



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 72. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2008

Sommer 1933 in Bamberg: Ein junges Paar sitzt ungezwungen auf der Treppe zur Gartenterrasse, die Frau mit Pagenschnitt, im Sommerkleid und herzlich lachend, der Mann in Offiziersuniform und hohen Reitstiefeln, die Reitpeitsche in der Hand, auch er ein Lachen auf dem Gesicht. Kurze Zeit später, am 26. September 1933, heiraten die beiden; nach dem Bankett im «Bamberger Hof» reisen sie nach Italien. Über fünfzig Jahre später wird die Frau zusammen mit ihrer jüngsten Tochter Konstanze diese Reise nochmals antreten und mit ihrem stupenden Erinnerungsvermögen überraschen, denn sie weiß noch genau, als ob es gestern gewesen wäre, in welchem Saal der Uffizien ein bestimmtes Bild hängt. Ihr Mann jedoch, mit dem sie einst auf Hochzeitsreise gegangen war, starb vor vier Jahrzehnten, erschossen von den Nazis im Bendlerblock, Berlin, in der Nacht vom 20. auf den 21. Juli 1944: Claus Graf von Stauffenberg.

Die Frau an seiner Seite

Doch nicht ihm gilt das Buch der Tochter, Konstanze von Schulthess, sondern der Mutter: Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg geb. von Lerchenfeld.* Sie rückt in dieser vorzüglichen Darstellung aus dem Schatten ins Licht der Gegenwart. Damit geht die Biographin auch einem eher vernachlässigten Aspekt nach, denn in so manchen Darstellungen des Widerstands gegen die Nazi-Diktatur gewinnen einzig die Männer an Profil. Hier füllte immerhin bereits Dorothee von Meding dank ihrem Buch «Mit dem Mut des Herzens. Die Frauen des 20. Juli» (München 1995) eine Lücke. Nina von Stauffenberg erscheint im nun vorliegenden Porträt als mutige, schlagfertige, unsentimentale Frau, die seit längerer Zeit um die Pläne ihres Mannes wußte und seine kritische Haltung nicht nur kannte, sondern ihn darin unterstützte (gegenüber Historikern wie etwa Ian Kershaw setzt Konstanze von Schulthess allerdings den Zeitpunkt von Claus von Stauffenbergs Gesinnungswandel relativ früh an). Verborgen blieben der Ehefrau indessen der Zeitpunkt des Attentats und die direkte Täterschaft ihres Gatten. Sie hatte zuvor mit ihm vereinbart, daß sie sich zum Schutz ihrer selbst wie auch der Kinder im Fall eines mißglückten Attentats gegenüber den Nazis als unwissend darstellen solle, als eine Frau, die sich lediglich mit Kindern, Küche und schmutzigen Windeln beschäftigte. Aber natürlich stimmte dieses Bild überhaupt nicht mit ihrer eigenwilligen und eigenständigen Persönlichkeit überein. Hätte sie sonst die Einsamkeit durchstehen können, in die sie das Wissen um die Pläne ihres Mannes gestürzt hatte? Mit keinem Menschen konnte sie darüber sprechen, keinem ihre Ängste mitteilen. Denn selbst ein geglücktes Attentat hätte nach ihrer Meinung noch nicht alle Probleme aus dem Weg geschafft. Nina von Stauffenberg befürchtete, daß in der Folge eines Putsches all der heterogenen politischen Kräfte, die insgesamt im Widerstand gegen Hitler engagiert waren, eine gefährvolle Zeit angebrochen und ihr Mann möglicherweise zerrieben worden wäre.

Die bittere Ironie bestand allerdings gerade darin, daß sich das behauptete Schutz-Image der Stauffenberg-Gattin tatsächlich in weiten Kreisen zu ihrem angeblich wahren wandelte. Es galt indessen weder für Nina von Stauffenberg noch für die anderen Frauen all jener Männer, die zum Widerstandskreis zählten. Leider hat auch etwa Jo Baier in seinem Fernsehfilm «Stauffenberg» (2004), wie schon so mancher Biograph vor ihm, dieses Bild unreflektiert übernommen und die Gattin des Claus von Stauffenberg als eine permanent mißgelaunte und desinteressierte Ehefrau dargestellt. «Nichts war zu spüren von der gleichwertigen Partnerin, die sich mit den Plänen des Widerstands identifizierte», schreibt Konstanze von Schulthess. Ihre Mutter empfand «diese banale Filmfigur als persönliche Diffamierung».

Daher versteht sich die Darstellung ihrer Tochter, Konstanze von Schulthess, die seit mehr als vier Jahrzehnten in Zürich lebt, vorab als Korrektur falscher Porträts ihrer Mutter. Nun kann man sich fragen, ob eine solche Nähe nicht den Blick nochmals verstellt und einer sogenannten objektiven Schau abträglich ist. Doch Konstanze von Schulthess hegt nicht den Anspruch auf ein distanzierteres Lebensbild, ja gar auf eine wissenschaftlich-historische Biographie. Was sie der Leserschaft vermittelt, ist eine ausgewogene,

BIOGRAPHIE

Die Frau an seiner Seite: Zu Konstanze von Schulthess' «Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg» – Ein Porträt der Tochter – Die Hochzeitsreise nach Italien – Der Mann im Widerstand – Wissen um die Pläne des Mannes – Niederschrift der Memoiren für die Kinder – Nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 – Kriegsende und Neubeginn.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

NEUES TESTAMENT/PASTORAL

Paulinische Perspektiven: Anlässlich eines Jubiläumsjahres – Leben, Denken und Briefe des Paulus – Die Wende im Leben – Leben in Antiochia – Tischgemeinschaft von Judenchristen und messiasgläubigen Nichtjuden – Der Begriff «Volksversammlung Gottes» – Solidarität mit den Armen in Jerusalem – Briefe als biographische Quelle – Von den sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten der Briefe – Kultivierte Freundschaftsbriefe für spezifische Kontexte – Vertraut mit den kulturellen Debatten und Tendenzen seiner Lebenszeit – Zehn Anregungen zur Lektüre der Paulusbriefe – Leben in existentieller Verbindung mit dem Messias – Intellektuelles Ringen um die Wahrheit des Evangeliums – Hinwendung zur Vielfalt der Völker – Kontextualität und Konzentration – Zur Identität der Kirche – Pro-Existenz Jesu als Modell – Die Sprache der Rechtfertigung – Elemente einer Herrschaftskritik – Differenzierungen in der Gemeinde – Folgerungen aus einer egalitären Utopie – Endlichkeit und Schuldfähigkeit aller Menschen.

Daniel Kosch, Zürich

BISCHOFSSYNODE

Die Schrift und die Vielfalt der Kulturen: Zur 12. Ordentlichen römischen Bischofssynode (*Zweiter Teil*) – Unterschiede in den einzelnen Kontinenten – Das Problem einer polyzentrisch und multikulturell verfaßten Kirche – Gegen eine fundamentalistische Lektüre – Zur Bewertung der historisch-kritischen Methode – Die Intervention von Benedikt XVI. – Zur Deutung von Artikel 12 von *Dei Verbum* – Ein veränderter Sprachgebrauch – Die Option für den Dialog – Das von Patriarch Bartolomäus I. ins Spiel gebrachte Kriterium.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE/GESCHICHTE

«... um der Schwachheit willen eures Fleisches» (Röm 6,19): Zur Frage nach der politischen Kommunikation der Bibel im Anschluß an eine Predigt *Helmut Gollwitzers* – Das Jahr 1970 – Christliche Freiheit – Unter der Zusage der Vergebung – Zum Verhältnis von Theologie und politischer Sprache – Otto von Bismarcks Reichstagsrede vom 6. Februar 1888 – Der Raum des politischen Handelns – Im Namen des «wahren Friedensfürsten» – Vierzig Jahre danach – In weltlicher Sprache von Gott reden – Selbstkritische Verantwortung für das Wort. *Kristlieb Adloff, Wolfenbüttel*

wohlbedachte Nahaufnahme. Keiner hätte dies besser leisten können als sie, die vorerst vor einem solchen Unterfangen zurückschreckte, sich dann aber vom Verleger überzeugen ließ. Denn sie konnte sich auf Quellen berufen, die keinem außerhalb der Familie zur Verfügung standen – auf eine über zweihundert Seiten starke Chronik, die Nina von Stauffenberg auf Drängen ihrer Kinder noch in den Sechzigerjahren geschrieben hatte. Dieses Memoirenwerk enthielt eine Fülle anschaulicher Szenen, denen das bereits erwähnte staunenswerte Erinnerungsvermögen der Chronistin zu Grunde lag; aus ihm konnte Konstanze von Schulthess schöpfen und es mit dem mündlich überlieferten Erinnerungsschatz sowie den eigenen Erfahrungen zu einem Text verknüpfen.

Was nun vorliegt, ist eine leicht lesbare Biographie, die mit ihrem Reichtum an Details ein überaus lebendiges, lebenswarmes Bild der Gräfin zeichnet. Stilistischen Glanz darf man nicht erwarten, wie ihn etwa eine versierte Biographin – man denke an Brigitte Hamann – beschert hätte. Aber dennoch fordert das Buch Respekt angesichts dieses so besonderen Liebesdienstes, ja einer Liebeserklärung der Tochter an ihre Mutter ein. Und vor allem läßt das wechselvolle Leben der Gräfin selbst keinen unberührt. Nicht nur während der Lektüre, sondern noch Tage und Wochen danach kehren die Gedanken der Lesenden immer wieder zu dieser Frau zurück. Besseres vermag ein Buch nicht zu leisten. Die Qualität von Titeln auf Bestsellerlisten mag man anzweifeln – in diesem Fall freut man sich vorbehaltlos über das Echo in weiten Kreisen.

«Du bist bei mir ...»

In seiner Raserei hatte der Reichsführer der SS, Heinrich Himmler, am 3. August 1944 angedroht, die Familie Stauffenberg – ganz nach dem Prinzip altgermanischer «Blutrache»-Tradition – bis ins letzte Glied zu vernichten. Als die Gräfin im Haus ihres Sohnes Franz Ludwig, im Schloß Kirchlauter bei Bamberg, am 27. August 2003 ihren neunzigsten Geburtstag feierte, konnte sie, die Mutter von fünf Kindern, 43 Nachfahren um sich scharen. Am 2. April 2006 starb sie – sie hatte ihren Mann nahezu um zweiundsechzig Jahre überlebt. Während des Beerdigungsgottesdienstes, bei dem alle offiziellen Reden fehlten, las die Tochter Konstanze jenes Gedicht vor, das Nina von Stauffenberg unter düstersten Vorzeichen im KZ Ravensbrück (Herbst/Winter 1944) geschrieben hatte und das alles aussagt über ihre Verbundenheit mit ihrem über den Tod hinaus geliebten Mann, Claus Graf von Stauffenberg:

Du bist bei mir,
Wenn auch Dein Leib verging,
Und immer ist's, als ob
Dein Arm mich noch umfing.

Dein Auge strahlt mir zu
Im Wachen und im Traum.
Dein Mund neigt sich zu mir,
Dein Flüstern schwingt im Raum:

«Geliebtes Kind! Sei stark,
Sei Erbe mir!
Wo du auch immer bist,
Ich bin bei Dir!»

Vom Attentat an Hitler erfuhr sie an einem strahlenden Sommertag, am 21. Juli 1944. Sie weilte eben mit ihren vier Kindern Berthold, Heimeran, Franz Ludwig und Valerie auf Schloß Lautlingen, dem Familiensitz der Stauffenbergs auf der Schwäbischen Alb. Nina Gräfin von Stauffenberg war schwanger mit dem fünften Kind, als sie die beiden älteren Söhne – damals zehn und acht Jahre alt – zu sich rief und ihnen mitteilen mußte: «Papi hat sich geirrt, deshalb hat man ihn erschossen.» Und noch einen Satz prägte sie ihnen ein: «Die Vorsehung schützte unseren geliebten Führer.» Das waren Schutzbehauptungen, um wenigstens die

Kinder vor der Rache der NS-Schergen zu bewahren, während sie selbst in die mit ihrem Mann vereinbarte Rolle des Heimchens am Herd schlüpfte. Doch zwei Tage später wurde die Gräfin auf Schloß Lautlingen verhaftet, ins nahe Gefängnis Rottweil überführt, danach in die Berliner Gestapozentrale an der Prinz-Albrecht-Straße. Während drei Wochen saß sie im Gefängnis am Alexanderplatz, bis sie für fünf Monate ins KZ Ravensbrück kam. Stets wurde ihr Einzelhaft auferlegt. In ihrem Überlebenswillen versuchte Nina von Stauffenberg, die Eintönigkeit ihrer Haft mit einer selbstkreierten Struktur zu durchbrechen.

Kriegsende und Neubeginn

Schwer lastete die Ungewißheit auf ihr, was aus ihr und was aus ihren Kindern würde. Sie, die überzeugte Protestantin, gelobte eine Wallfahrt nach Vierzehnheiligen, wenn sie alle ihre Kinder lebend wiedersähe. Nur mit eiserner Selbstdisziplin und im Wissen um die tiefe Verbundenheit mit ihrem Mann hielt sie durch, wollte unbedingt das Kind gebären, das letzte Vermächtnis ihres Gatten. Für die bevorstehende Geburt wurde die Hochschwange Anfang Januar 1945 nach Seelägen bei Frankfurt an der Oder verlegt, wo das ehemalige Schloß der Familie Graf von Castell zu Castell-Rüdenhausen als NSV-Entbindungsheim genutzt wurde. Als Nina Schenk wurde sie dort registriert. Doch wegen der näherrückenden russischen Front mußte Gräfin Stauffenberg am 23. Januar diesen Ort wieder verlassen. Vier Tage danach, am 27. Januar 1945, kam die jüngste Tochter Konstanze in Frankfurt an der Oder zur Welt, ein Kind der Liebe aber auch der dunkelsten Zeit. Unter unglaublichen Verhältnissen und über alle Wirren des Endkriegs hinweg rettete die Mutter das kränkelnde Baby, bis sie nach Kriegsende in Lautlingen wieder mit ihren älteren Kindern zusammentraf. Etwa zehn Jahre später trat sie mit den Söhnen und Töchtern die Pilgerreise nach dem Barockheiligtum Vierzehnheiligen an.

Was aber war mit den drei Söhnen und dem Töchterchen Valerie geschehen, die nach dem erzwungenen Weggang der Mutter zehn, acht, sechs und vier Jahre zählten? Noch im August 1944 hatte man sie abgeholt und ins niedersächsische Bad Sachsa im südlichen Harz verschickt, wo sie zusammen mit den Kindern anderer Widerstandsmitglieder in einem Kinderheim überwacht wurden und zwangsweise eine neue Identität erhielten. Eigentlich waren sie fürs KZ Buchenwald vorgesehen. Doch die Bombardierung des Bahnhofs Nordhausen in der Endphase des Krieges vereitelte zum Glück diesen tödlichen Plan, so daß man die Kinder wieder nach Bad Sachsa zurückbrachte. Dort erlebten sie letzte erbitterte Kämpfe, bei denen das Gelände des Kinderheims bombardiert wurde und die Kinder im Keller ausharren mußten, bis amerikanische Soldaten eintrafen. Nach einigen Tagen völliger Ungewißheit über ihr weiteres Schicksal erschien der Bürgermeister von Bad Sachsa, eben aus dem KZ entlassen, im Heim und versammelte die Kinder. «Ihr könnt stolz sein auf eure Väter!», sagte er. Sie schauten sich alle nur ganz betroffen an, denn zu lange hatten sie gänzlich andere Sätze über ihre Väter anhören müssen.

Der Neuanfang nach Kriegsende gestaltete sich allerdings für Nina von Stauffenberg schwierig. Von einer Rückkehr in die Normalität konnte nicht die Rede sein, denn ihr Leben glich einem Trümmerfeld. Ihr Mann war hingerichtet worden und galt noch immer in den Augen vieler als «Verräter». Ihre Mutter, Anna von Lerchenfeld geb. von Stackelberg, war elendiglich im Lager Matzkau bei Danzig, einem Außenlager des KZ Stutthof, umgekommen. Das schöne Haus der Lerchenfelds in Bamberg, in dem das junge Paar von Stauffenberg nach verschiedenen Stationen in anderen deutschen Städten gewohnt hatte, stand schwer beschädigt da. So verbrachte Nina von Stauffenberg die ersten Nachkriegsjahre, 1945 bis 1953, im Forstwartshaus des Schlosses Lautlingen. Ihre einstige Selbständigkeit in Fragen der Familien- und Haushaltsführung, die sie als Gattin eines hohen Offiziers mit längeren Abwesenheiten – heute würde man von Fernbeziehungen sprechen – souverän ausgeübt hatte, konnte sie in dieser

Zeit allerdings nicht beibehalten, denn sie gehörte zur Großfamilie, welche sich um ihre Schwiegermutter, Karoline von Stauffenberg, sammelte; ganz selbstverständlich hatte diese warmherzige Frau ihre Schwiegertochter und ihre Enkel nach deren Rückkehr bei sich aufgenommen.

