014, 207 S., € 24,95.

[2] Johannes B. Brantschen, **Warum lässt der gute Gott uns leiden?** Antwortversuche auf die Zumutungen des Lebens, Verlag Herder Freiburg/Br. 2015, 160 S., € 9,99.

H. Verweyen, bis 2004 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentalthologie an der Universität Freiburg/Br. stellt, sich in seinem neuen Buch [1] einer der drängendsten Fragen der Theologie überhaupt: Kann Gott wirklich die Liebe sein, wenn er seine Geschöpfe in der Sintflut gnadenlos untergehen lässt, wenn er von Abraham seinen einzigen Sohn als Opfer fordert, wenn er Ijob den sadistischen Spielen des Satans preisgibt? Kann Gott Liebe sein, wenn er seinen Sohn als Sühneopfer ans Kreuz schickt? Wo Verweyen Antworten in Schrift und Tradition sucht (und dabei immer wieder zu überraschenden Einsichten gelangt!), da setzt das erfolgreiche Büchlein des emeritierten Dogmatikers J.B. Brantschen OP (Fribourg) – anlässlich des 80. Geburtstags des Autors neu aufgelegt – eher erfahrungsbezogen an [2]. Mit dem Rezensionsexemplar schickte Brantschen mir

die folgenden Zeilen: „Ich habe zu dieser unbeantwortbaren Frage keine Antwort. Mein Anliegen ist viel bescheidener. Ich wollte die ‚traditionellen‘ Christen (...) an die Hand nehmen und sie von einem falschen Sühnetodverständnis weglocken und gleichzeitig zu einem besseren Verständnis des dunklen Wortes von der ‚Kreuzesnachfolge‘ bringen. Wie weit mir das gelungen ist, weiß ich nicht. Es ist ein frommes Büchlein, denn ich kann die eschatologische Hoffnung nicht aufgeben. Sie – und sie allein – bewahrt mich vor dem Absturz in einen (hegelschen) Pantheismus oder gar in den Atheismus.“ Ich habe dem nichts hinzuzufügen außer der schlichten Empfehlung: Lesen Sie das Buch!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Otto Weiß, **Kulturkatholizismus.** Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900-1933). Mit einem Vorwort von Hans Maier, Friedrich Pustet Verlag Regensburg 2014, 360 S., € 29,95.

Ende 2015 traf sich in der Katholischen Akademie Berlin ein illustrierter Kreis von Frauen und Männern unterschiedlichsten Alters, um über „katholische Intellektualität“ zu diskutieren: Gibt es sie (noch)? Was macht sie aus? Welche Rolle kommt ihr heute zu? Orientieren könnte sich dieser z.T. spannende, auf jeden Fall längst nicht abgeschlossene Diskurs an den Recherchen des Historikers und ausgewiesenen Forschers zum Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, O. Weiß. Seit der Wende zum 20. Jahrhundert stand die „katholische Kultur“ unter den deutschen Katholiken im Zentrum der Diskussion. Im protestantisch geprägten deutschen Kaiserreich galt sie als antimodern, fortschrittsfeindlich und ultramontan. Weiß zeichnet in seinem gut lesbaren Buch den Weg der katholischen Intellektuellen in die deutsche Kultur von der Jahrhundertwende bis zum Beginn des Dritten Reichs nach. Zentrales Medium waren damals die neu gegründeten Zeitschriften *Hochland* (Karl Muth) und *Schönere Zukunft* (Josef Eberle). Welche Medien können die Funktion dieser Zeitschriften heute übernehmen? In dieser Frage eröffnet sich der Fortsetzung der Berliner Diskussion ein weites Feld!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt †, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 26,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünwald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

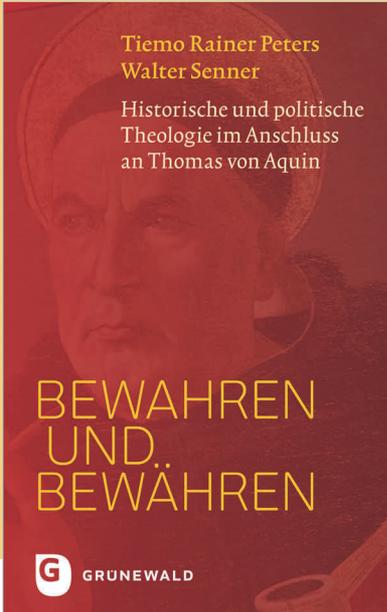
(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Thomas von Aquin und die Politik



Tiemo Rainer Peters/Walter Senner

Bewahren und bewähren

Historische und politische Theologie im
Anschluss an Thomas von Aquin

Herausgegeben von Thomas Eggenesperger

2. Auflage

176 Seiten

Hardcover, 14 x 22 cm

€ 25,- [D] / € 25,70 [A]

ISBN 978-3-7867-3042-2

Dominikanische Theologie nimmt ihren Ausgang bei den Menschen in ihren konkreten Lebenssituationen inmitten der Welt. Diesen Ansatz vertrat bereits Thomas von Aquin, der auf die Tradition hören und gleichzeitig auf die sozialen und politischen Verhältnisse seiner Zeit theologisch antworten wollte.

Anlässlich der Verleihung des Titels »Magister in Sacra Theologia« haben sich die Dominikaner Tiemo Rainer Peters, aus der Tradition der Neuen Politischen Theologie, und der Mediävist Walter Senner historisch und theologisch mit dem Politischen bei Thomas von Aquin auseinandergesetzt und dessen Bedeutung für die Gegenwart reflektiert.

Beide gehen von ihrer jeweiligen wissenschaftlichen Hermeneutik aus und damit von unterschiedlicher Seite aufeinander zu – ein ungewöhnliches Unterfangen mit signifikanten Ergebnissen.



GRUNEWALD

www.grunewaldverlag.de