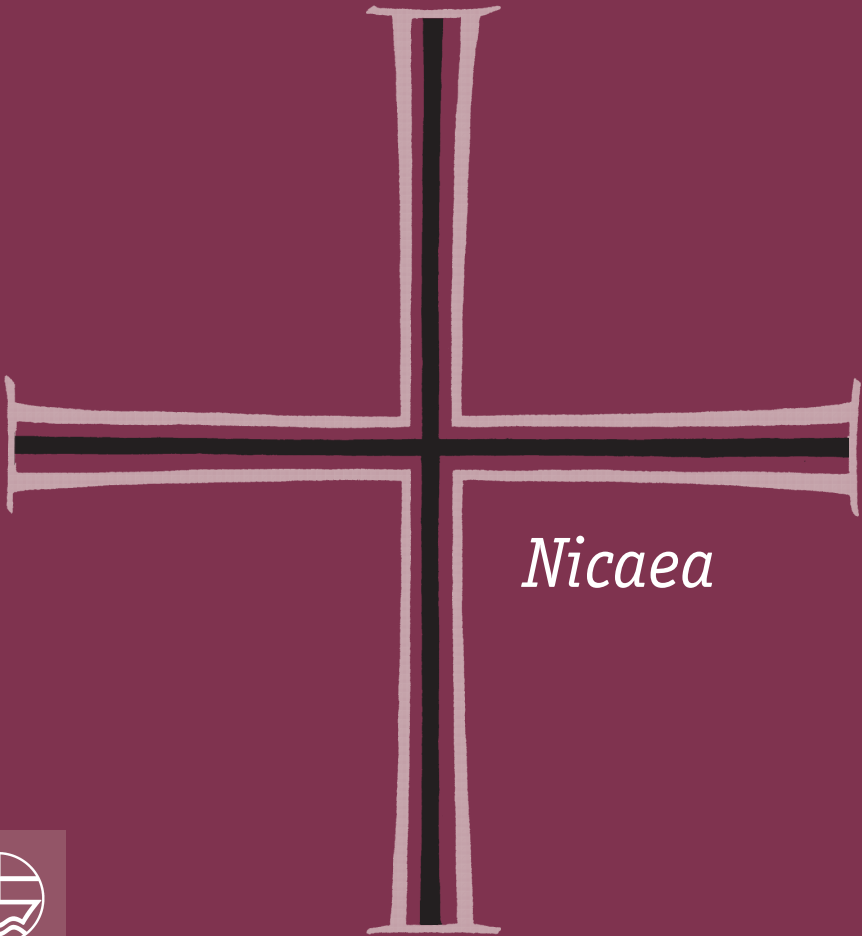




89. Jahrgang · Heft 2-2025 Pfingsten | Nicaea

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche





Inhalt

82	<i>Zur Einführung</i> <i>Heiko Wulfert: Nicaea</i>
	<i>Essays</i>
86	<i>Thomas Hahn-Bruckart: Das Konzil von Nicaea (325)</i>
96	<i>Stefan Wick: Antiphon und Hymnus zum Nicaenum</i>
99	<i>Jens Dirk Frömming: Das Recht auf religiöse Bildung und das Gebot der weltanschaulichen Neutralität in der Kindertagesbetreuung</i>
110	<i>Berthold Köber: Eine alternative Karfreitagsliturgie</i>
120	<i>Ulrich Koring: Christus und Thomas. Eine Figurengruppe von Helmuth Uhrig</i>
123	<i>Frank Lilie: und und und – oder?</i>
127	<i>Heiko Wulfert: Gott in den Dingen</i>
140	<i>Bernd Müller-Bierl: Gottesbeweis</i>
142	<i>Heiko Wulfert: Jemanden leiden können ...</i>
	<i>Rezensionen</i>
144	<i>Heiko Wulfert: Knöllner, Tobias: Kommunikation in Kommunion. Leibliches Glauben im Abendmahl als Sakrament</i>
146	<i>Heiko Wulfert: Zahn, Manuel: Laokoon. Eine Entdeckungsreise durch die Jahrhunderte</i>
147	<i>Heiko Wulfert: Kaufhold, Martin: Die abendländische Christenheit im Mittelalter</i>
149	<i>Adressen</i>
150	<i>Impressum</i>