Reiches Erbe

Von Lautlingen aus fuhr jedoch Nina von Stauffenberg bald einmal immer wieder nach Bamberg, kümmerte sich um das beschädigte Elternhaus an der Schützenstraße 20, suchte nach den geplünderten Kostbarkeiten ihres Mobiliars. 1954 konnte sie zusammen mit den Kindern wieder in dieses Haus einziehen und bewohnte es bis einige Jahre vor ihrem Tod. Konstanze von Schulthess berichtet auch einiges über die verschiedenen Engagements ihrer Mutter während der Jahrzehnte in Bamberg. Daß die Altstadt von Bamberg seit 1993 zum UNESCO-Weltkulturerbe zählt, ist nicht zuletzt Gräfin von Stauffenberg zu danken, die sich unermüdlich für die Erhaltung der kostbaren Substanz einsetzte und manchen voreiligen Abriß zu verhindern wußte. Sie, die so vieles verloren hatte, entwickelte eine ganz besondere Sensibilität für den identitätsstiftenden Wert von Objekten aus früherer Zeit. Ebenso lag ihr viel am Brückenschlag zwischen der deutschen Bevölkerung und den in Bamberg stationierten Amerikanern; sie war Mitbegründerin des Internationalen Clubs Bamberg, der die Kontakte förderte. An ihren Gatten indessen erinnert eine Inschrift am Alten Rathaus, während eine Tafel im südlichen Chorraum des Doms nicht nur an ihn, sondern auch an seine Kameraden des Reiter-Regiments 17 gemahnt.

Ihr schweres Schicksal aber ordnete Nina von Stauffenberg in das Schicksal so vieler anderer ein und wollte daraus nicht eine Besonderheit für sich ableiten. Konstanze von Schulthess gelingt es vorzüglich, ein Stück weit die tapfere Haltung ihrer Mutter auch zu erklären: aus dem geistigen Erbe ihrer eigenen Familie heraus, der Verankerung im Glauben, der tragenden Liebe zu ihrem Mann, der Prägung durch eine mit der Erziehung vermittelte

Wertehaltung. Es zählten für sie wie für ihren Mann Anstand, Aufrichtigkeit, Verantwortungsgefühl, Pflichtbewußtsein, Zivilcourage. Nina von Stauffenberg, 1913 im damals russischen Kowno (heute Kaunas in Litauen) geboren, war die Tochter einer geistreichen und amüsanten Mutter, deren baltisches Temperament sprichwörtlich war, sowie eines Vaters in diplomatischem Dienst, dessen Sinn für Ironie auf britische Wurzeln zurückführte. Ihre Eigenständigkeit und Unerschrockenheit verließen Nina von Stauffenberg auch nach dem gescheiterten Attentat nicht; Konstanze von Schulthess illustriert diese Haltung ihrer Mutter mit prägnanten Episoden. So erstet ein Porträt mit zahlreichen Farben und gut beobachteten Zügen. Bemerkenswert ist dabei auch die Tatsache, daß Nina von Stauffenberg trotz ihrer kommunikativen Fähigkeiten immer wieder das Alleinsein aufsuchte und aus diesem Zustand, so ganz bei sich selbst, Kraft schöpfte. Einmal taucht gegen den Schluß des Buches die Frage auf, welche die Tochter in Wirklichkeit wohl mehr als einmal beschäftigt haben mag: Wie wäre Nina von Stauffenberg geworden, wenn ihr nicht dieses Schicksal zugefallen wäre? Denn zweifellos erbrachte sie ein Übermaß an Selbstdisziplin, um den Kindern den Vater zu ersetzen – eigene Bedürfnisse und Sehnsüchte mußte sie völlig zurückstellen, um in der Außenwelt stets als gefaßte Frau dastehen zu können: «... Geliebtes Kind! Sei stark, /Sei Erbe mir ...».

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

*Konstanze von Schulthess, Nina Schenk Gräfin von Stauffenberg. Ein Porträt (mit zahlreichen Abbildungen). Pendo, München und Zürich 2008, 224 Seiten.

Im württembergischen Albstadt, Stadtteil Lautlingen, ist am Familiensitz der Stauffenberg in drei Räumen des ersten Stockwerks ihres Schlosses eine Gedenkstätte eingerichtet worden. In den Vitrinen sind persönliche Besitztümer von Claus von Stauffenberg zu sehen, dazu Briefe und Dokumente, welche seine Rolle als tragende Figur des militärischen Widerstands gegen die NS-Diktatur verdeutlichen, während ein weiterer Teil der Schau auch die unterschiedliche Bewertung seiner Bedeutung in der Nachkriegszeit dokumentiert. Ferner befinden sich in der Gedenkstätte Gegenstände aus dem Familienbesitz der Stauffenbergs, z.B. eine Weihnachtskrippe, die Nina von Stauffenberg angefertigt hat.

PAULINISCHE PERSPEKTIVEN

Anläßlich eines Jubiläumsjahres

Mit Verweis auf die Geburt des Paulus im Jahr 8 unserer Zeitrechnung hat die römisch-katholische Kirche das Jahr 2008 zum «Paulusjahr» gemacht. Wie immer man zu solchen Jubeljahren steht und unabhängig davon, ob der Völkerapostel tatsächlich im Jahr 8 geboren wurde (es könnte auch etwas früher oder später gewesen sein, weder Geburts- noch Todesjahr sind historisch bezeugt): Die Erinnerung an diese große Gestalt der werdenden Kirche lohnt sich, auch angesichts der großen Herausforderungen, mit denen die katholische Kirche 2000 Jahre später konfrontiert ist.

Leben, Denken und Briefe des Paulus

Was die Porträtierung der Gestalt, des Lebens, des Denkens und der Briefe des Paulus betrifft, beschränke ich mich auf folgende Stichworte!

▷ Paulus wurde in Tarsus, einer großen Stadt in der heutigen Türkei geboren. Er war Jude, stammte aus der Mittelschicht, verfügte über eine gute hellenistische Bildung und wurde schon früh mit der Bibel Israels und mit einem toragemäßen Leben im Geiste des Pharisäismus vertraut gemacht, eventuell in Jerusalem.

▷ Die ersten Kontakte mit den Anhängerinnen und Anhängern des Messias Jesus hatte er, weil er sie aus religiöser Überzeugung verfolgte, was eine kritische Auseinandersetzung mit ihrer

Glaubensüberzeugung und ihrer Lebenspraxis voraussetzt. Stein des Anstoßes war wohl deren Bekenntnis zu einem gekreuzigten Messias. Daß ein (vermeintlicher) Gotteslästerer als Messias Israels proklamiert wird, war für den Pharisäer unerträglich, stellte es doch die Fundamente seines Glaubens in Frage.

▷ Zur Wende im Leben des Paulus kam es durch eine persönliche Erfahrung der lebendigen Gegenwart des auferstandenen Messias Jesus. Paulus schildert diese mit Erzählmustern, die ihre nächsten Parallelen in den ersttestamentlichen Schilderungen der Berufung eines Propheten haben. Das Damaskuserlebnis brachte Paulus zur Erkenntnis der Gottzugehörigkeit des gekreuzigten Messias Jesus, und daß er als sein Gesandter (gr. Apostolos) zur Verkündigung des in der Bibel Israels angekündigten Heilswillens Gottes auch für die Völker (d.h. die Nichtjuden) beauftragt ist.

▷ Während einer längeren Zeitspanne lebte Paulus in Antiochia. In dieser Gemeinde wurden Menschen nichtjüdischer Herkunft, die sich zum Glauben an den Messias Jesus bekannten, als vollwertige Mitglieder des Gottesvolkes anerkannt, ohne daß damit die Verpflichtung zu Beschneidung und Toragehorsam verbunden gewesen wäre. Die Folge davon war die Tischgemeinschaft von Judenchristen und messiasgläubigen Nichtjuden, was zum sogenannten «antiochenischen Zwischenfall» führte, der aufbrach, weil judenchristliche Missionare diese Entwicklung zu einer Kirche rückgängig machen wollten, die keinen Unterschied macht zwischen Juden und Griechen, weil sie alle eins sind in Christus Jesus. ▷ Erst rund zwölf Jahre nach seiner Berufung beginnt Paulus seine selbständige Missionstätigkeit, die er systematisch in Richtung

¹ Einen guten und verständlichen Überblick über den Stand der Forschung (mit entsprechenden Angaben bezüglich weiterführender Literatur) gibt Oda Wischmeyer, Hrsg., Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe. (UTB 2767). Tübingen und Basel 2006.

Westen vorantreibt, wobei er sich an den Provinzhauptstädten des römischen Reiches orientiert, in denen er jeweils eine «Ekklesia» gründet. Mit dieser Bezeichnung der Gemeinde als «Volksversammlung Gottes» greift Paulus einen politischen Begriff auf, der die Versammlung der stimmberechtigten freien Männer bezeichnet und überträgt ihn auf die Ortsgemeinde sowie auf die Christenheit insgesamt, in der nicht nur zwischen «Juden und Griechen», sondern auch zwischen «Sklaven und Freien», «Männern und Frauen» kein Unterschied mehr besteht.

▷ Ein wichtiges Anliegen des Paulus ist die Solidarität der von ihm gegründeten Gemeinden mit den Armen in Jerusalem. Sie soll nicht nur die Bereitschaft zur materiellen Unterstützung, sondern auch die glaubensmäßige Einheit der Gemeinden im römischen Reich mit der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem bezeugen. Intensiv treibt er das Projekt einer entsprechenden Kollekte voran, deren Überbringung für ihn allerdings tragisch endet: Er wird – wohl auf Betreiben jüdischer und judenchristlicher Kreise – festgenommen und aufgrund seiner Berufung auf sein römisches Bürgerrecht nach Rom überstellt, wo er nach einigen Jahren hingerichtet wird. Ob die Jerusalemer Gemeinde die Kollekte überhaupt entgegennahm, ist ungewiß und entzieht sich unserer Kenntnis.

▷ Als Quellen für die Rekonstruktion des Lebens und Denkens des Paulus stehen uns primär die sieben von ihm verfaßten Briefe (Röm, 1.2 Kor, Gal, Phil, 1Thess, Phlm) sowie die biographisch verwertbaren Angaben der Apg zur Verfügung, welche allerdings erst ca. 30 Jahre nach dem Tod des Apostels verfaßt wurde und somit bereits ein Zeugnis der Wirkung und späteren Deutung des Paulus darstellt, dessen Quellenwert kritisch beurteilt werden muß. Weitere Zeugnisse der Aufnahme und Weiterentwicklung der paulinischen Theologie in neutestamentlicher Zeit sind die deuteropaulinischen Briefe (Eph, Kol, 1.2 Tim, Tit, 2Thess), die zwar seine apostolische Autorität in Anspruch nehmen, aber von SchülerInnen verfaßt wurden und sich in verschiedener Hinsicht markant von den echten Paulusbriefen unterscheiden. Ob andere neutestamentliche Schriften indirekte Zeugnisse der Wirkung oder auch der kritischen Auseinandersetzung mit der paulinischen Theologie und vor allem mit seiner Stellung gegenüber der Tora sind, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Immerhin bezeugt der am Übergang vom 1. zum 2. Jahrhundert verfaßte 2Petr, daß die Briefe des Paulus gesammelt, aber schon damals bei aller Wertschätzung als schwierig empfunden wurden: «Das hat euch auch unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben; es steht in allen seinen Briefen, in denen er davon spricht. In ihnen ist manches schwierig zu verstehen, und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, verdrehen diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben.» (3,15f.)

Schwierigkeiten mit Paulus

Dieser biblische Hinweis auf die Schwerverständlichkeit der Paulusbriefe macht darauf aufmerksam, daß die pastorale Gestaltung des Paulusjahres auch mit Schwierigkeiten verbunden ist. Paulus erschließt sich auch heutigen Christinnen und Christen nicht leicht, gelten seine Briefe doch als «schwierig», «abstrakt», «theologisch-theoretisch», «moralisch», aber auch als «frauenfeindlich» sowie «körper- und sexualitätsfeindlich». Zudem behandelten sie Probleme, die heute nicht mehr bestehen und seien deshalb «überholt». Diese Gesamteinschätzung ist nicht gerade eine «Verführung» zu einer lockeren, unverkrampften und neugierig-interessierten Lektüre der Paulusbriefe. Hinzu kommt, daß sie uns in der liturgischen Leseordnung in kleinen Portionen vermittelt werden, die weder etwas über den weiteren Zusammenhang des Textes noch etwas über die Situation aussagen, in denen Paulus sie verfaßte. Daß dabei auch nicht zwischen den echten Paulusbriefen und jenen unterschieden wird, die ihm nur zugeschrieben werden, macht die Sache nicht einfacher. Neben diesen durch Wirkungsgeschichte, Vorurteile und liturgische Praxis bedingten Schwierigkeiten geben uns auch die Paulusbriefe

selbst erhebliche Probleme auf. Dazu gehören z.B. der hohe Anspruch, den Paulus darin erhebt, die nicht immer konsequente Terminologie, aber auch manche Inkonsequenzen, die durch verschiedene Fragestellungen und Fragestellerinnen und -steller, schwankende Gemütsverfassungen sowie durch Wandlungen im Denken des Apostels bedingt sind. Entsprechend selten wird – zumal in der katholischen Kirche – Paulus gepredigt. Und wenn im Religionsunterricht Paulus überhaupt thematisiert wird, dann geht es meist um seine Missionsreisen und das Paulusbild der Apostelgeschichte und seine so genannte «Bekehrung», die besser als «Berufung» zu bezeichnen ist, während die authentischen Briefe und ihre Botschaft kaum je erschlossen werden.

Ein historisch verantworteter und inhaltlich unverkrampfter Zugang zu Paulus kann jedoch erschlossen werden, wenn man folgende Überlegungen ernst nimmt: Bei den Paulusbriefen handelt es sich um kultivierte Freundschaftsbriefe, die sich an konkrete Adressatinnen und Adressaten wenden und sich spezifisch auf deren Situation beziehen. Der Brief ist also keine bloß literarische Form (als «Verpackung» für einen Traktat), sondern dient der Fortsetzung des Gesprächs auf andere Weise. Dies erklärt auch die auffallende Nähe zur mündlichen Rede und die Aufnahme rhetorischer Mittel und Strukturen. Was in den Briefen des Paulus steht, sollte zunächst nicht «immer und überall» gelten, sondern bei jenen ankommen, an die sich der Brief richtet. Die Paulusbriefe sind aber keine bloßen Gelegenheitsschreiben. Sie haben einen hohen Anspruch: in Bezug auf die Geltung ihrer Aussagen und die Autorität des Verfassers, in Bezug auf Sprache und Form, in Bezug auf Inhalt und Theologie. Paulus war ein theologisch und rhetorisch gebildeter, scharfsinniger und kreativer Denker, ein Intellektueller. Seine Erfahrungen und die Entwicklungen, Konflikte und Einzelsituationen in den Gemeinden hat er nicht bloß bewältigt, sondern theologisch so gründlich verarbeitet, daß seine Überlegungen und Einsichten über die Einzelsituation und -gemeinde hinaus hilfreich und wegweisend wurden. Das hat man offenbar bereits zu seinen Lebzeiten so empfunden und die Briefe deshalb gesammelt und weitergegeben. Auch in späteren Zeiten hat es sich immer wieder gezeigt, daß die Paulusbriefe helfen, bestimmte Situationen und Probleme zu verstehen und zu verändern. So wurden seine Texte z.B. für Martin Luther in der Reformationszeit, für Karl Barth in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen oder für Elsa Tamez in der Situation der Ausbeutung und Unterdrückung des einfachen Volkes in Lateinamerika zu «Schlüsseln» für die Aktualität der befreienden Botschaft des Evangeliums.

Zum intellektuellen Paulus, der weder gegen den Handwerker noch gegen den Mystiker ausgespielt werden sollte, gehört auch seine Begabung, die Sprache und Gedankenwelt seiner Zeit aufzunehmen. Tradition und Form jüdischer Diskussionen über die Auslegung der Schrift greift er ebenso auf wie populär-philosophische Konzepte der hellenistisch-römischen Welt. Die Übersetzung der Reich-Gottes-Botschaft Jesu für die galiläischen Bauern und Fischer in ein Evangelium für die griechisch denkenden Städterinnen und Städter im ganzen Imperium und die Verarbeitung der Erfahrungen von Tod und Auferstehung sowie der bleibenden Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk sind anspruchsvolle und zugleich höchst kreative geistige Leistungen, ohne die aus der Jesusbewegung kaum eine weltweite Glaubensgemeinschaft geworden wäre.

Viele Briefe des Paulus sind nicht in einer Situation entstanden, in der er sich gelassen und aus einer gewissen Distanz und Ruhe heraus an seine Gemeinden wendet. Im Gegenteil: Die meisten sind in Sorge, heftigen Auseinandersetzungen und Situationen der Bedrängnis entstanden. Polemik, Zuspitzung von Gegensätzen, rhetorische Fragen und Widerlegungen von Gegenpositionen, Rechtfertigung der eigenen Autorität und des eigenen Verhaltens, Warnungen vor Mißständen und Fehlentwicklungen prägen Sprache und Stil. Paulus erscheint als verwundeter und angeschlagener Verkündiger, körperlich und psychisch leidend, mißverstanden und zu Unrecht angegriffen oder verleumdet. Das prägt seine Sicht der Dinge und seine Aussagen über

Kritikerinnen und Gegner. Vermutlich hat Paulus sie auch seinerseits einseitig dargestellt, manchmal mißverstanden und ihre Anliegen nicht angemessen gewürdigt. Die Leidenschaftlichkeit und Parteilichkeit der Theologie des Paulus und ihre Prägung durch die Verletzungen und Narben, welche die Strapazen des missionarischen Lebens und die inneren und äußeren Konflikte hinterlassen haben, sind bei der Lektüre der Paulusbriefe ebenfalls zu berücksichtigen.

Zehn Anregungen zur Lektüre der Paulusbriefe

Daß die Theologie des Paulus uns in Briefform vorliegt, hat wichtige Auswirkungen auf ein angemessenes Verständnis seiner Äußerungen. Diese versuche ich in zehn Anregungen zur Lektüre zusammenzufassen:

Erstens: Je genauer, anschaulicher und umfassender wir uns über die Situation des Paulus sowie der Adressaten und Adressatinnen ins Bild setzen, desto besser wird es möglich, Sinn und Anliegen der Texte zu erfassen.

Zweitens: Texte, die einen deutlichen Situationsbezug haben, können und sollen nicht vorschnell verallgemeinert und übertragen werden – weder auf «das frühe Christentum» noch auf uns heutige Leserinnen und Leser.

Drittens: Was Paulus als Realität der Gemeinde schildert oder anspricht, ist seine Sicht dieser Wirklichkeit, keine objektive sondern eine perspektivische Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung kann gefärbt oder auch getrübt sein. Je genauer wir den Blickwinkel des Paulus und die Situation erfassen, aus der heraus er seinen Brief formuliert, desto besser werden wir dem Text gerecht.

Viertens: Es ist den Texten nicht angemessen, wenn wir ihre Rekonstruktion der Wirklichkeit als die einzig wahre und allzeit gültige ansehen. Dies gilt insbesondere dort, wo die Beschreibung unmittelbar mit Wertungen verknüpft ist, z.B. wenn im Zusammenhang von sexuellen Beziehungen zwischen Männern und differenziert von «Unzucht» und «Verirrung» die Rede ist (Röm 1,27), während Homosexualität aus heutiger Sicht zunächst einmal bewertungsfrei als Realität anzuerkennen ist.

Fünftens: In vielen Briefen setzt Paulus sich mit Menschen auseinander, die ihm widersprechen, sein Wirken, seine Theologie oder auch seine Autorität als Apostel in Frage stellen. Bei diesen oft sehr polemischen Passagen ist es keineswegs sicher, daß Paulus seine Kritikerinnen und Kritiker und ihre Anliegen ihren eigenen Auffassungen entsprechend darstellt: Überzeichnungen, Mißverständnisse, Empfindlichkeiten etc. gehören zu Auseinandersetzungen.

Sechstens: Der Wahrheits- und Autoritätsanspruch des Paulus in Konfliktsituationen ist einer unter vielen. Auch wenn wir keine direkten Zeugnisse der gegnerischen oder kritischen Stimmen haben, können wir nicht davon ausgehen, daß Paulus das «letzte Wort» hatte. Im Gegenteil: Paulus weiß und anerkennt, daß andere ihre Auffassung ebenso vehement vertreten und mit der Autorität des Auferstandenen legitimieren, wie er dies tut.

Siebtens: In den mahnenden, das Gemeindeleben und das Ethos betreffenden Passagen erhebt Paulus viele Forderungen. Diese normativen Texte dürfen nicht als Abbild der Realität verstanden werden. Gebote und Verbote machen deutlich, wie es nach Auffassung dessen, der sie aufstellt, sein sollte. Sie zeigen aber durch ihre bloße Existenz, daß die Wirklichkeit anders ausgesehen hat. Wenn z.B. Frauen eingeschärft wird, sie hätten im Gottesdienst zu schweigen, bedeutet dies, daß manche von ihnen die Stimme erhoben haben.

Achtens: Über diesen Gegensatz von «Norm» und «Realität» bzw. «Theorie» und «Praxis» hinaus ist damit zu rechnen, daß es auch gegensätzliche Auffassungen über die «richtigen» bzw. «christlichen» Normen oder über die ethische Beurteilung mancher Sachverhalte gab. Wenn z.B. Frauen von Paulus aufgefordert werden, bezüglich ihrer Frisuren bestimmte Konventionen zu respektieren, so ist es denkbar, daß in anderen Kreisen (vielleicht besonders bei den Frauen selbst) die Abweichung von der Konvention als Ausdruck ihrer Würde als «Kinder Gottes» gilt, weil es in Christus

«weder männlich noch weiblich» gibt. Norm und Wirklichkeit dürfen nicht miteinander verwechselt oder identifiziert werden. Die Normen der Paulusbriefe sind nicht die einzigen, sondern sie stehen in Auseinandersetzungen mit anderen Wertvorstellungen. *Neuntens:* Weder die einzelnen Paulusbriefe noch die gesamte Sammlung wollen oder können als einheitliches, geschlossenes theologisches System gelesen werden. In unterschiedlichen Situationen und im Verlauf seiner eigenen theologischen Entwicklung sind Wandlungen, Akzentverschiebungen und Gegensätze auszumachen. Ermutigt er die Thessalonicher, den Geist nicht auszulöschen, ermahnt er andererseits die Korinther zu Ordnung und Rücksichtnahme, damit nicht im Namen des Heiligen Geistes chaotische Zustände gerechtfertigt werden, bei denen die leiseren Stimmen und die unscheinbaren Anliegen alltäglich gelebten Christseins auf der Strecke bleiben. Sprengt Paulus mit der antiochenischen Taufformel die Grenzen von religiöser Herkunft, sozialem Stand und Geschlecht, fällt er andernorts in patriarchale Muster zurück. Die Vielfalt, die Wandlungsfähigkeit und der Spannungsreichtum des paulinischen Denkens sind zu respektieren.

Zehntens: Paulus muß in seinen einzelnen Aussagen wie in seiner Art, mit anderen Menschen und Auffassungen umzugehen, kritisch an seinen eigenen Optionen und programmatischen Aussagen gemessen werden. Dabei kommen Leserinnen und Leser gelegentlich in die Situation, «Paulus gegen Paulus» zu lesen. Nach diesen eher allgemeinen Überlegungen zu Paulus und zur Lektüre seiner Briefe möchte ich ein paar paulinische Perspektiven entwickeln und dabei den Versuch wagen, Brücken zwischen damals und heute zu schlagen.

Paulus und das Selbstverständnis von Seelsorgenden

Nicht nur aus den Berichten über seine Berufung, sondern auch aus anderen Hinweisen geht hervor, daß Paulus ein Mystiker war, der aus einer tiefen, existenziellen Verbindung mit dem Messias Jesus lebte. Diese Unmittelbarkeit zu Jesus Christus ließ alles andere in den Hintergrund treten: die Vorzüge seiner jüdischen Herkunft und Bildung, die Tora, die Strapazen seines Lebens als Wandermissionar, ja sein eigenes Leben insgesamt. So kann Paulus sagen: «Ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Sineetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein.» (Phil 3,8f.). «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.» (Gal 2,20)

Diese Mystik macht den Apostel allerdings keineswegs zu einer weltfremden Existenz. Auch als Apostel übt er weiterhin seinen Beruf als Zeltmacher aus, der ihm seine wirtschaftliche Unabhängigkeit garantiert. Diese ist ihm wichtig, weil er den von ihm gegründeten Gemeinden nicht zur Last fallen will, aber auch, weil er nicht in den Verdacht kommen will, in seiner Verkündigung auf eigene materielle Interessen Rücksicht zu nehmen. Neben dieser materiellen Eigenständigkeit liegt ihm auch seine theologische Unabhängigkeit am Herzen. Er betont, daß er sein Evangelium und sein Apostelamt direkt dem Messias Jesus verdankt, was auch seinen hohen Anspruch legitimiert: «Ich erkläre euch, Brüder und Schwestern: Das Evangelium, das ich verkündigt habe, stammt nicht von Menschen; ich habe es ja nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen.» (Gal 1,11f.)

Trotz seiner mystischen Erfahrung und seiner Unabhängigkeit bleibt Paulus ein verletzter und verletzlicher Mensch. Er hat eine offenbar chronische Krankheit, die ihm zu schaffen macht, leidet unter den Strapazen seiner Reisetätigkeit als Apostel, sein offenbar wenig überzeugendes Auftreten bringt ihm den Vorwurf ein, seine Briefe seien «wuchtig und voll Kraft, aber sein persönliches Auftreten ist matt, und seine Worte sind armselig» (2Kor 10,10), wegen seiner Verkündigung wurde er ins Gefängnis geworfen, geschlagen und gesteinigt, aber auch die Anwürfe seiner Gegner innerhalb der werdenden Kirche machten ihm zu schaffen, worauf er manchmal verletzt, manchmal sehr polemisch reagierte.

Paulus ist also trotz seines großen Selbst- und Sendungsbewußtseins ein angefochtener, physisch und psychisch angeschlagener Mensch – und scheut sich auch nicht, dies in seinen Briefen zur Sprache zu bringen.

Ein weiteres Charakteristikum des Paulus ist sein gleichzeitig existenzielles und intellektuelles Ringen um die Wahrheit des Evangeliums. Der tiefe biographische Bruch, der sein Leben in eine Zeit vor und in eine Zeit nach seiner Berufung unterteilt, die Probleme und Fragen, mit denen ihn die von ihm gegründeten Gemeinden konfrontieren, die Angriffe seiner Gegner, die sein Evangelium der Freiheit diskreditieren, aber auch die grundsätzlichen Fragen, wie das Evangelium von Jesus Christus und die Tora, wie die Erwählung Israels und die Offenheit der Kirche für alle Menschen sich zueinander verhalten und welche Folgen das für den Glauben und die Gemeinschaft von Menschen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft hat – all dies verarbeitet und reflektiert Paulus in seinen Briefen. Damit hilft er nicht nur den Gemeinden, die Wahrheit des Evangeliums zu erfassen und daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen, sondern er leistet auch einen wichtigen Beitrag zur Anschlußfähigkeit der christlichen Botschaft an das altesamentlich-jüdische und an das griechisch-hellenistische Denken. Diese Anschlußfähigkeit und die damit verbundene Inkulturation des Evangeliums war eine wichtige Voraussetzung für die Erfolge der frühchristlichen Mission.

Zum Selbstverständnis des Paulus und zu seiner Art, seiner Berufung zum Apostel der Völker zu entsprechen, gehört schließlich auch die Fähigkeit zur Zusammenarbeit und die Verbundenheit mit seinen Gemeinden. Die echten Paulusbriefe nennen rund 40 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Paulus und geben Einblick in die intensiven Kommunikationsprozesse zwischen dem Apostel und den Gemeinden, zu denen nicht nur die Gründungsbesuche und seine Briefe, sondern auch Antwortbriefe der Gemeinden, mündliche Informationen, die Entsendung von Mitarbeitenden und erneute Besuche des Apostels gehören. Das Verhältnis des Paulus zu seinen Gemeinden ist allerdings keineswegs frei von Ambivalenzen. Einerseits betont er deren Mündigkeit und Freiheit, andererseits sieht er sich in der Rolle des «Vaters» oder der «Mutter» der Gemeinden und achtet sehr darauf, daß sie den von ihm vorgegebenen Weg nicht verlassen. Er erwartet von den Gemeinden also gleichzeitig Gehorsam und Unabhängigkeit.

Gerade in einer Zeit, in der bezüglich der Aufgabe und des Selbstverständnisses von Seelsorgenden, seien diese Priester oder Laien, viele Fragen und Unklarheiten bestehen, gibt die Erinnerung an Paulus m.E. hilfreiche Denkanstöße:

▷ Die Verankerung des Verkündigungsauftrags, ja der gesamten Existenz in der Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus, der für Paulus keine Gestalt der Vergangenheit ist, sondern aufgrund des Wirkens des Geistes Gottes in der Gemeinde als «Leib Christi» erfahrbar und in der Welt gegenwärtig bleibt.

▷ Die Unabhängigkeit sowohl von den Gemeinden als auch von den kirchlichen Autoritäten, die sich aus dieser Verankerung in der eigenen mystischen Erfahrung, aber auch aus der wirtschaftlichen Eigenständigkeit sowie aus dem Mut zum eigenen Denken ergibt.

▷ Die existenzielle, aber auch intellektuelle Redlichkeit einer Theologie, die mit der eigenen Biographie, mit dem persönlichen Ringen und auch mit den Schattenseiten des Lebens verbunden ist, aber auch die Situation und die Probleme der Gemeinden aufnimmt und an die Debatten, Traditionen und Wertvorstellungen der jüdisch-christlichen Tradition sowie der eigenen Lebenswelt und Kultur anknüpft.

▷ Die Fähigkeit, Eigenständigkeit und ein ausgeprägtes persönliches und theologisches Profil mit einer hohen Teamfähigkeit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit, sowie mit einer hohen Wertschätzung und Verbundenheit mit den Gemeinden zu verbinden.

Die heutige Verkündigung des Evangeliums

Ein zentrales Merkmal der paulinischen Theologie ist ihre Kontextualität. Sie kann nicht losgelöst werden von der Existenz und von

der Situation, in der sie entstand und sich entwickelte: von der Biographie des Apostels, von der Situation der Gemeinden, von den Konflikten innerhalb der werdenden Kirche, von der spannungsreichen Auseinandersetzung mit dem Judentum, von Philosophie und Ethik der griechisch-hellenistischen Kultur, vom religiösen Pluralismus in den Städten des römischen Reiches, von der wirtschaftlichen und politischen Situation im Imperium Romanum.

Paulus ist wohl der erste christliche Theologe im engeren Sinne des Wortes. Zum Zeitpunkt seiner Berufung und in der Anfangszeit seines Wirkens ist die Identität dessen, was er «die Kirche Gottes» nennt, noch ziemlich diffus. Handelt es sich um eine innerjüdische Erneuerungsbewegung? Handelt es sich um eine Abspaltung vom Judentum? Handelt es sich um eine eigenständige Bewegung? Bei diesen Fragen geht es keineswegs nur um einen Streit um Worte. Denn schon wenige Jahre nach Ostern nehmen einzelne Gemeinden auch Frauen und Männer nichtjüdischer Herkunft als Vollmitglieder auf. Müssen diese sich ebenfalls beschneiden lassen und die Tora befolgen? Genügt es, wenn sie gewisse Minimalanforderungen bezüglich der Einhaltung der Speise- und Reinheitsgebote beachten? Oder sind sie der Tora überhaupt nicht unterworfen? Dürfen dem Gesetz unterworfenen Judenchristen Tischgemeinschaft haben mit Christen aus den Völkern, die sich nicht an die Tora des Mose halten? Bestehen die beiden Wege nebeneinander? Oder eröffnen der Tod und die Auferweckung Jesu nicht nur den Nichtjuden, sondern auch den Juden einen Weg zum Heil, unabhängig von Beschneidung und Toragehorsam, weil es letztlich nur auf den Glauben an Jesus Christus ankommt, in dem alle eins sind?

All diese Fragen kommen nicht nur von außen an Paulus heran, sondern auch von innen, von seiner eigenen Biographie her. Und die Paulusbriefe zeigen, daß nicht nur das werdende Christentum im Verlauf der relativ kurzen Zeit von rund 20-30 Jahren den Weg zu einer autonomen Bewegung mit einem eigenen Identitätskonzept gemacht hat, sondern daß auch der Apostel im Verlaufe seines Wirkens seine Theologie weiterentwickelt hat – keineswegs allein, sondern in intensiver Arbeit innerhalb der Paulusschule und in Auseinandersetzung mit der Gesamtentwicklung, mit Kritik und Angriffen von jüdischer Seite, aber auch aus den eigenen Reihen. Im Zentrum des theologischen Denkens von Paulus steht Jesus Christus, wobei er insbesondere dessen Tod und Auferweckung bedenkt, in dem Gott seinem Heilswillen für die Welt endgültig zum Durchbruch verholfen hat und seine Verheißungen an das Volk Israel erfüllt. Das Sterben und das Kreuz Jesu stehen dabei immer auch für seine Pro-Existenz, sein Dasein für andere, so daß es Modell-Charakter hat für alle, die sich auf ihn einlassen.

Die Taufe gewährt den Glaubenden Anteil an Jesu Tod und Auferstehung, ermöglicht das eigene Hindurchgehen durch den Tod zu neuem Leben und führt zu einem Herrschaftswechsel. Waren sie zuvor der Macht der Sünde, den ungerechten Strukturen dieser Welt, dem Gesetz und auch ihren eigenen Begierden ausgesetzt und damit dem Tod sowie dem Gericht Gottes ausgeliefert, bestimmen nun die Wirklichkeit Jesu und die Macht seines Geistes ihr Leben: Sünde und Tod sind überwunden, das Gesetz verurteilt sie nicht mehr, die ungerechten und unfrei machenden Gesetzmäßigkeiten dieser Welt haben ihren Einfluß auf sie verloren, «in Christus» leben sie als «neue Schöpfung». Unabhängig von religiöser und ethnischer Herkunft, Stand und Geschlecht leben sie als Töchter und Söhne Gottes und Glieder am Leib Christi, die ihr Leben unter sein Gesetz der Liebe stellen. All dies haben sie weder ihrer Herkunft noch ihrem Gehorsam oder ihrer Leistung zu verdanken, sondern es ist ihnen geschenkt durch das befreiende und rettende Handeln Gottes in Jesus Christus, der nicht auf das Ansehen der Person schaut.