Nicaea

von Heiko Wulfert



Foto: Archiv Wulfert

Das erste ökumenische Konzil tagte im Jahr 325, also vor 1700 Jahren. Einberufen von Kaiser Konstantin, sollte es sich vor allem der Christologie und der Bekämpfung des Arianismus widmen. Mehr als zweihundert, möglicherweise sogar mehr als dreihundert Bischöfe kamen in Nicaea zusammen. Die Ergebnisse des Lehrstreites wurden in den *Canones* der Synode festgehalten und im Bekenntnis von Nicaea formuliert, das im folgenden ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381) seine endgültige Form erhielt. Wir nennen es daher Nicaeno-Constantinopolitanum. In dieser Form ist das Bekenntnis bis heute in den meisten christlichen Kirchen anerkannt und verbindet sie so in ökumenischer Weite.

In der Geschichte der alten und frühmittelalterlichen Kirche folgten die Konzilien von Ephesus (431), Chalzedon (451), Konstantinopel (553 und 680) sowie Nicaea (787). Natürlich gab es noch viele andere Versammlungen der Kirche zu Lehr- und Lebensfragen. Dennoch zählt die Tradition diese sieben Konzilien als die »ökumenischen Konzilien«. Melanchthon konnte sich auf die Ökumenizität dieser Konzilien berufen und führt etwa in seiner Schrift »Von der Gewalt und Oberkeit des Papsts, durch die Gelehrten zusammengesogen zu Schmalkalden« (1537) die *Canones* von Nicaea als Aussagen gegen den päpstlichen Primat an.

Das Gedenken an das Konzil von Nicaea und sein die Konfessionen überspannendes Bekenntnis fordert auch in der Gegenwart zur Standortbestimmung heraus. Wo stehen wir als Kirche und in der Gemeinschaft der Kirchen? Welche theologischen Fragen sind in unserer Zeit zu bedenken? Wo können wir aus den Traditionen lernen und wo müssen wir kritisch mit ihnen umgehen?

Diese Ausgabe von Quatember widmet sich dem Gedenken an Nicaea, schaut aber auch in die Kirche und Gesellschaft unserer Gegenwart. Der Rostocker Kirchenhistoriker Thomas Hahn-Bruckart gibt einen differenzierten, auch für den Nichttheologen verständlichen Einblick in die theologischen Entwicklungen, die zum Konzil von Nicaea führten, und beschreibt dessen Ergebnisse. Von Dr. Stefan Wick, dem Ökumenereferenten des Bistums Fulda, stammt eine Antiphon zum Christus-Hymnus des Kolosserbriefs und das auf das Nicaea-Jubiläum bezogene Gebet.

Jens Frömming schaut auf das christliche Zeugnis im Dialog unserer Zeit: Wie verbinden sich das Recht auf religiöse Bildung und der Grundsatz weltanschaulicher Neutralität in der wichtigen Arbeit frühkindlicher Bildung. Berthold Köber hat Liturgien zur Feier des Karfreitags entworfen, nach denen die Passionsgeschichte der vier Evangelien in einem Vierjahresrhythmus in den Gottesdiensten dargestellt werden kann. Ulrich Koring stellt eine neu im Berneuchener Haus Kloster Kirchberg aufgestellte Figuren-Gruppe von Helmuth Uhrig vor. In meinem Aufsatz geht es um einen Zugang zu der besonderen Religiosität des Dichters Rainer Maria Rilke. Interessante grammatikalische, logische und liturgische Zugänge zu der kleinen Partikel »und« gibt Frank Lillie. Schließlich ist im Nachtrag zu dem im letzten Quatember-Heft erschienenen Aufsatz von Anja Hoffmann zur Christenverfolgung eine klärende Bemerkung festzuhalten.

1700 Jahre nach Nicaea ist die Welt nicht minder vielfältig, in der christliches Zeugnis und Leben gestaltet werden will. Wir tun gut daran, dies mit kritischem und zugleich bewahrendem Blick auf die Tradition und in nicht minder aufmerksamer Zeitgenossenschaft zu tun. Dem möchte auch dieses Heft des Quatember dienen.

Dem Anlass angemessen, seien hier die Texte des *Nicaenoi-Constantiopolitanum* im griechischen Original, der lateinischen und der deutschen Übersetzung angefügt:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν,
Πατέρα, Παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ,
τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων·
φῶς ἐκ φωτός,
Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί,
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.
Τον δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα
ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου
καὶ ἐνανθρωπήσαντα.
Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
καὶ παθόντα καὶ ταφέντα.

Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφάς.
Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς
καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός.
Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον,
τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν,
τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,
τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,
τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.
Εἰς μίαν, Ἁγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν.
Ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν.
Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
Ἀμήν.

Credo in unum Deum,
Patrem omnipotentem,
factorem cæli et terræ,
visibilium omnium et invisibilium;

et in unum Dominum Iesum Christum,
Filium Dei unigenitum,
et ex Patre natum ante omnia sæcula,
lumen de lumine,
Deum verum de Deo vero, genitum, non factum; consubstantia-
lem Patri;
per quem omnia facta sunt;
qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de
cælis,
et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine,
et homo factus est;
crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato
passus et sepultus est;
et resurrexit tertia die secundum scripturas,
et ascendit in cælum,
sedet ad dexteram Patris,
et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos,
cuius regni non erit finis;

et in Spiritum Sanctum
Dominum et vivificantem,
qui ex Patre (Filioque) procedit;
qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur;
qui locutus est per Prophetas;

et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.
Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum,
et exspecto resurrectionem mortuorum
et vitam venturi sæculi.
Amen.

Wir glauben an den einen Gott,

den Vater,
den Allmächtigen,
der alles geschaffen hat,
Himmel und Erde,
die sichtbare und die unsichtbare Welt.
Und an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott,
Licht vom Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserm Heil ist er vom Himmel
gekommen,
hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist
von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift
und aufgefahren in den Himmel.
Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.
Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
und die eine, heilige, christliche und apostolische Kirche.
Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.
Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt.
Amen.

*Im Jubiläumsjahr des Nicaenums grüße ich Sie herzlich
Ihr Heiko Wulfert*



Das Konzil von Nicaea (325)¹

von Hahn-Bruckart

*Die Distanz zum
historischen Er-
eignis selbst mag
groß sein, in
seinen Wirkungen
ist dieses Konzil
aber von bleibend
aktueller Bedeu-
tung.*

Wer sich in diesen Tagen auf den Weg nach Nicaea macht – nicht auf eine äußere Reise, sondern auf eine innere, hin zu einem Konzil vor 1.700 Jahren –, der kommt eigentlich bereits von diesem Konzil her. Das feierliche Bekenntnis, das in vielen Gottesdiensten der Osterzeit gesprochen wird, fußt auf nicaenischen Formulierungen und hält dieselben bis heute in der Liturgie lebendig. Christliche Theologie stützt sich auch nach 1.700 Jahren auf die in Nicaea getroffenen Entscheidungen. Die Distanz zum historischen Ereignis selbst mag groß sein, in seinen Wirkungen ist dieses Konzil aber von bleibend aktueller Bedeutung.

In der langen Geschichte der Kirche sind zahlreiche Konzile und Synoden zusammengetreten – von der frühen Christenheit bis in die Gegenwart. Während viele davon regionale Anliegen behandelten und nur Teilbereiche der Kirche repräsentierten, ragen einige wenige in besonderer Weise hervor: die sogenannten ökumenischen Konzile. Ihre Besonderheit liegt darin, dass sie – der Bezeichnung nach – die Gesamtkirche auf der ganzen Welt, der *oikumene*, vertraten und Entscheidungen von universaler Gültigkeit trafen. Seit dem 16. Jahrhundert hat sich eine bis heute bestehende Zählweise etabliert, nach der es bisher 21 dieser Konzile gab. Acht davon fallen in die Epoche der Alten Kirche.

Die Ökumenizität eines Konzils lässt sich nicht anhand formaler Merkmale eindeutig bestimmen. Zwar legt das heutige römische Kirchenrecht klare Kriterien fest: Einberufung, Leitung und Bestätigung sowie die Festlegung der zu behandelnden Themen durch den Papst. Doch auf die Konzile der Alten Kirche treffen diese Maßgaben noch nicht zu. Vielmehr lag die Initiative in jener Zeit in mehr oder weniger direkter Weise beim Kaiser. Die byzantinischen Herrscher betrachteten die Einheit der Kirche als einen entscheidenden Faktor für die politische Stabilität des Reiches und griffen entsprechend aktiv in kirchliche Angelegenheiten ein. Sie beriefen die Konzile ein, eröffneten sie, führten den Vorsitz und bestätigten die gefassten Beschlüsse.