In der Sprache der Rechtfertigungstheologie des Römerbriefes formuliert Paulus dies mit den berühmten Spitzensätzen, die insbesondere Martin Luther als Zentrum seiner Theologie aufgefaßt hat: «Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. Denn es gibt

keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.» (Röm 3,21-24) Und einige Verse später heißt es: «Denn wir sind der Überzeugung, daß der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes. Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist <der Eine>. Er wird aufgrund des Glaubens sowohl die Beschnittenen als auch die Unbeschnittenen gerecht machen.» (3,28-30)

Diese paulinische Grundüberzeugung hatte nicht nur weitreichende Konsequenzen für das Miteinander von Christen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft und für das Verhältnis zwischen der werdenden Kirche und dem Judentum, sondern auch für das Zusammenleben der Christinnen und Christen in den Gemeinden und ihr Verhältnis zum gesellschaftlichen und politischen Umfeld. Denn der «Herrschaftsanspruch» Jesu Christi setzte alle anderen Herrschaftsansprüche, inklusive jenen des Kaisers, außer Kraft. Und das Gesetz der Liebe, die keinen Unterschied zwischen Arm und Reich, Sklaven und Freien, Gebildeten und Ungebildeten macht, hebelte alle anderen Gesetzmäßigkeiten und Regeln aus, die das Zusammenleben bestimmen. Auch dafür war das Kreuz ein sprechendes Symbol, wurde doch diese grausame Todesstrafe vor allem über Aufrührer verhängt, die das politische Herrschaftssystem des Römischen Imperiums in Frage stellten. Und das Bekenntnis zu einem Gekreuzigten als «Herr» und «Sohn Gottes» konkurrenziierte den in jener Zeit wachsenden Kaiserkult und setzt alle geläufigen Vorstellungen von «Herrschaft» außer Kraft, weshalb vielleicht von «herrschaftsfreier Herrschaft» gesprochen werden sollte, um deutlich zu machen, daß die «Herrschaft des Messias Jesus» keinen machtförmigen Charakter hat. Auch wenn Paulus aus der «Herrschaft Christi» keine «revolutionären» Konsequenzen zog und die Ideale der Gleichheit und Geschwisterlichkeit nur innerhalb der Gemeinde gelebt wurden, erkannten sowohl die auf ihr gutes Einvernehmen mit den Regierenden bedachten Juden als auch die nichtjüdische Umwelt sehr wohl, daß das paulinische Evangelium von Gottes Gerechtigkeit in Jesus Christus die herrschenden Verhältnisse in Frage stellte und damit Unruhe auslöste, die zuerst zur punktuellen und unter Nero dann zur systematischen Verfolgung der Christen als «Feinde des Kaisers» führte.

Eine Theologie, die heute an die von Paulus theologisch verarbeiteten Erfahrungen und Überzeugungen der ersten christlichen Gemeinden anknüpft, müßte sich nicht zuletzt von folgenden Fragen leiten lassen:

▷ Welches sind heute die prägenden Erfahrungen, die zentralen kulturellen, religiösen und politischen Kontexte und Konflikte, innerhalb derer die befreiende Botschaft der rettenden Liebe Gottes zur Sprache gebracht werden muß?

▷ Wie könnte die paulinische Rechtfertigungslehre innerhalb einer Kirche, aber auch in einer Gesellschaft zur Sprache gebracht werden, die mit größter Selbstverständlichkeit Unterschiede zwischen Klerus und Laien, zwischen Armen und Reichen, zwischen Mächtigen und Ausgebeuteten akzeptiert und deren Gesetze den Einfluß der Mächtigen auf Kosten der Ohnmächtigen zementieren und die davon ausgeht, daß das Geld die Welt regiert, und in der die Prinzipien von Leistung, Effizienz und Effektivität gnadenlos ihre Opfer fordern?

▷ An welche Erfahrungen und Symbole könnte die Sprache der Theologie anknüpfen, um das Anstößige und Umstürzende, das Befreiende und das Befremdende am paulinischen Evangelium neu und frisch zu Gehör und damit zur Geltung zu bringen – innerhalb der Kirche, aber auch in der Gesellschaft, die sich so sehr an die traditionellen Sprachspiele und Symbole gewöhnt haben, daß deren Brisanz kaum mehr wahrgenommen wird?

Die paulinischen Gemeinden und die Gestalt von Kirche heute

In bezug auf die Ekklesiologie und das Leben der christlichen Gemeinden ist es von größter Bedeutung, sich der Unterschiede



Katholische Kirchengemeinde
der Landschaft Davos

Unsere kath. Pfarrei Davos

ist in der höchstgelegenen Stadt Europas, eine lebendige, gut strukturierte und organisierte Pfarrei mit rund 4000 Pfarreimitgliedern, sehr vielen Feriengästen, einem fortschrittlichen Pfarreirat und Kirchengemeinde-Vorstand sowie vielen engagierten freiwilligen und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen.

Wir suchen Verstärkung für unser Pfarreiteam auf 1. April 2009 oder nach Vereinbarung

140% Pastoralassistentin/Pastoralassistent bzw. Religionspädagogin/Religionspädagoge im job sharing

Jugendarbeit:

- Religionsunterricht (7.+8. Schuljahr/ökumenischer RU)
- Religionsunterricht (9. Schuljahr/konfessioneller RU)
- Firmvorbereitung im schulischen RU der 3. Oberstufe, ergänzt mit Firmprojekten zur Pfarreiarbeit und mit liturgischen Einsätzen
- Organisation und Leitung Pfarrei-Frühlingslager

Diakonie:

- Klinik-, Spital- und Seniorensorge
- Regelmässige Gestaltung von Wortgottesfeiern
- Diakonische Arbeit in der Pfarrei
- Pfarreiratsmitglied / Ressortleitung Diakonie

Wir freuen uns, mit Ihnen an einer Kirche zu bauen, die zukunftsorientiert, solidarisch, lebendig und ökumenisch offen ist.

Für nähere Informationen wenden Sie sich an unseren Pfarreileiter Simon Eicher, (Tel. 081 410 09 71; Mail eicher-davos@kath.ch) oder senden Sie Ihre Bewerbung bis Ende Januar an die zuständige Ressortleiterin Personal: Kath. Kirchengemeinde der Landschaft Davos Frau Judith Nötzli-Brun, Obere Strasse 33, 7270 Davos Platz

Kath. Kirchengemeinde/Pfarrei Davos – www.kath.ch/Davos

zwischen den Realitäten zur Zeit des Paulus und der heutigen Kirchenwirklichkeit bewußt zu werden.

Ein erster Hinweis gilt der Größe der Kirche bzw. der Gemeinden: In Korinth ist mit der Existenz einiger Hausgemeinden zu rechnen, die insgesamt rund 100 Personen umfaßt haben dürften – und dies in einer der größten und bedeutendsten Städte Griechenlands. Die Christinnen und Christen waren also eine verschwindend kleine Minderheit, übrigens nicht nur in bezug zur Gesamtbevölkerung, sondern auch im Verhältnis zu den jüdischen Gemeinden, die bis zu 10 Prozent der Bevölkerung ausmachten.

Ein zweiter Hinweis gilt der Organisation und Institutionalisierung: Die paulinischen Gemeinden waren Kirche im Werden, ohne Strukturen, ohne Häuser und Kultstätten, ohne finanzielle Mittel, ohne Hauptamtliche, ohne Tradition, ohne Rechtsordnung, ohne eigene heilige Texte, ohne feste Riten. Ihr Zusammenhalt basierte sowohl innerhalb der Hausgemeinde als auch zwischen den Hausgemeinden einer Stadt oder einer Region und auch zwischen den verschiedenen Gemeinden im gesamten römischen Reich auf dem gemeinsamen Bekenntnis zum Messias Jesus und auf persönlichen Beziehungen, sei es der urchristlichen Missionare, Lehrer, Apostel und Propheten, sei es der Gemeindeglieder, die aus beruflichen oder anderen Gründen auf den Straßen und Verkehrswegen des römischen Reiches unterwegs waren. Identitätsstiftend waren zweifellos auch die jüdischen Traditionen, welche die Judenchristen mit den oft aus dem Umfeld der Synagogen stammenden und mit dem Judentum sympathisierenden Christinnen und Christen nichtjüdischer Herkunft verbanden.

Ein dritter Hinweis gilt dem Verständnis von Zugehörigkeit zur Kirche Gottes. Die paulinischen Gemeinden bestanden ausnahmslos aus Christinnen und Christen der ersten Generation. Wenn sie sich taufen ließen, beruhte dies auf einer Entscheidung – nicht auf einer Gewohnheit. Die Taufe war nicht nur «Aufnahmehandlung», sondern mindestens so sehr ein «Abschiedsritual». Man verließ eine angestammte Religion und brach damit mit

Zugehörigkeiten, einer spirituellen, rituellen, aber auch sozialen Beheimatung sowie mit Werten und einem Symbolsystem. Man ließ sich auf etwas Neues ein, das noch alles andere als etabliert und konsolidiert war, womit auch erhebliche Risiken verbunden waren. So bestand die Gefahr, sozial und auch ökonomisch ausgegrenzt zu werden, sich politisch verdächtig zu machen und eventuell auch in Bedrängnis durch Repressionsmaßnahmen der römischen und jüdischen Umwelt zu geraten. All dies ist mitzuhören, wenn Paulus von der Taufe als «Herrschaftswechsel» und als «hineingetauft werden in den Tod Jesu Christi» spricht. Und es ist mit zu bedenken, wenn von Verunsicherungen, Verwirrungen, Spaltungen und Konflikten die Rede ist, die durch das Auftreten unterschiedlicher Missionare und Verkündiger in einer Gemeinde entstehen. Die Zugehörigkeit zu einer noch labilen und diffusen Gemeinschaft kann bei aller Begeisterung rasch ins Wanken geraten, wenn zur äußeren Bedrängnis auch noch innere Verunsicherung hinzukommt.

Wenn heute davon die Rede ist, daß wir uns als Kirche in der nachkonstantinischen Zeit befinden, daß die Volkskirche erodiert und wir uns wieder der Minderheitssituation in der Anfangszeit der Kirche annähern, darf dabei nicht übersehen werden, daß das Christentum hierzulande nach wie vor die etablierte Mehrheitsreligion ist, über gefestigte Strukturen, staatliche und öffentliche Anerkennung, finanzielle Mittel und einen hohen Grad an Institutionalisierung verfügt. Auch wenn z.B. eine «Firmung ab 18» nicht mehr die gleiche Selbstverständlichkeit hat wie noch vor 30 Jahren, ist sie unvergleichbar mit dem Schritt einer Sklavin oder eines Kaufmanns in Korinth, Thessalonich oder Galatien, sich durch die Taufe der christlichen Gemeinde anzuschließen. Und wenn wir das Bild des Paulus von der Gemeinde als Leib Christi, zu dessen Aufbau jede und jeder aufgrund der Gaben des Geistes seinen eigenen, unverwechselbaren und kostbaren Beitrag leistet, auf unsere Kirche beziehen, wäre es naiv und romantisierend, dabei zu vergessen, daß dieser Leib Christi im Verlauf der letzten 2000 Jahre alt geworden ist. Die Dynamik des Anfangs ist der Erstarrung und der Routine gewichen. Die Beweglichkeit ist eingeschränkt, wozu nicht nur Fettpolster und Abnützungerscheinungen, sondern auch Verletzungen, Amputationen, Erstarrungen, Krankheiten und die Macht der Gewohnheit ihren Beitrag geleistet haben. Die Prozesse der Institutionalisierung und auch der Anpassung an die Regeln und das Klima des gesellschaftlichen Umfeldes können nicht rückgängig gemacht werden. Trotzdem bleibt die Erinnerung an die Aufbrüche in der Anfangszeit inspirierend und provozierend:

▷ Die Lebendigkeit und Identität der Gemeinde beruht weder auf der Macht der Institution noch auf den Regeln der Institution, sondern auf der Orientierung am Messias Jesus und auf dem Geschenk der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes, die nicht mehr den Zwängen der herrschenden Verhältnisse und den Gesetzen der Macht der Stärkeren oder des Geldes und anderer Götzen unterworfen sind.

▷ Die Wertschätzung der Vielfalt und der verschiedenartigen Gaben des Heiligen Geistes ist verknüpft mit der Grundüberzeugung, daß im Glauben an den Messias Jesus alle «eins» sind, unabhängig von den Differenzen aufgrund von Herkunft, Religion, Stand und Geschlecht.

▷ Die Einheit der Kirche über Gemeindegrenzen hinweg verdankt sich einem dialogischen Miteinander und gelebter Solidarität, zu der sowohl die Praxis des Teilens als auch Gastfreundschaft und nicht zuletzt die Bereitschaft gehören, in gemeinsamem Feiern und Singen, im Hören auf die Botschaft des Evangeliums und im Teilen von Brot und Wein, aber auch im engagierten Ringen um das rechte Verständnis der Wahrheit des Evangeliums miteinander die bleibende Gegenwart des Auferstandenen mitten in einer von Ungerechtigkeit, Leiden und Tod gezeichneten Welt zu bezeugen.

Paulus in der religiös pluralen Welt

Die religiöse Situation zur Zeit des Paulus war ausgesprochen vielfältig. Neben dem offiziellen Kult gab es die Mysterien, das

Orakelwesen, Wunder, Zauberei und religiöse Vereine von Menschen einer bestimmten Herkunft, die sich in den städtischen Zentren organisierten. Zudem gab es vielerorts jüdische Gemeinden. Hinzu kommen die Epikuräer und die Stoa, zwei philosophische Schulen, die den Charakter von Weltanschauungen hatten. Nicht zu vergessen ist die zunehmende Verbreitung und Bedeutung des Kaiserkultes, der verschiedene Religionen ergänzte. Das werdende Christentum war also eine religiöse Aufbruchbewegung unter vielen. Und da im Umkreis der Synagogen auch zahlreiche «Gottesfürchtige» lebten, die zwar dem ethischen Monotheismus des Judentums große Sympathie entgegenbrachten, aber nicht zum Judentum konvertierten, waren die Grenzziehungen zwischen Juden und Heiden gar nicht so klar, weshalb auch das Verhältnis der werdenden Kirche zum Judentum unterschiedlich aufgefaßt wurde: Waren die Christinnen und Christen «Randsiedler des Gottesvolkes»? Vertraten sie ein «Judentum für Nichtjuden»? Waren sie eine Abspaltung? Waren sie eine eigenständige Religionsgemeinschaft – weder jüdisch noch heidnisch?

Frägt man nach den Positionen des Paulus in dieser religiös pluralen Welt, kann man folgendes festhalten:

▷ Innerhalb der Gemeinschaft jener, die an den Messias Jesus glauben, darf es keine Unterschiede und auch keine Trennung geben zwischen jenen, die jüdischer Herkunft sind, und jenen, die einen anderen religiösen Hintergrund haben.

▷ Frauen und Männer, die nicht jüdischer Herkunft sind, und sich der Gemeinde Jesu Christi anschließen möchten, müssen nicht jüdisch werden und leben, sind also weder zur Beschneidung noch zum Toragehorsam verpflichtet.

▷ Auch dort, wo Paulus sich sehr kritisch mit judenchristlichen Tendenzen und mit dem Selbstverständnis des Judentums auseinandersetzt und wo er zur Überzeugung gelangt, daß die Tora nicht in der Lage ist, den Menschen aus der Situation der Sünde und der Heillosigkeit zu befreien, beruft er sich auf die Bibel Israels. Und bei aller Kritik an der Tora ist für ihn unbestreitbar, daß in ihr und in den Propheten sowie in der Geschichte Israels kein anderer als der Gott und Vater Jesu Christi am Werk ist und sich den Menschen teilt.

▷ Gegenüber den «Heiden» bzw. Menschen nicht-jüdischer Herkunft hält er fest, daß Gottes unsichtbare Wirklichkeit, seine ewige Macht und Gottheit «seit der Erschaffung der Welt» «an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen werden kann» (Röm 1,20).

Daraus ergibt sich, daß der Heilswille Gottes universal ist, allen Menschen gilt (nicht nur den Christen!) und auch allen zugänglich ist. Entsprechend speist sich die paulinische Theologie und Ethik auch mit absoluter Selbstverständlichkeit sowohl aus jüdischen Quellen als auch aus der griechisch-hellenistischen Philosophie, was auch ihre Anschlußfähigkeit an die religiösen und ethischen Debatten der damaligen Zeit sowie ihre Attraktivität für Menschen unterschiedlichster Herkunft und Prägung ausmacht.

Dennoch wäre es voreilig, aus Paulus eine Art «Vorreiter des interreligiösen Dialogs» im heutigen Sinn zu machen. Denn aus der Tatsache, daß Gott sich und seinen Willen unterschiedslos allen offenbart (Röm 1,19) resultiert bei ihm keineswegs ein heute «zeitgeistiger» toleranter Heilsoptimismus, der besagt, daß jede und jeder «nach seiner Façon selig» wird und daß wir «letztlich alle an denselben Herrgott glauben». Vielmehr ist Paulus der Überzeugung, daß unterschiedslos alle der Macht der Sünde unterworfen und dem Strafgericht Gottes verfallen sind, dem sich aus eigener Kraft niemand entziehen kann, «denn es gibt keinen Unterschied; alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren» (Röm 3,22f.). Dem stellt Paulus entgegen: «Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. ... Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.» (3,21f.24)

Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß Paulus selbst Jude war und daß das Christentum jüdische Wurzeln hat, ist es verständlich,

daß Paulus die Frage, was denn mit jenen Jüdinnen und Juden ist, die nicht zum Glauben an Jesus Christus gelangt sind, mehr am Herzen lag als die Frage nach den Heilmöglichkeiten der Nicht-Juden, die nicht zum Glauben an Christus kamen. Dem schwierigen Verhältnis von Israel und Kirche widmet er die für den jüdisch-christlichen und den interreligiösen Dialog bis heute wegweisenden Kapitel in Röm 9-11. Diese erinnern daran, daß das Christentum und die Kirche im Glauben Israels verwurzelt sind: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich» (11,18). Aber sie entwerfen auch die Vision, daß «ganz Israel gerettet wird» (11,26) und daß seine zeitweilige Verstockung einzig den Zweck hat zu ermöglichen, daß «die Heiden in voller Zahl (!) das Heil erlangen» (11,25). Abschließend hält Paulus fest: «Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.» (11,32), um seine Überlegungen dann in einem Gebet ausmünden zu lassen: «O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken Gottes erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit! Amen.» (11,33-36)

Es ist für Paulus nicht der Mensch und auch nicht die menschliche Religiosität oder das menschliche Bemühen, und schon gar nicht ist es das menschliche Streben nach Macht und Selbstbehauptung, das zum Leben führt. Im Gegenteil: Paulus weiß sehr wohl um die Gefahr falscher Götter und um die fatalen Folgen, die es für den Menschen (auch die Christinnen und Christen!) hat, wenn er ihnen unterworfen bleibt oder sich – unter Verzicht auf die im Glauben erfahrene Freiheit der Kinder Gottes – ihnen wieder unterwirft: Perversion des eigenen Strebens nach dem Guten, Ungerechtigkeit, Unterworfenheit unter die Einflusssphären menschlicher Bosheit und Gewalt, wie sie sich nicht zuletzt in den

im römischen Reich herrschenden politischen und ökonomischen Verhältnissen mit all ihren Auswirkungen auf das Zusammenleben zeigt. Paulus ist daher weit davon entfernt, die Unterschiede zwischen dem Glauben an den Messias Jesus und der offiziellen Reichsreligion zu verwischen oder die werdende Kirche auf eine Stufe zu stellen mit allen möglichen Mysterienkulten, die damals ebenfalls eine erhebliche Faszination auf die Menschen ausübten. Und er machte einen klaren Unterschied zwischen dem Glauben der christlichen Gemeinden an die befreiende Kraft des Evangeliums und dem jüdischen Toragehorsam, ohne dabei jedoch die Gefahr zu übersehen, daß auch das Evangelium allzu rasch pervertiert werden kann durch einen Rückfall unter die Herrschaft des Gesetzes oder falscher Götter.

Aber ebensoweit wie von einer undifferenzierten Bejahung aller Formen von Religiosität war Paulus von einem exklusiven Christentum in dem Sinne entfernt, daß er allein in Jesus Christus und seiner Kirche Gott am Werk gesehen hätte. Vielmehr anerkannte er das Heilshandeln Gottes und seine Selbstmitteilung und Erkennbarkeit allen Menschen und der ganzen Schöpfung gegenüber. «Heil», «Rettung», «Freiheit» und «neues Leben» waren für Paulus aber für niemand eine selbstverständliche, naturgegebene Zusage, niemals Produkt eigener Leistung, Moral oder Frömmigkeit, sondern für unterschiedslos alle unverdientes und unverdienbares Geschenk, Gabe des rettenden und befreienden Gottes, dessen grenzenlose Güte im Messias Jesus auf einzigartige Weise erfahrbar geworden ist.

Im Zentrum eines interreligiösen Dialoges, der sich auf Paulus berufen möchte, sollten deshalb auch heute nicht die unterschiedlichen Religionen und Erlösungssehnsüchte der Menschen stehen, sondern das Wissen um die Grenzen und die Schuldfähigkeit aller Menschen sowie das Erbarmen Gottes, das in Jesus Gestalt angenommen hat, das unterschiedslos allen gilt und auf das auch alle – inklusive die Christen und die Kirche – zeitlebens angewiesen bleiben.

Daniel Kosch, Zürich

Die Schrift und die Vielfalt der Kulturen

Zur 12. Ordentlichen römischen Bischofssynode (Zweiter Teil)

Nach der von Kardinal Marc Ouellet (Québec) vorgetragene *Relatio ante Disceptationem*, nach den fünf Panorama-Berichten über die Hindernisse und die Fortschritte der Verkündigung und Bibellektüre in den einzelnen Kontinenten und nach den Vorträgen von Oberrabbiner Shear-Yashuv Cohen (Haifa) und von Kardinal Albert Vanhoye SJ (Rom) begannen die eigentlichen Synodenberatungen.¹ Jedes Mitglied der Synode hatte die Möglichkeit, mündlich oder schriftlich zum Synodenthema allgemein oder zu einem Abschnitt des *Instrumentum laboris* eine Stellungnahme abzugeben. Versucht man, sich einen Überblick über die Voten zu verschaffen, so scheint es adäquater zu sein, weniger von Tendenzen als von Schwerpunkten der Synodendebatte zu sprechen. Dabei lassen sich bei der Behandlung der gleichen Themen in den Voten der einzelnen Synodenmitglieder unterschiedliche Akzentsetzungen feststellen, die durch deren Herkunft bedingt waren. Während Bischöfe aus Europa und Nordamerika die Folgen der Säkularisierung für die Verkündigung hervorhoben, beschrieben Vertreter aus Afrika und Asien die Inkulturation

¹ Vgl. den ersten Teil des Berichtes über die Bischofssynode 2008: Nikolaus Klein, Wort Gottes, Schrift, Verkündigung, in: Orientierung 72 (30. November 2008), 241-244. Die kontinental unterschiedlichen Darstellungen in den fünf Panorama-Berichten entsprechen mehrheitlich auch den Befunden, die das Forschungsinstitut *Eurisko* unter Leitung von Luca Diotallevi im Auftrag der «Internationalen Katholischen Bibelföderation» in neun Ländern (USA, Großbritannien, die Niederlande, Deutschland, Spanien, Frankreich, Italien, Polen und Rußland) durchgeführt hat. (Vgl. Lorenzo Prezzi, *Le attese e la pratica*, in: *Il Regno* attualità vom 15. Mai 2008, 336). – Die Ansprache von Oberrabbiner Shear-Yashuv Cohen ist in den USA vollständig veröffentlicht worden (vgl. Rabbi Addresses World Synod of Bishops, in: *Origins* 38 [October, 23, 2008], 309-312).

als Hauptproblem einer sachgemäßen Verkündigung. Daß diese verschiedenen Problembeschreibungen nicht unverbunden nebeneinander stehen bleiben müssen, zeigte sich in einigen Stellungnahmen von Vertretern nichteuropäischer Länder, welche die aktuellen globalen wirtschaftlichen Prozesse und die durch wissenschaftliche Entwicklungen beeinflussten kulturellen Veränderungen ihrer Kulturen zur Sprache brachten. Diesen Äußerungen korrespondierten einige europäische und nordamerikanische Bischöfe, die von der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs im Rahmen der Schriftinterpretation sprachen, der sich aus den demographischen Veränderungen in ihren Territorien ergebe. Sobald ein Synodenmitglied den Blick auf innerkirchliche Probleme der Verkündigung auf das Verständnis für umfassende regionale oder globale Veränderungen ausweitete, ergaben sich Verknüpfungen zwischen den unterschiedlichen Problemlagen der einzelnen Kontinente und damit auch eine Basis für eine die Kontinente übergreifende Debatte. Doch solche Stellungnahmen, die lokale und globale Sichtweisen miteinander in eine Korrelation zu bringen vermochten, waren die Ausnahme.

Dieser Sachverhalt war für den Ablauf der Synodenberatungen nicht ohne Belang. Denn am Ende der Bischofssynode wurde von einigen Teilnehmern bedauert, daß die «kleinen Arbeitsgruppen», wie bisher üblich, nach Sprachen zusammengesetzt waren. Diese Aufteilung hätte es erschwert, während der Beratungen Probleme zu vertiefen, die sich auf der Ebene eines ganzen Kontinents und nicht auf der Ebene einer sprachlichen Einheit ergeben würden. Mit dieser Kritik machten einzelne Teilnehmer wie ein sensibler Seismograph auf die wachsende und nicht mehr reduzierbare Pluralität innerhalb der katholischen Kirche aufmerksam.

Es ist eine der nicht wahrgenommenen Chancen der diesjährigen Bischofssynode, daß das Problem einer plural verfaßten Kirche erst am Ende der Synode und nur in der «indirekten Form» einer Kritik an der Arbeitsweise artikuliert wurde. Dies wiegt um so schwerer, als es doch am ersten Beratungstag nach der Präsentation der fünf kontinentalen Berichte jedem Teilnehmer klar vor Augen lag.

Gegen eine fundamentalistische Lektüre

Trotz dieses Befundes kann wenigstens festgehalten werden, daß im Verlaufe der Synode eine Dynamik in Gang kam, welche es möglich machte, daß am Ende das Problem eines plural verfaßten Christentums zumindest als Frage offenblieb, auch wenn es nicht ausdrücklich zur Debatte gestellt worden ist. Ansätze für eine gründlichere Behandlung des Problems eines legitimen Pluralismus zeigten sich in einzelnen Beiträgen, in denen über die Gefährdung durch einen fundamentalistischen Gebrauch der biblischen Schriften gesprochen wurde. Während mehrere Bischöfe aus Lateinamerika und Afrika nachdrücklich auf den Erfolg hinwiesen, den neue religiöse Bewegungen fundamentalistischer Prägung in ihren Diözesen verzeichnen können, hielten sie gleichzeitig in kritischer Distanz zu diesen Bewegungen fest, daß schon in den Traditionen der Heiligen Schrift Kriterien eines differenzierten innerbiblischen Rezeptionsprozesses feststellbar seien, die ein fundamentalistisches Schriftverständnis ausschlossen. In diesem Sinn war auch die mehrfach geäußerte Feststellung gemeint, das Christentum sei keine Buchreligion, sondern eine Religion des Wortes. Dieser Ansatz bei einer Theologie des Wortes Gottes bot auch einer Reihe von Stellungnahmen zur historisch-kritischen Methode den Rahmen, auf die Berechtigung und die Notwendigkeit dieser Methoden hinzuweisen, auch wenn in den einzelnen Beiträge unterschiedliche Akzente zur Geltung kamen. Vereinzelt blieb dabei die schroffe Kritik, die historisch-kritische Methode sei die Ursache für ein mangelhaftes Verständnis der Schrift als Gottes Offenbarung, während mehrheitlich die Meinung geäußert wurde, die historisch-kritische Methode sei ergänzungsbedürftig durch andere Formen der Schriftlesung. Genannt wurde dabei vor allem die Methode der *Lectio Divina*. Es fanden sich aber auch Stellungnahmen, die daran erinnerten, wie die historisch-kritische Methode zu einer Neuorientierung der Bibelpastoral und schließlich zu Neuansätzen der Pastoral insgesamt geführt habe. Dabei bewegten sich diese Darlegungen von allgemeinen Feststellungen bis zur Formulierung von konkreten Anliegen wie der Forderung von Kardinal Philippe Barbarin (Lyon), auch die schwerverständlichen Passagen des Alten Testaments seien den Gläubigen zuzumuten und deshalb seien ihnen die dafür notwendigen Verstehenshilfen anzubieten. In dieser Hinsicht bot Bischof Francis Deniau (Nevers) mit seinem Plädoyer für den Dialog zwischen Christen und Juden einen Beitrag, der über die Feststellung eines Desiderates hinausging. Er begann seine Überlegungen mit der Feststellung, in der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils habe sich die Kirche in ihrem Selbstverständnis als untrennbar mit dem jüdischen Volk verknüpft beschrieben. Deshalb sei das Verhältnis zwischen den beiden für die Kirche konstitutiv, und der jüdisch-christliche Dialog habe eine privilegierte Stellung und könne nicht als eine Art unter anderen im Rahmen der interreligiösen Dialoge verstanden werden. Die Beziehung zum jüdischen Volk «berührt das innere Wesen der Kirche und des Glaubensgeheimnisses». Aus dieser Feststellung zog Bischof Francis Deniau eine Reihe von Folgerungen für eine sachgemäße Interpretation der biblischen Schriften, indem er u.a. auf die Bedeutung der jüdischen Auslegung der Torah für ein christliches Verständnis der alt- und neutestamentlichen Schriften hinwies und an die Glaubensüberzeugung der Kirche erinnerte, daß Gott die gegenüber Israel versprochene Bundestreue nie aufgekündigt habe. Er schloß seine Darlegung mit dem Wunsch, diese Fragestellungen sollten nicht nur im Rahmen von Expertengesprächen behandelt werden, sondern Eingang in die pastorale Arbeit in den Gemeinden finden.

Die Intervention von Benedikt XVI.

Einen entscheidenden Faktor für die Dynamik der Synodendebatten stellte die Intervention dar, die Papst Benedikt XVI. am 14. Oktober 2008 in der Aula vortrug.² War es bisher unüblich, daß der Papst durch eine Intervention an den Debatten teilnimmt, so gewann diese noch zusätzlich an Brisanz, weil Benedikt XVI. seine Überlegungen mit dem «Wunsch» schloß, das von ihm behandelte Thema möge eine eigenständige Darstellung im Rahmen der von der Synode zu erarbeitenden Liste der «Propositionen» finden. Benedikt XVI. begann seine Darlegungen über eine sachgemäße theologische Exegese mit dem Hinweis, die Arbeit an seinem Buch «Jesus von Nazareth» habe ihm noch einmal den Nutzen wie die Probleme und Gefahren der modernen Exegese vor Augen geführt. Auf diese Situation könne auf richtige Weise reagiert werden, wenn man die in Artikel 14 der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* erwähnten Hinweise zur Methode zu Rate ziehe. «Erstens wird bestätigt, dass die Anwendung der historisch-kritischen Methode, deren wesentliche Elemente kurz beschrieben werden, notwendig ist. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus dem christlichen Prinzip, das wir in Joh 1,14 finden: «*Verbum caro factum est*». Das historische Faktum ist eine Grunddimension des christlichen Glaubens. Die Heilsgeschichte ist keine Mythologie, sondern wirkliche Geschichte und muss deshalb mit den Methoden ernsthafter Geschichtswissenschaft untersucht werden. Diese Geschichte hat aber auch eine andere Dimension, nämlich das göttliche Wirken. Deshalb ist in *Dei Verbum* von einem notwendigen zweiten methodologischen Niveau die Rede, das zur richtigen Auslegung der gleichzeitig menschlichen und göttlichen Worte notwendig ist. Das Konzil folgt einer grundlegenden Regel für die Auslegung jedes literarischen Texts und sagt, dass die Heilige Schrift im gleichen Geist ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben wurde und weist dementsprechend auf drei grundlegende methodologische Elemente hin, um die göttliche pneumatische Dimension der Bibel zu berücksichtigen: *Erstens* Auslegung des Textes, indem man die Einheit der ganzen Schrift berücksichtigt, heute spricht man in diesem Fall von kanonischer Exegese; zur *Zeit* des Konzils gab es diesen Ausdruck noch nicht, aber das Konzil sagt das gleiche, nämlich, dass man die Einheit der ganzen Schrift berücksichtigen muss; *Zweitens* Berücksichtigung der lebendigen Tradition der ganzen Kirche und schließlich *Drittens* Berücksichtigung der Analogie des Glaubens. Nur dort, wo beide methodologische Niveaus, das historisch-kritische und das theologische Niveau berücksichtigt werden, kann man von einer theologischen Exegese sprechen, die allein der Heiligen Schrift angemessen ist.»

Benedikt schloß diese Darlegung über die Weise einer sachgemäßen Exegese mit einem Blick auf den «sogenannten «mainstream» der Exegese in Deutschland», welche die theologische Ebene nicht berücksichtige und deshalb zu Auslegungen komme, «die die Historizität der göttlichen Elemente leugnen». Er ergänzte dieses Urteil mit einer allgemeinen Reflexion über das Verhältnis von biblischer und systematischer Theologie: «Wo die

² Eine deutsche Fassung der Intervention von Papst Benedikt XVI. ist vom «Presseamt des Heiligen Stuhls» am 18. Oktober 2008 veröffentlicht worden (Synodus Episcoporum. Verlautbarungen Nr. 29). Die italienische Originalfassung vgl. Benedetto XVI, *Esegesi teologica per il futuro della fede*, in: *La Civiltà cattolica* 159 (1. November 2008) IV, 213-216; eine französische Übersetzung in: *La Documentation catholique* No. 2412 (16. November 2008), 1015f. – Zur innerkatholischen Debatte im Anschluß an das Dokument der «Päpstlichen Bibelkommission» über «Die Interpretation der Bibel in der Kirche» vom 23. April 1993: Lothar Ruppert, Kommentierende Einführung in das Dokument, in: ders., Hans-Josef Klauck, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993.* (Stuttgarter Bibelstudien, 161). Stuttgart 1995, 9-61; Hans-Josef Klauck, *Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. Darstellung und Würdigung*, in: ebd., 62-90; Peter S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003), 327-349; Carolyn Osiek, *Catholic or catholic? Biblical Scholarship at the Center*, in: *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), 5-22; Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*. Paulist Press, New York-Mahwah/N.J. 2008, 74-100.

Exegese nicht Theologie ist, kann die Heilige Schrift nicht die Seele der Theologie sein und umgekehrt, wo die Theologie nicht wesentlich Auslegung der Schrift in der Kirche ist, hat die Theologie kein Fundament mehr. Deshalb ist es für das Leben und die Sendung der Kirche und für die Zukunft des Glaubens absolut notwendig, diesem Dualismus zwischen Exegese und Theologie ein Ende zu bereiten.»