Dennoch wurde nicht jede vom Kaiser einberufene Synode später als ökumenisch anerkannt. Die Zugehörigkeit zur Reihe

¹ Der Beitrag geht zurück auf den Festvortrag beim Michaelsfest der Konvente Rheinland-Westfalen, Württemberg und Bayern im Berneuchener Haus Kloster Kirchberg (26.–29.9.2024).

der Ökumenischen Konzile ergibt sich weniger aus der Zusammensetzung oder dem Anspruch der jeweiligen Versammlung als vielmehr aus ihrer späteren Rezeption – also der nachträglichen Anerkennung und Wirkung innerhalb der Kirche.

Besonderen Rang nehmen die ersten vier Ökumenischen Konzile ein – Nicaea (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451). Ihre Bedeutung liegt in der Formulierung zentraler Glaubenssätze, die das christliche Gottesverständnis (Trinität), die Christologie, das Verständnis des Heils und das theologische Menschenbild bis heute prägen. Diese Konzile setzten Maßstäbe, an denen sich alle späteren Versammlungen messen lassen mussten. In der kirchlichen Tradition wurden sie hochgeschätzt: Papst Gregor der Große stellte sie auf eine Stufe mit den vier Evangelien, Isidor von Sevilla verglich sie mit den vier Flüssen des Paradieses.

Besonders das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) ragt heraus. Es ist das letzte Bekenntnis, das von allen großen christlichen Kirchen anerkannt wird – auch von jenen orientalischen Kirchen, die spätere Konzile wie Ephesus oder Chalcedon ablehnen. In diesem Bekenntnis liegt bis heute die einzige dogmatische Grundlage, auf die sich alle christlichen Traditionen einigen können.

Die bleibende Bedeutung dieser Konzile stellt jedoch eine Herausforderung dar: Ihre theologischen Formulierungen entstammen dem griechischen Denken der Spätantike – einer Welt, deren Sprache, Fragestellungen und Begriffe sich deutlich von der heutigen unterscheiden. Auch die Art und Weise, wie auf den frühen Konzilen Entscheidungen getroffen wurden, unterscheidet sich von heutigen Verfahren. Es gab keine formale Abstimmung, wie wir sie heute kennen. Stattdessen entwickelte sich der Konsens in offenen Diskussionen, begleitet von spontanen Äußerungen der Zustimmung oder Ablehnung. Schließlich zeichnete sich eine mehrheitliche Haltung ab, die in Form der Akklamation angenommen und als Ausdruck des Willens des Heiligen Geistes verstanden wurde – und somit als verbindliche Wahrheit für die gesamte Kirche.

Das Ringen um die trinitarische Frage vor dem Konzil

Zu den in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zunehmend kontrovers diskutierten Wahrheitsfragen gehörte die nach dem Verständnis des einen Gottes in seiner Beziehung zu Jesus Christus und – später thematisiert – zum Heiligen Geist. Die theologische Hauptfrage jener Zeit lautete: Wie ist das Verhältnis des göttlichen Logos zu Gott, dem Vater, zu denken?

Wie ist das Verhältnis des göttlichen Logos zu Gott, dem Vater, zu denken?

Zwar hatte die Schrift bereits Vater, Sohn und Geist benannt, doch war ihr inneres Verhältnis zueinander in der biblischen Überlieferung nicht systematisch bestimmt. Der bislang weithin geteilte Glaube verstand Christus als göttlich – jedoch in einem Verhältnis der Unterordnung unter den Vater. Diese subordinatistische Sicht prägte die gemeinkirchliche Überlieferung in den ersten beiden Jahrhunderten. Sie war Ausdruck eines theologischen Denkens, das den jüdisch-monotheistischen Gottesglauben aufrechterhalten wollte, ohne die Rede vom göttlichen Logos als Widerspruch zum Bekenntnis des einen Gottes zu empfinden. Eine präzise Verhältnisbestimmung gab es jedoch nicht.

An der Wende zum 3. Jahrhundert erwachsen neue Fragen und der Wunsch nach Präzisierung – nicht zuletzt auch, weil sich in Ost und West unterschiedliche Denkstile, Begriffsprägungen und Traditionslinien herausbildeten. In dieser noch ungeordneten Vielfalt versuchten Theologen, das Verhältnis zwischen Gott und Christus genauer zu bestimmen, was zu einem breiten Spektrum an Auffassungen führte.