Der Rückgriff auf *Dei Verbum*

Die Bedeutung dieser Intervention Benedikts XVI. für die Dynamik der Synodenberatungen kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Indem er ausdrücklich auf die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* zurückgriff und eine ausführliche Auslegung von deren Artikel 12 vorlegte, rückte er das Thema der Bischofssynode in die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zugleich verband er diese Perspektive durch seine Interpretation von Artikel 12 von *Dei Verbum* mit einer Reihe von inhaltlichen Vorgaben. Daß er von den Bibelwissenschaftlern eine zweifache, eine historisch-kritische wie eine explizit theologische Aufgabe des Bibelwissenschaftlers einklagte, wirkte wie ein «Befreiungsschlag» auf den weiteren Ablauf der Synodendebatte: Zumindest wurden in den Zwischenberichten von drei der insgesamt zwölf Sprachgruppen (*Circuli minori*) die historisch-kritische Arbeit positiv gewürdigt. So faßte der Berichterstatter der deutschen Sprachgruppe die Beratungen seiner Kollegen mit den Worten zusammen: «Es scheint in einigen Beiträgen in der Synodenaula eine gewisse Furcht vor der historisch-kritischen Methode zu geben, die in der Gefahr steht, die Verdienste und Früchte der wissenschaftlichen Exegese zu mindern. Die spirituelle Exegese, welche auf der im Kontext der Liturgie stehenden *Lectio Divina* in der Gemeinschaft der Kirche aufbaut, braucht ihrerseits die wissenschaftliche Exegese als Voraussetzung.» Die spanische Sprachgruppe A formulierte einen ausdrücklichen Dank an die «akademischen Institutionen, vor allem in Rom und in Jerusalem für ihre Leistungen bei der Ausbildung von Bibelwissenschaftlern, die auf diese Weise einen entscheidenden Beitrag zur Vertiefung der Kenntnisse der Heiligen Schrift geleistet haben.» Eine ähnliche Position formulierte der Sprecher der französischen Sprachgruppe B, wenn er feststellte, die Arbeit der Exegeten leiste einen unverzichtbaren Beitrag zu einem vertieften Verständnis der Heiligen Schrift im Leben der Kirche.

Die Intervention von Benedikt XVI. wirkte nicht nur als ein «belebender» Impuls auf die Debatten der Bischofssynode, zusätzlich machten sich deren Mitglieder auch die inhaltlichen Vorgaben des Papstes weitgehend zu eigen. Diese fanden im Schlußdokument der Synode, den 55 zuhänden des Papstes als Text der Synode verabschiedeten *Propositionen*, ihren Niederschlag. In der 25. *Proposition* mit dem Titel «Über die zwei Ebenen der exegetischen Forschung» übernahm die Synode grundsätzlich den Vorschlag, den Benedikt XVI. in seiner Intervention vom 14. Oktober 2008 vorgetragen hatte.

Mit dieser Entscheidung übernahm die Bischofssynode eine Deutung von *Dei Verbum*, die in mehrfacher Hinsicht als strittig angesehen werden kann. Zuerst einmal fällt auf, daß Benedikt XVI. in seiner Interpretation von *Dei Verbum* unmittelbar vom Endtext ausging und dadurch dem Sachverhalt nicht Rechnung trug, daß wegen der kontroversen Entstehungsgeschichte und des Kompromißcharakters des Textes dessen Intentionen und Implikationen nur dann angemessen zur Kenntnis genommen werden können, wenn die Textgeschichte bei der Deutung berücksichtigt wird.³ Zusätzlich führte Benedikt XVI. in den Passagen, in denen er den Artikel 14 von *Dei Verbum* paraphrasiert mit der Unterscheidung von «zwei Niveaus der Methodologie» eine Sprechweise ein, die *Dei Verbum* gerade zu vermeiden versucht hat.⁴ Denn in *Dei Verbum* wird die zweifache, die historisch-kritische wie die theologische Aufgabe des Bibelwissenschaftlers damit

³ Vgl. Aloys Grillmeier, Kommentar zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Ergänzungsband. Das Zweite Vatikanische Konzil. Band 2, 528-557, 557.

begründet, daß «Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat», die Schrift also «Gotteswort in Menschenwort» ist. Konsequenter unterscheidet der Text der Konstitution ausdrücklich verschiedene methodische Schritte der Exegese, vermeidet es aber, die Einzelschritte zwei verschiedenen Ebenen zuzuordnen. Neben dieser neuen Sprechweise fügte Benedikt XVI. in seiner Paraphrase von *Dei Verbum* eine inhaltliche Erweiterung ein: Wo *Dei Verbum* von der «Einheit der ganzen Schrift» spricht, die der Exeget zu berücksichtigen habe, erläutert Benedikt XVI. diese mit der Bemerkungen: «... heute spricht man in diesem Fall von kanonischer Exegese; zur Zeit des Konzils gab es diesen Ausdruck noch nicht, aber das Konzil sagt das gleiche, nämlich, dass man die Einheit der ganzen Schrift berücksichtigen muss». Bei diesem Thema folgte die Synode dem Vorschlag von Benedikt XVI. nicht: Sie verzichtete darauf, in der 24. *Proposition* die kanonische Exegese zu nennen. Gleichfalls wurden in den nachfolgenden drei *Propositionen* (25 bis 28) keine konkreten exegetischen Methoden genannt, in denen über die «Vertiefung der aktuellen exegetischen Forschungen», über die «Überwindung des Dualismus von Exegese und Theologie» und über den «Dialog zwischen Exegeten, Theologen und Bischöfen» gesprochen wird. Vielmehr findet sich in allen drei *Propositionen* die Forderung nach einer vertieften Zusammenarbeit zwischen Exegeten auf der einen Seite, systematischen Theologen und Bischöfen auf der anderen Seite. Obwohl sich die Synode mit der Sprechweise von den «zwei Ebenen der Methodologien» einen in bezug auf *Dei Verbum* reduktiven Sprachgebrauch zu eigen machte, versuchte sie, die Frage nach einer konkreten Verhältnisbestimmung zwischen Exegese und systematischer Theologie offenzuhalten. Mit der Forderung nach einem vertieften Dialog zwischen den beteiligten Partnern formulierte sie zumindest einschlußweise ein Plädoyer, dem Glaubenssinn in der Kirche zu vertrauen.⁵ Im Rahmen dieser Option könnte eine Reihe von *Propositionen*, die in der Debatte weitgehend unter dem Stichwort «pastorale Anliegen» zusammengefaßt worden sind, wie das Verhältnis von Schrift und Liturgie, Schrift und Ökumene, Schrift und Kultur ihre Tiefenschärfe gewinnen und ihrerseits ein neues Schlaglicht auf die Verhältnisbestimmung von Exegese und systematischer Theologie werfen. Der Ökumenische Patriarch Bartholomäus I. (Istanbul) wies in einer Ansprache während eines Wortgottesdienstes in der Sixtinischen Kapelle am 18. Oktober 2008 auf diesen Zusammenhang hin, als er an die enge Verbindung von Wort Gottes und Kirche erinnerte. Er verwendete dafür das Bild von der Mutter, «die durch die Nahrung, die sie aufnimmt, selbst ernährt wird, aber auch andere nährt». Und er präziserte diese Metapher mit der Feststellung: «Alles, was nicht jeden ernähren kann, kann auch uns keine Kraft geben.» Damit formulierte er ein Kriterium für den Umgang mit der Heiligen Schrift in der Kirche.

Nikolaus Klein

⁴ Vgl. Helmut Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Bernd J. Hilberath u.a., Hrsg., Herders theologischer Kommentar der Konzilsdokumente. Freiburg u.a. 2005, Band 3, 699-830, 765-776.

⁵ In diesem Ton ist auch die umfangreiche Synodenbotschaft gehalten.

Korrektur

Ellen Fischer, die Übersetzerin der Simone Weil-Biographie von Simone Pétrement (vgl. meine Besprechung in: Orientierung 72 (2008), Nr. 18, 189f.), machte mich auf einen Fehler aufmerksam, der mir unterlaufen ist und den ich hiermit richtigstellen möchte: Die zweibändige Ausgabe des Werks von Simone Pétrement von 1973 und die einbändige Ausgabe von 1997 sind inhaltlich identisch; die Neuauflage von 1997 ist also nicht gekürzt. Die deutsche Übersetzung von Ellen Fischer basiert auf einer von Simone Pétrement selbst aus unbekanntem Gründen vorgenommenen Kürzung in einem Exemplar der zweibändigen Ausgabe. H.R. Schlette

«... um der Schwachheit willen eures Fleisches» (Röm 6,19)

Zur Frage nach der politischen Kommunikation der Bibel im Anschluß an eine Predigt Helmut Gollwitzers aus dem Jahr 1970*

Unter dem Titel «Veränderung im Diesseits» erschien 1973 ein Predigtband Helmut Gollwitzers mit dem Untertitel «Politische Predigten».¹ Der Titel war der Vorschlag des Autors, der Untertitel verdankt sich, bedenkt man das Erscheinungsjahr, dem verständlichen Wunsch des Verlegers Fritz Bissinger vom Christian Kaiser-Verlag nach einem werbewirksamen Titel, sind doch Predigtbände damals wie heute verlegerisch hartes Brot. Ein Kompromiß also, den Gollwitzer im Nachwort des Buches zu rechtfertigen weiß (176-184), wobei im Buchcover der Verleger noch einmal seinen Anspruch dokumentieren darf, indem der Aufdruck «Politische Predigten» in wuchtiger Balkenschrift auf rotem Untergrund das Auge des Betrachters so dominiert, daß erst ein zweiter Blick den Titel «Veränderung im Diesseits» erkennen läßt. So oder so: Ist der Prediger Helmut Gollwitzer über den Verdacht, ein politisierender Pfaffe zu sein, erhaben, so müssen die Predigten selbst erklären, was denn «politisch» an ihnen ist (176).

Eine kleine ironisch stimmende Begriffsverwirrung mag vorweg benannt werden. Es könnte ja sein, daß Predigten, die auf das Etikett «unpolitisch» Wert legen, in Wahrheit hochpolitisch sind, indem sie z.B. Kriege verherrlichen, vor der Obrigkeit den erwünschten Kotau machen und auch mit dem «Eiapoepia vom Himmel» das Volk, «den großen Lümmel» (Heinrich Heine) sedieren, was wiederum den Herrschenden politisch sehr gelegen kommt. Umgekehrt könnten Predigten, die als allzu «politisch» verschrien werden, weil sie sich herrschaftskritisch artikulieren, als gänzlich unpolitisch angesehen werden, weiß man doch von Bismarck bis Helmut Schmidt, daß «mit der Bergpredigt die Welt nicht regiert werden kann». Und war es nicht der unselbige Carl Schmitt, der eine «Politische Theologie» auf seine Fahnen geschrieben hatte, mit der Konsequenz, daß er den Führer zum Herrn des Rechtes erklärte («Der Führer schützt das Recht» [1934]), jener Carl Schmitt, der neuerdings als Weiser von Plettenberg bei manchen Juristen gespenstische Urstände feiert? Lassen wir den Begriffsstreit als Streit um Worte einstweilen auf sich beruhen! Gollwitzer jedenfalls hat mit der religionskritisch gemeinten Prägung «Veränderung im Diesseits» vorweg ein Stück weit zu erkennen gegeben, in welchem Sinne von ihm «Politische Predigten» zu erwarten sind.

Ich gehe nun so vor, daß ich aus dem genannten Band eine Predigt auswähle, die ich nicht primär im homiletischen Sinne analysiere, sondern daraufhin befrage, wie in ihr das Wort der Bibel in einer bestimmten Situation – 1970 in Berlin – kommuniziert wird und was das politisch besagt. Das bildet den ersten Teil meines Beitrages. Im zweiten Teil erweitere ich den Horizont, indem ich überlege, was daraus zu lernen wäre, wenn eine Predigt wie die hier vorgestellte mit dem Genus der politischen Rede, also der Rede eines Politikers, in Zusammenhang gebracht wird. Ich greife zu diesem Zweck exemplarisch auf eine berühmte Reichstagsrede Otto von Bismarcks zurück, die er am 6. Februar 1888 gehalten hat. Im dritten Teil schließlich wird bedacht, was «Politische Predigt» im Sinne Gollwitzers für die Frage nach der Rolle der Religionen in den politischen Konflikten der Gegenwart bedeuten könnte.

Das Jahr 1970

«Wessen Waffen sind wir?» ist die Predigt mit einem Text aus dem 6. Kapitel des paulinischen Römerbriefs (Vv. 4-14) überschieden, die Gollwitzer am 6. Juli 1970 in Berlin-Dahlem gehalten hat (17-27; 185). Halten wir für 1970 fest: In der Bundesrepublik Deutschland ist seit einem Jahr der Gollwitzer-Freund Gustav Heinemann Bundespräsident, Heinemann, der wie kein

anderer Präsident vor ihm und nach ihm die besten demokratischen Traditionen Deutschlands repräsentiert. Willy Brandt ist Bundeskanzler einer unter dem Motto «Mehr Demokratie wagen» angetretenen sozial-liberalen Koalitionsregierung. Willy Brandt war am 19. März zum denkwürdigen Treffen mit dem Ministerpräsidenten der Deutschen Demokratischen Republik, Willi Stoph, nach Erfurt gereist und wird noch im selben Jahr die entscheidenden Ostverträge abschließen. (Am Rande: In Chile wird 1970 Salvador Allende zum Präsidenten gewählt.) Das alles wird in der Predigt nicht thematisiert, mag aber immerhin als Hintergrundmusik präsent sein.

Definiert Gollwitzer im Nachwort seines Buches Predigt als «Konfrontation einer im Text enthaltenen alten Zeugenstimme mit unserer heutigen Wirklichkeit durch das Medium des Auslegers, der diese Stimme als Teil der heutigen Wirklichkeit hört, hindurch» (178), so ist zu fragen, welcher Aspekt der heutigen Wirklichkeit mit dem Text angesprochen wird. Der Satz des Paulus (Röm 6,13): «So stellt auch eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung, sondern stellt euch selbst Gott zur Verfügung als Waffen der Gerechtigkeit» erhellt eine Situation, in der amerikanische Christen als Vorkämpfer der Friedensbewegung in urchristlichem Geist dem modernen Cäsar Richard Nixon den Gehorsam aufkündigen, indem sie ihre Leiber dem Indochinakrieg entziehen und dafür Verfolgung und Gefängnis auf sich nehmen (17f.). Man darf auch umgekehrt sagen: Diese Situation macht die alte Zeugenstimme als Teil der heutigen Wirklichkeit hörbar.

Läßt sich die amerikanische Situation mit der in Berlin-Dahlem in Beziehung setzen? Ja, sagt der Prediger, «weil wir als Glieder des einen Leibes Christi teilnehmen müssen an dem schweren Kampf, den Menschen, die ihre Taufe und ihre Jüngerschaft Jesu ernst nehmen, heute in den USA führen» (19). Das gilt unbeschadet der Unterschiede zwischen Washington und Berlin, auf die der Prediger nicht eingeht, wobei die dortige Friedensbewegung auch als Variante des American Dream gelten kann, während hier der Nachkriegsgeneration im Konflikt mit ihren Nazi-Müttern und -Vätern der amerikanische Krieg zum Augenöffner wird und als Projektionsfläche für ihren Kampf willkommen ist. Unterschiede im Raum relativieren sich ebenso wie Unterschiede in der Zeit, also zwischen dem Paulus des Römerbriefs und der Gegenwart, angesichts des apokalyptischen Horizonts, vor dem die Predigt entworfen ist. Denn wenn es so steht, wie der von Gollwitzer zitierte James Douglas es sieht, der dem amerikanischen Cäsar die Macht zutraut, «die gesamte Welt zu ermorden» (18), dann ist es an der Zeit, «eine Gegenmacht» (25) auf den Plan zu rufen, eben die Lebensmacht der Freiheit, wie sie in der Auferstehung Jesu Christi gegen die versklavende Todesmacht erschien.

Ein urchristlicher Kairos ist damit angesagt, messianische Zeit, in der sich die fremde Gerechtigkeit des biblischen Gottes als «Leben der Starken für die Schwachen», «Privilegien verwendet im Dienste der Unterprivilegierten» (19) weltweit durchsetzen will an den Leibern der mit Jesu Leben zusammengefügt Menschen. Es geht im Zeichen des wahren Lebens, des Auferstehungslebens, um Opfer, «Opfer unseres Leibes», wogegen «wir», wie der Prediger sagt, «uns sträuben» (21). Aber Gollwitzer spart nicht mit ermutigenden Beispielen für diesen Opferweg, es muß nicht der ermordete Martin Luther King sein oder Eduardo Mondlane, der Befreiungs-Guerillas in Mozambique organisiert, es können auch, bescheidener, Berliner Studenten sein, die entlassene Strafgefangene in ihre Wohnungen aufnehmen. Natürlich darf in Martin Niemöllers und Gollwitzers Dahlem die Erinnerung an die Nazizeit nicht fehlen: «Vor dreißig Jahren haben wir von Freiheit in Ketten einiges erfahren, als wir im Gefängnis saßen, als unsere Brüder in den KZ's und am Galgen umgebracht wurden.» (20) Die Rede vom Opfer nötigt freilich zu einer Unterscheidung. Es kann sich um das «lebendige, heilige und Gott wohlgefällige»

* Helmut Gollwitzer, geboren am 29. Dezember 1908 in Papenheim, zum Gedenken.

¹ Helmut Gollwitzer, Veränderung im Diesseits. Politische Predigten. München 1973. Zitate werden im Text durch Angabe der Seitenzahl nachgewiesen.

Opfer des Leibes handeln, von dem Paulus anderswo im Römerbrief (12,1) spricht, aber auch um das der Sünden- und Todesmacht geschuldete, also Hingabe des Leibes, «und hätte der Liebe nicht», also aus haßerfüllter Freude an der Ungerechtigkeit, nicht an der Wahrheit (1 Kor 13,3.6). Gollwitzer wußte sich in kritischer Solidarität, wie die Predigt zeigt, mit der Bewegung der 68er verbunden, die, womit Rüdiger Safranski wohl nicht ganz unrecht hat², u.a. auch die deutsche Tradition der ebenso genialischen wie todesverliebten Romantik neu aufleben ließ. Der Weg einzelner in sektiererische Politgruppen, die den Massenmörder Mao Tse-Tung und die Roten Khmer unter Pol Pot verherrlichten (zu schweigen von denen, die Nazis wurden), und der deutsche Sonderweg des RAF-Terrorismus kamen nicht ganz von ungefähr.

Christliche Freiheit

Der Christ Gollwitzer weiß natürlich, daß nicht der «Kampf gegen ungerechte Verhältnisse» als solcher die Freiheit bringt – die Kämpfer von heute sind oft die Tyrannen von morgen –, sondern betont mit Paulus, «daß die eigentliche Vernechtung nicht allein in den Verhältnissen liegt», sondern begründet ist in jedem einzelnen, «in den Begehungen unseres Leibes» (24f.), also in dem, was die christliche Tradition Sünde nennt. Freiheit ist christlich, als Befreiung von mir selbst, damit auch eine Ich-Stärke, die sich gegen Gruppenterror und Kollektivgeist zu behaupten weiß. Gollwitzer selbst ist ein souveränes Beispiel für solche Ich-Stärke.

Darum wird der Christ bei aller notwendigen Teilnahme an politischen Bewegungen von Fall zu Fall zur «Veränderung im Diesseits», nämlich der Verbesserung der menschlichen Verhältnisse, doch in einer letzten inneren Distanz und Fremdheit zu diesen Bewegungen bleiben, die Friedensbewegung nicht ausgenommen. Gollwitzer wäre so wenig wie ich ohne lauten Protest in einer Friedensdemo mitmarschiert, in der die Parole «Tod den Juden» skandiert wurde. Wenn er im Blick auf die Sklavenfrage im Neuen Testament sagt: «Paulus gibt noch kein politisches Programm» zur Sklavenbefreiung (25), so darf man aus diesem «noch» nicht folgern, wir heute mit unseren viel größeren Möglichkeiten (26), wir könnten, bei aller konkreten Parteinahme für die Erniedrigten und Beleidigten dieser Welt, so etwas haben wie ein christliches politisches Programm.

Was Christen in Besonderheit zur politischen Arbeit, vielleicht zur Mitarbeit an Parteiprogrammen, beizutragen haben, ist vielleicht dies, daß sie auch im Scheitern politischer Bestrebungen (nennen wir den Sozialismus), in Irrtum und im persönlichen Schuldigwerden, weil ich gerade im Kampf um «das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich» (Röm 7,19), nicht aufhören, nach einem neuen Anfang, nach besseren, göttlichen Möglichkeiten zu suchen. Nennen wir's Geduld, einen langen Atem haben, ja, wenn's das gäbe, den «langen Marsch durch die Institutionen» (Rudi Dutschke). Gollwitzer läßt Paulus beschwörend appellieren: «Resigniert nicht! Das Schlimmste ist resignieren» (25), aber das ist, scheint mir, ein Griff ins falsche rhetorische Register, und so kurzatmig aufgeregt sagt Paulus es nicht.³ In der zweiten Hälfte des 6. Römerbriefkapitels schreibt er nämlich den nachdenkenswerten Satz: «Ich muß menschlich davon reden um der Schwachheit willen eures Fleisches» (V. 19). Das ist nicht als augenzwinkerndes Zugeständnis an das «Fleisch» im Sinne menschlicher Unvollkommenheit zu verstehen, ist kein Plädoyer für mildernde Umstände im Kampf des Geistes gegen das Fleisch, des Lebens gegen den Tod, der Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit. Im Gegenteil! «Schwachheit des Fleisches» ist für Paulus vielmehr die präzise Ortsangabe für diesen Kampf, der, darin hat Gollwitzer ganz recht, auch auf dem militärisch-politischen Felde spielt, wie die Terminologie von Römer 6 zeigt: Waffen, Knechtschaft/Freiheit, Ungerechtigkeit/Gerechtigkeit. Die Notwendigkeit, menschlich

zu reden, bedeutet hier, daß Gott sich sprachlich in das «schmutzige Geschäft» der Politik einmischt, sich im Spiegel und Gleichnis menschlicher Not, sündiger Eigengesetzlichkeit und Zwänge als Gott erweisen will. Ist doch die göttliche Schwachheit allemal stärker, als Menschen sind (1 Kor 1,25).

Unter der Zusage der Vergebung

Gollwitzer betont gegen Ende seiner Predigt, alles sei «unter der Zusage der Vergebung» (26) gesagt, womit die Anfechtung durch die Sünde angesprochen ist. «Sie aber herrscht doch, lieber Paulus, ich bin doch gebunden!» (ebd.) Aber läßt er sich auf diese Erfahrung wirklich ein? Es gibt ja nicht nur die falsche, es gibt auch die wahre Resignation, etwa die *ad infernum resignatio* bei Luther, die ihn stark und leidensfähig machte, und es gab auf der anderen Seite – fatale Parallele – auch den Appell an kriegsmüde Amerikaner, nur ja nicht zu resignieren. Paulus, der, ganz im Sinne Gollwitzers, die Angesprochenen mit der Macht des auferstandenen Christus zusammenfügt, spricht zugleich im Zeichen des Gekreuzigten die menschliche Schwachheit in eins mit der göttlichen Kraft. Schwachheit bedeutet hier gerade nicht politische Ohnmacht, auf die Opfer-Rolle fixiert sein, sondern sich im Leiden als Täter behaupten, sich im politisch unausweichlichen Irrtum, in Fehlentscheidungen verantwortlich neu orientieren können im Hinblick auf den, der sich abrahamitisch «auf Hoffnung, da nichts zu hoffen war» (Röm 4,18) am Ende allein als der erweisen wird, «der alles so herrlich regiert» (EG 317,2). Bekanntlich hat Gustav Heinemann beim Amtsantritt als Bundespräsident auf die Frage, was sein Christsein für ihn politisch bedeute, geantwortet: «Gott regiert», ganz im Sinne des für den sterbenden Karl Barth so tröstlichen Blumhardt'schen «Es wird regiert», mit der kritischen Nebenbedeutung, daß Politiker in Wahrheit nicht regieren.

Das alles legt natürlich noch einmal die Frage nahe, ob ein Prediger, der wie Gollwitzer das Politische aus seinen Predigten nicht nur nicht ausklammert, sondern als «Politische Predigten» zur Sprache bringt, was er von Gott aus der Heiligen Schrift gehört hat, nicht doch am Ende unpolitisch genannt werden muß, gemessen an dem, was wir üblicherweise als Politik und als politische Sprache kennen. Oder soll ich sagen: antipolitisch, Politik zerstörend? Aufschlußreich ist hier, was die Bultmann-Schülerin Hannah Arendt in ihrem großartigen, unter dem Titel «Vita activa oder Vom tätigen Leben» vorgelegten Entwurf einer politischen Philosophie zum Thema Vergebung zu sagen hat. Arendt kämpft im Rekurs auf den Ursprung des Politischen in der griechischen Polis um den bedrohten Raum politischen Handelns und sieht dabei im Vergeben-Können, im Rückgängigmachen des Geschehenen eine unerläßliche Bedingung für politisches Handeln überhaupt.⁴ Das ist freilich bei ihr, auch unter Berufung auf Jesus⁵ eine weltliche Möglichkeit, gegründet auf Großherzigkeit und Respekt vor der Person des Anderen, während die christliche Berufung auf die Liebe als Macht der Vergebung den Raum des politischen Handelns zerstört. «Was die Liebenden von der Mitwelt trennt, ist, daß sie weltlos sind, daß die Welt zwischen den Liebenden verbrannt ist.»⁶ Träfe das zu, dann wäre Gollwitzers politisch gemeinter Anspruch einer «Veränderung im Diesseits» christlich nicht einzulösen.

Otto von Bismarcks Reichtagsrede vom 6. Februar 1888

Versuchen wir, dem Politischen auf Umwegen noch etwas nachzuspüren. Daß wir es gerade in diesem Zusammenhang mit Sprache zu tun haben, ist für Hannah Arendt zwingend. Der Politiker ist bei den Griechen der Rhetor⁷, und darum schreibt sie in den «Einleitenden Bemerkungen» ihres Buches: «Wo immer es um

² Vgl. Jürgen Safranski, Romantik. Eine deutsche Affäre. München 2007, 382-392.

³ Vgl. Kristlieb Adloff, Predigtmeditation mit Römer 6,19-23, in: Göttinger Predigtmeditation 28 (1974), 3, 343-351.

⁴ Vgl. Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben. München 1997, 300-311.

⁵ Vgl. ebd., 304ff.

⁶ Ebd., 309.

⁷ Vgl. ebd., 422, Anm. 8.

die Relevanz der Sprache geht, kommt Politik notwendigerweise ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.»⁸ Eine sprachlose Welt, wie sie nicht zuletzt durch die neuzeitliche Wissenschaft, eingeschlossen die stummen Mysterien der Ökonomie, zur Herrschaft kommt, würde das Ende der Möglichkeit politischen Handelns bedeuten.

Wie steht es dann mit einem Politiker, der in einer Rede zu Anfang seiner politischen Karriere (1862) sich mit den folgenden berühmt-berüchtigt gewordenen Worten ins Spiel brachte: «Nicht durch Reden und Majoritätsbeschlüsse werden die großen Fragen der Zeit entschieden – das ist der große Fehler von 1848 und 1849 gewesen –, sondern durch Eisen und Blut»?⁹ Nun, Bismarck war selbst ein sprachgewaltiger politischer Redner und als solcher mag er uns, Berlin 1970 vor Augen, in unserem Gedankengang interessieren, gerade dann, wenn man, wie im Umkreis Karl Barths nicht ungewöhnlich, die Genealogie des Unheils Luther – Friedrich der Große – Bismarck – Hitler bemüht. Natürlich sind Kurzschlüsse hier dennoch nicht erlaubt, wie nur ein flüchtiger Vergleich von Bismarcks Rhetorik mit Goebbels-Reden zeigen mag. Und was die hier von mir zur Erhellung herangezogene Reichstagsrede von 1888, eine seiner letzten, angeht, so hat Golo Mann, alles andere als ein Bismarck-Lobredner, sie eine seiner «großartigsten» genannt.¹⁰

Diese Rede, vordergründig veranlaßt von der Einbringung einer Vorlage zu einer bedeutenden Erhöhung des Militäretats, zeigt sich im Ganzen als eine Art Testament des 73jährigen. Und sie ist darin, genauer betrachtet, ein Dokument der Sorge, um nicht zu sagen der Angst. Das Jahr 1888 ist natürlich überhaupt ein Schicksalsjahr. Am 9. März, einen Monat nach der Rede, starb der von Bismarck dominierte Wilhelm I. Mit Friedrich III. bestieg ein erklärter Bismarck-Gegner den Thron, dem nach 99 Tagen Wilhelm II. als Repräsentant einer jungen Generation folgte, die – Eisen und Blut hin oder her – den Alten mit seiner Politik schon längst zum alten Eisen rechnete. Noch einmal leuchtet nun in Bismarcks Rede das faszinierende politische Kunstwerk auf, das diese hochsensible Spielernatur, dieser Machtmensch par excellence vor den staunenden wie erschrockenen Augen der europäischen Öffentlichkeit zuwege gebracht hatte. Aber der Redner hat ein tiefes Gespür für die Zerbrechlichkeit seines preußisch-deutschen Machtgebildes in der Mitte des Kontinents. Gefahren drohen von den Rändern, die nach Absicherung verlangen, und wenn sich in Rußland neuerdings offene Feindseligkeit regt, dann muß eben ein Vertrag mit Österreich ein Gegengewicht schaffen, freilich eines, das sich, betrachtet man den Verlauf der Geschichte nach Bismarck, als Falle erweisen sollte.

Die Reichstagsrede soll zur Beruhigung einer nervösen Öffentlichkeit dienen, ja, dem europäischen Frieden, der dem Redner, dem Eisen- und Blut-Politiker, was man ihm in dieser Situation keinesfalls absprechen sollte, im deutschen Interesse aufrichtig am Herzen liegt. Wenn es nämlich zum Kriege kommen sollte, der nach Bismarcks Meinung ein nationalem Enthusiasmus geschuldeter «Volkskrieg»¹¹ sein müßte, dann wäre das diesmal, da die Verhältnisse durchaus nicht mit 1870 vergleichbar sind, ein Abenteuer mit gänzlich ungewissem Ausgang. Und der Spieler Bismarck ist nun doch kein politischer Hasardeur, jedenfalls nicht mehr in seinem Alter. Nein, er will und muß jetzt den Frieden wollen, der sein Werk dauerhaft sichert, freilich – *si vis pacem, para bellum* – den bewaffneten Frieden.

Ein solcher Friede ist natürlich stets auf einer wie immer berechtigten Angst gegründet, was sich in der Rede Bismarcks gerade da am deutlichsten zeigt, wo er meint sie bestreiten zu müssen: «Also,

es ist nicht die Furcht, die uns friedfertig stimmt, sondern gerade das Bewußtsein unserer Stärke, das Bewußtsein, auch dann, wenn wir in einem minder günstigen Augenblicke angegriffen werden, stark genug zu sein zur Abwehr und doch die Möglichkeit zu haben, der göttlichen Vorsehung es zu überlassen, ob sie nicht in der Zwischenzeit doch noch die Notwendigkeit eines Krieges aus dem Wege räumen wird.»¹² Für den Fall des Falles muß man gerüstet sein, aber damit dieser von Bismarck eben doch befürchtete Fall eines Angriffs von außen, der mehr erfordern würde als militärische Stärke, nämlich die geistig-seelische Mobilisierung eines ganzen Volkes gegen eine Welt von Feinden, nicht eintritt, muß nun die göttliche Vorsehung bemüht werden.

Die Reichstagsrede wird zur politischen Predigt. «... jeder Eventualität entgegensehen» läßt sich, sagt der Redner, einer möglicherweise beunruhigten Öffentlichkeit zuvorkommend, «mit dem Selbstvertrauen und mit dem Gottvertrauen, welches die eigene Macht verleiht und die Gerechtigkeit der Sache, die immer auf deutscher Seite bleiben wird nach der Sorge der Regierung».¹³ Schalom, Schalom, verkündet der politische Prophet und schwingt sich am Ende seiner Rede zu Sätzen auf, die zu geflügelten Worten geworden sind: «Wir Deutsche fürchten Gott, aber sonst nichts in der Welt; und die Gottesfurcht ist es schon, die uns den Frieden lieben und pflegen läßt.» Und als ultimative Prophetie der rhetorische Trompetenstoß zum Abschluß, «daß derjenige, welcher die deutsche Nation irgendwie angreift, sie einheitlich gewaffnet finden wird und jeden Wehrmann mit dem festen Glauben im Herzen: Gott wird mit uns sein!»¹⁴

Da kann man wohl nur noch Amen sagen, und unzählige protestantische Hof-, Feld- und Wiesenprediger deutscher Zunge haben das getan, bis dann im großen Volks- und Weltkrieg 1914-1918, der das Tor zur Hölle des 20. Jahrhunderts aufstieß, diese Sprache vom Gebrüll der Waffen erst einmal zum Schweigen gebracht wurde. Die religiös aufgeladene Wortgewalt Bismarcks erweist sich als Blase, die im Ansturm der Realität zerplatzt. Politische Ohnmacht ist nicht erst Ergebnis, ist schon heimliche Prämisse der gigantischen Lebensleistung des «Eisernen Kanzlers», denn wo Eisen und Blut die Sprache ersticken, da bleibt im Sinne Hannah Arendts kein Raum für politisches Handeln. An politische Machbarkeit will der zu Depressionen neigende Skeptiker Bismarck ohnehin nicht glauben, sein Selbstbewußtsein speist sich aus der Schwankungen unterworfenen Mentalität des Spielers. In diesem Sinne mag der sein Selbstbewußtsein treffend charakterisierende bekannte Satz zitiert werden: «Man kann nicht selber etwas schaffen; man kann nur abwarten, bis man den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vorspringen und den Zipfel seines Mantels zu fassen – das ist alles.»¹⁵

Dieser Gott ist gewiß nicht der biblische Gott, es ist die launische Fortuna, die gerade im Hochgefühl der Macht die Ohnmacht eines den Wechselspielen des Lebens preisgegebenen Daseins erfahren läßt. Gewiß ist der biblische Gott «der rechte Wundermann, der bald erhöh'n, bald stürzen kann», aber er ist es so, daß er in seinem unverrechenbaren Handeln seine Gerechtigkeit erweist, die «den Reichen klein und arm» macht und «den Armen ... groß und reich» (EG 369,6). So wird der Schwache mit der Kraft Gottes zusammengefügt und damit wie der Dichter Georg Neumark formuliert, sprach- und (auch politisch) handlungsfähig, bereit, singend und betend «auf Gottes Wegen» zu gehen.

Im Namen des «wahren Friedensfürsten»

Anders also muß die Predigt Gollwitzers enden als die politische Predigt des preußischen Protestantismus, wie sie in Bismarcks Rede einen illusionären Frieden hervorzauberte. Im Namen des wahren Friedensfürsten wird Gollwitzer dagegen am Schluß das Wort, sein Wort, an den Gott zurückgeben, von dem es seine Kraft empfängt: «... was können wir anderes tun als uns jeden

⁸ Ebd., 11.

⁹ Volker Ullrich, Otto von Bismarck. Reinbek 32005, 61.

¹⁰ Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1958, 456.

¹¹ Otto von Bismarck, Rede im Reichstag, 6. Februar 1888, in: Das Buch deutscher Reden und Rufe, erstmals hrsg. von Anton Kippenberg und Friedrich von der Leyen, neue erw. Ausg. von Friedrich von der Leyen. Wiesbaden 1956, 297-327, 322.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., 309.

¹⁴ Ebd., 327.

¹⁵ Volker Ullrich, Otto von Bismarck (vgl. Anm. 9), 130.

Tag auf den Weg machen, leiblich, unsere Leiber zur Verfügung stellen, ihn bitten, uns zusammenwachsen zu lassen, mit ihm in lebendigem Leben, immer enger und unzertrennlicher?» (26) Die Frage drängt danach, die Bitte ausdrücklicher werden zu lassen im die Predigt beschließenden Gebet: «Beweise deine Kraft in Befreiungen in unserem Innern, durch die wir den Leib und die Glieder dir zur Verfügung stellen!» (27) Im Gestus des Betens erweist sich vielleicht die brisanteste politische Äußerung des christlichen Gottesdienstes. Wie war es denn mit den Fürbittenlisten im Dritten Reich? Das Gebet, in dem wir nicht zuletzt unsere politischen Ratlosigkeit vor Gott bringen, treibt uns nicht in die Sprachlosigkeit, sondern läßt uns inmitten der Aporien der Menschensprache, in ihrem Verstummen und Verröcheln, die klare und reine Stimme des Gottes hören, der unserer Schwachheit aufhilft (Röm 8,26). Menschlich redet Gott mit uns um der Schwachheit willen unseres Fleisches.

Mit uns? Zu wem redet die Predigt? Zum einzelnen von der Liebe Christi ergriffenen Menschen? Aber dann fehlte, wie Hannah Arendt sagt, «der weltliche Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind»¹⁶, und das hieß: die Predigt bliebe unpolitisch. Aber Gollwitzer spricht in der Predigt die Einzelnen als Glieder des Leibes Christi an und betont im Nachwort seines Buches: «Zum gemeinsamen Hören muß gemeinsames Beraten und Handeln hinzutreten – dann entsteht Gemeinde als handlungsfähiges Subjekt, und dann werden in der Gemeinde auch die Einzelnen zu handlungsfähigen Subjekten, wie sie in der Anrede der Predigt ständig vorausgesetzt und gefordert werden, aber durch bloße Anrede eben nicht entstehen können.» (183)

Gollwitzer ist sich freilich bewußt, daß Gemeinde als «handlungsfähiges Subjekt», wie er sich das vorstellt, unter volkshkirchlichen Verhältnissen eher ein frommer Wunsch bleiben wird. War es erst recht ein frommer Wunsch, was die Dialektische Theologie im Anschluß an reformatorische Einsichten von der Gemeinde als *creatura verbi* behauptete, die Gemeinde werde durch die Predigt geschaffen? Nun sollte allerdings nicht bestritten werden, daß eine Predigt des unverfälschten Wortes Gottes, die noch etwas anderes ist als «bloße Anrede» in appellativer Rhetorik, von Zeit zu Zeit, da und dort, eine Gemeinde des tätigen Glaubens hervorgebracht hat, indem sie diese nach Schleiermachers Formulierung voraussetzte. Auch Gollwitzer muß mit dieser Möglichkeit rechnen, wenn er so predigt, wie er predigt.

Zu unterstreichen wäre allerdings das «von Zeit zu Zeit», denn über den Kairos, in dem das Wort Gottes Umkehr und Glauben wirkt, verfügt der Prediger durchaus nicht. Nicht ergreift er den Zipfel des göttlichen Mantels kraft seiner genialen Witterung für die Macht, sondern die göttliche Hand ergreift ihn zusammen mit der Gemeinde und führt ihn durch Schuld und Irrtum, «wohin er nicht will» (Joh 21,18). Es gibt, nach Kohelet (3,7) eine Zeit des Schweigens und eine Zeit des Redens, und Luther wußte, was er tat, tun mußte, als er seine hochpolitische Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung» (1520) mit den Sätzen eröffnete: «Die Zeit des Schweigens ist vergangen und die Zeit zu reden ist gekommen.» Die Zeit zu reden ist als Zeit der Gnade zugleich die Zeit des Gerichtes, der Scheidungen, kritische Zeit, und in ihr, der Zeit der Krise, erscheint dann auch Gemeinde als «handlungsfähiges Subjekt». «Es müssen», heißt es bei Paulus, «Parteien [Spaltungen, *haireseis*] unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar werden unter euch» (1 Kor 11,19).

Das heißt nicht, daß die Zeit des Schweigens leere und sprachlose Zeit wäre. Im Warten auf Gottes Zeit, im Beten und Tun des Gerechten (Dietrich Bonhoeffer), reift der Kairos heran, im intensiven Lauschen auf die Stimme des Gottes Israels, in der geduldigen Arbeit an der Schrift, im «gemeinsamen Beraten» und Streiten um den rechten Weg, bis dann kraft des Wortes Gottes die Situation unausweichlich wird, in der Entscheidungen fallen, die Scheidungen nach sich ziehen.

¹⁶ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (vgl. Anm. 4), 309.

Vierzig Jahre danach

Bedenken wir nun in einem letzten Teil, wie sich in der Gegenwart, vierzig Jahre nach dem als Epochenjahr etikettierten 1968, im Reden und Handeln der Christenheit des wiedervereinigten Deutschland ein konfliktfähiger politischer Raum öffnen könnte. Von Religionen *in genere* mag ich nur unter Vorbehalt reden, weil eine begriffliche Klärung wenig Erfolg verspricht. Zumal das in den Feuilletons herumgeisternde, kirchlich begierig rezipierte Wort von der «Wiederkehr der Religion» stellt eine, auch politisch interessengeleitete, Wortblase dar. In Talkshows über die Rolle der Religion in der Gesellschaft wird politisch nichts bewegt und entschieden.

Vielleicht empfiehlt es sich, in einem wörtlichen Sinne vom Raum auszugehen, weil bekanntlich, wie in der Rede von Friedrich Schillers Machtmensch Wallenstein an den idealistischen Träumer Max Piccolomini, den Kommandeur der «Pappenheimer», die Gedanken leicht beieinander wohnen, sich hart im Raum aber die Sachen stoßen (Wallensteins Tod, II 2). Was bedeutet heute ein Kirchengebäude neben einer Synagoge, einer Moschee oder einem buddhistischen Tempel? Ein protestantischer Kirchenraum dient primär dem Gottesdienst, d.h. der öffentlichen Verlesung der Heiligen Schrift, dem Gebet, dem Klage- und Lobgesang und dem gemeinsamen Mahl. Der Protestantismus bestand dabei auf der Predigt, damit in Gestalt der Auslegung der Schrift als *viva vox* die lebendige Stimme Gottes in der Zeit, heute, vernehmbar werde. Ein solcher Anspruch schreit natürlich nach der Kirche als Schule, als Lehrhaus, wo die Teilnehmer des Gottesdienstes in der Schrift lernend gebildet werden, um die Geister unterscheiden und die Predigt beurteilen zu können. Wo das fehlt, stellt sich genau das Unbehagen ein, das Gollwitzer bei der Predigt als «bloßer Anrede», die nichts zu lernen gibt und nicht zum Handeln anleitet, empfindet.

Aber in Gollwitzers Predigt geht es durchaus um einen Bildungsvorgang, indem die Gemeinde als Leib Christi in die Schrift, in das prophetische und apostolische Wort hineingebildet wird. Was in der Predigt für manche Hörer befremdlich wirken muß, «etwas Unglaubliches ..., etwas Erstaunliches, ja, etwas überhaupt nicht zu Glaubendes» (23), will gerade auf der Grundlage eines vorhergehenden Vertrauens auf das Wort gehört werden. «Wollst auf das Alte hören, so wirst du auf das Neue hören», sagt der Talmud (bBer 40a). Und insofern mag im Kirchenraum, der für «Vernunft und alle Sinne» (Martin Luther) ein Raum in der Welt ist, ein Ort, der Weltvertrauen begründet in der Wiederholung des Wortes, in der liturgischen Übung «von Weltzeit zu Weltzeit», das Neue am Alten von Zeit zu Zeit erprobt werden, eben: Veränderung «im» Diesseits. Die leicht beieinander wohnenden Gedanken und die hart im Raum sich stoßenden Sachen treffen sich in einem spannungsvollen und konfliktträchtigen Miteinander, ein eminent politischer Vorgang, wie mir scheint.

Was Politik oft mit leeren Beschwörungen einfordert: Vertrauen – hier ist es begründet in dem verlässlichen Wort des Gottes Israels, der tut, was er sagt. Das Wort von der Auferstehung Jesu, das Gollwitzer neutestamentlich als «letztes Wort» (24) gegen die politischen Todesmächte ins Feld führt, verdankt sich nicht dem Zufallsspiel eines *Deus ex machina*, sondern ist Erfüllung eines ersten Wortes, eines alttestamentlichen Versprechens. Israel, «die Juden zuerst» (Röm 1,16) – das wäre gerade auch 1970 die vornehmste, die Geister scheidende Probe aufs politische Exempel, was Gollwitzer ja weiß, aber hier nicht sagt.

In weltlicher Sprache von Gott reden

Menschlich von Gott reden um der Schwachheit willen unseres Fleisches hieß nun im Sinne des hebräischen *emuna/emet* die Wahrheit des Politischen als das Wort, das hält, was es verspricht, *e contrario*, in weltlicher Sprache wie in Jesu Gleichnissen laut werden zu lassen.¹⁷ Der Jesus des Johannesevangeliums mit der

¹⁷ Vgl. Kristlieb Adloff, *Predigtmeditation mit Römer 6,19-23* (vgl. Anm. 3), 345, Anm. 4.

Dornenkrone ist in Wahrheit ein König im Unterschied zu Pilatus als dem ohnmächtigen Repräsentanten der Macht, der opportunistisch und korrupt das Werk des wortbrüchigen Verräters, des Mörders, tut (Joh 18,37; 19,11). Politische Wahrheit der Bibel ist dann natürlich radikale Kritik, nicht so sehr an «den» Politikern, als vielmehr an der politischen Sprache als einer Sprache der Lüge. Und die Kritik, da das Gericht allemal am Hause Gottes beginnt (1 Petr 4,17), wird zunächst einmal die politische Lüge in der Sprache der Kirche aufdecken, also als ob die Kirche im Kampf des Guten gegen das Böse über die gerechte Sache verfüge.

Die vordringlichste Aufgabe der Religion – ich rede hier von der sich christlich nennenden – in den politischen Konflikten der Gegenwart scheint mir darum eine religionskritische zu sein. Man meint freilich weithin, die Kirche sei vor allem die Hüterin der öffentlichen Moral, der sogenannten «Werte», und im Dialog der Religionen gehe es darum, im Sinne eines religiösen Weltethos einen moralischen Minimalkonsens zu finden. Das mag, in Grenzen, nützlich und lobenswert sein. Doch werden die Prediger der Moral stets leicht der Heuchelei überführt, wenn die Kirche z.B. mit moralischem Pathos einen allgemeinen gesetzlichen Mindestlohn politisch einfordert und sich zugleich in der Diakonie als Lohndrückerin betätigt, wenn sie den Kapitalismus kritisiert und von McKinsey die Kirche reformieren läßt.

Nein, gerade die öffentliche und private Moral muß um der Wahrheit willen im Streit sein, auch zwischen den sogenannten Religionen. Nicht «aggressive Harmoniesucht» (Kristlieb Adloff) als typisch christliche Mentalität, sondern Konfliktfähigkeit ist gefordert, wenn Synagoge, Kirche, Moschee – und sei's drum: Scientology nebeneinander öffentlichen Raum beanspruchen und diesen sich damit notwendigerweise auch gegenseitig streitig machen. Sich in die postmoderne Wahrheitsbeliebigkeit des *anything goes* einzumischen mit einem Wort, das beständig nach einer Prüfung seiner Vertrauenswürdigkeit verlangt, «ob sich's also verhielte» (Apg 17,11), ist eine gewichtige Aufgabe der Kirche und, wer weiß, auch anderer Gemeinschaften, ob sie sich nun «religiös» verstehen oder nicht.

Wie groß unsere Verantwortung hier ist, will ich abschließend an einer eindrücklichen politischen Rede erläutern, die mich beständig begleitet hat, seit ich sie 1989 unter dem deutschen Titel «Ein Wort über das Wort», vorgetragen von dem Schauspieler Maximilian Schell, anläßlich der Verleihung des Friedenspreises

des Deutschen Buchhandels in der ehrwürdigen Frankfurter Paulskirche hörte. Václav Havel war die Ausreise aus der kommunistischen Tschechoslowakei versagt worden. Havel spricht am Anfang seiner Rede im Blick auf Johannes 1,1 vom Wort Gottes als der Quelle aller Schöpfung und fährt dann fort: «Gilt das nicht aber, im übertragenen Sinne, auch von allem menschlichen Tun?» Weiter: «Ist es nicht auch in unserem Falle das Wort, das die eigentliche Quelle dessen ist, was wir sind, ja sogar die eigentliche Grundlage dieser Seinsweise im All, die wir Mensch nennen?»¹⁸ Aber Havel kennt aus seiner politischen Erfahrung auch «die schwarze Magie des Wortes»¹⁹, wo das Wort sich als «todbringender Pfeil»²⁰ zeigt. Das hoffnungsbeladene Wort Sozialismus wurde zum «Gummiknüppel»²¹, und was das Wort Frieden angeht, so der Friedenspreisträger: «40 Jahre lang bin ich ..., wie alle meine Mitbürger, zur Allergie gegen jenes schöne Wort erzogen worden».²² Gerade für den Mann des Wortes, dem Wort Vertrauenden, wird Mißtrauen gegenüber den Wörtern zur Pflicht, sei es nun das Wort Lenins, das Wort Marx' oder das Wort Freuds.²³ Aber nun der den Theologen am stärksten bewegende Passus: «Wie war eigentlich das Wort Christi? War es der Anfang der Geschichte der Erlösung und einer der machtvollsten kulturschaffenden Impulse in der Weltgeschichte – oder war es der geistige Urkeim der Kreuzzüge, Inquisitionen, der Ausrottung der amerikanischen Kulturen und schließlich der gesamten widersprüchlichen Expansion der weißen Rasse, die so viele Tragödien verursacht hat, einschließlich der, daß heute der größte Teil der menschlichen Welt in die traurige Kategorie einer angeblich erst Dritten Welt fällt? Ich möchte immer glauben, daß es wohl eher das erste ist, doch kann ich nicht zugleich die Bücherstöße ignorieren, die beweisen, daß auch in dem reinsten Frühchristentum schon unbewußt etwas codiert war, was auf dem Hintergrund von Tausenden von anderen Umständen, einschließlich der relativen Dauerhaftigkeit des menschlichen Charakters, in bestimmter Weise geistig den Raum für jene Schrecken öffnen konnte, von denen ich gesprochen habe.»²⁴ Das heißt: Nicht einmal die Rückkehr zur Bekennenden Kirche, zur Bibel, zum reinsten Urchristentum, selbst zu den Worten Jesu – sagen wir: in der Bergpredigt – enthebt uns der selbstkritischen Verantwortung für das Wort, das wir heute im Namen Gottes auf eigenes Risiko zu sagen haben. Und Havel sieht hier eine wesenhaft sittliche Aufgabe: «Als eine solche ist sie allerdings nicht vor dem Horizont der von uns zu überblickenden Welt verankert, sondern erst irgendwo dort, wo jenes Wort sich aufhält, das am Anfang war und das nicht das Wort des Menschen ist.»²⁵

Das mag uns demütig stimmen. Charta 77 als Gruppe war nicht zuletzt der Sprache wegen ein «handlungsfähiges Subjekt», aber auch Havel konnte nicht wissen, wohin der Pfeil des Wortes nach der samtenen Revolution treffen würde. Zweideutig bleibt auch das Wort des Predigers, oder soll ich sagen: «zweischneidig», wie es vom Worte Gottes heißt (Hebr 4,12), das, gerade als Wort der göttlichen Theopolitik (Martin Buber), immer beides wirkt, die Verstockung Pharaos und die Befreiung auf dem Weg zum Sinai, zum Gesetz der freien Tat. Wir haben es nicht in der Hand. Aber, mit Gollwitzers Predigt: «... was können wir anderes tun als uns jeden Tag auf den Weg machen ...?» (26)

Kristlieb Adloff, Wolfenbüttel

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055 696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Hinweis: Neben der in den Anmerkungen erwähnten Literatur sei noch verwiesen auf: Kristlieb Adloff, Aggressive Harmoniesucht. Befragung einer christlichen Mentalität, in: Ekkehard W. Stegemann, Klaus Wengst, Hrsg., «Eine Grenze hast du gesetzt.» FS Edna Brocke. Stuttgart 2003, 35-43; Paul Schempp, Das Evangelium als politische Weisheit, in: ders., Theologische Entwürfe. (TB 50). München 1973, 102-147.

¹⁸ Václav Havel, Slovo o slovu – ein Wort über das Wort. Übers. von Joachim Bruss, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung. Frankfurt/M. 55-69, 55.

¹⁹ Ebd., 59.

²⁰ Ebd., 60.

²¹ Ebd., 61.

²² Ebd., 65.

²³ Vgl. ebd., 60f.

²⁴ Ebd., 61.

²⁵ Ebd., 69.