Im Zentrum dieses Diskurses stand eine theologische Position, die in der älteren Forschung als Monarchianismus bezeichnet worden ist (heute spricht man eher von Identifikationstheologie). Sie wollte die absolute Einzigkeit und Alleinherrschaft Gottes (*monarchia*) sichern und wandte sich gegen jede Vorstellung, die diese göttliche Einheit durch einen »zweiten Gott«, wie ihn manche Logos-Theologen nahelegten, zu verdunkeln schien. In dieser Absicht bildeten sich zwei Hauptströmungen heraus: Der sogenannte dynamistische Monarchianismus betrachtete Christus als einen durch göttliche Einwohnung ausgezeichneten Menschen, der durch eine besondere Erwählung in die Gemeinschaft mit Gott trat. Der sogenannte modalistische Monarchianismus hingegen identifizierte Vater, Sohn und Geist als Erscheinungsweisen (*modi*) des einen und unteilbaren Gottes, der sich in verschiedenen Heilszeiten auf je neue Weise offenbare, jedoch immer derselbe bleibe.

Diese (verbreitetere) Sichtweise, der Modalismus (auch dies eine Bezeichnung der älteren Forschung), fand in der historisch kaum greifbaren Gestalt des Sabellius seine markanteste Zuspitzung. Sabellius, eventuell aus Nordafrika stammend und vermutlich um 220 aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen, wurde von seinen Gegnern die Auffassung zugeschrieben, Vater und Sohn seien identisch. Um 257 kam es in Libyen zum Streit um diese Position. Einige Bischöfe jener Region mieden in deren Gefolge die Bezeichnung »Sohn Gottes«, da sie darin eine Trennung in Gott selbst zu erkennen glaubten. Die Bitte um Klärung richteten sie an den Bischof Dionysius von Alexandrien.



Dionysius wies ihre zugespitzte modalistische Vorstellung zurück und betonte die reale Unterschiedenheit von Vater und Sohn. Die »sabellianisch« – so die von ihren Gegnern gebrauchte Bezeichnung – gesinnten Theologen warfen ihm daraufhin vor, Christus vom Vater zu trennen, ihn nicht als ewig zu bezeichnen und ihn im Wesen dem Vater fremd zu machen. Dionysius habe – was dieser bestritt – behauptet, der Sohn sei mit dem Vater nicht wesenseins (*homousios*). Dieser Begriff sollte für die Entfaltung der trinitarischen Lehre in Zukunft eine große Rolle spielen, doch zunächst suchten die libyschen Bischöfe Bestätigung bei einem weiteren Dionysius, nämlich dem Bischof von Rom.

Dieser kritisierte sowohl den »Sabellianismus« als auch einige ihm zugetragene Formulierungen seines alexandrinischen Kollegen. Während Dionysius von Rom die ewige Einheit des Logos mit dem Vater betonte, ohne dabei auf präzise Unterscheidungen einzugehen, hielt Dionysius von Alexandria an der untergeordneten Stellung des Logos fest. Trotz gegensätzlicher theologischer Ansätze kamen die beiden nach brieflicher Auseinandersetzung zu einer Einigung: Beide distanzierten sich von extremen Ausprägungen des Monarchianismus wie auch des Subordinationismus, ohne ihre je eigene Position vollständig aufzugeben. Diese Episode zeigt exemplarisch, wie in einer Phase ungeklärter dogmatischer Begrifflichkeit Einigung und Spaltung oft eng beieinanderlagen.

Foto: Rolf Gerlach

Diese Episode zeigt exemplarisch, wie in einer Phase ungeklärter dogmatischer Begrifflichkeit Einigung und Spaltung oft eng beieinanderlagen.

Dionysius von Alexandria akzeptierte schließlich den Begriff *homousios*, unter der Bedingung, dass er nicht im »sabellianischen« Sinne einer völligen Verschmelzung gemeint sei, sondern die Vorstellung einer realen Dreiheit in sich schließe. Für ihn galt: Die göttliche Einheit bleibt ungeteilt, auch wenn sie sich in drei Gestalten entfaltet – und die Dreiheit bleibt unterschieden, ohne die Einheit zu zerstören. Auch Dionysius von Rom betonte die Einheit und die Dreiheit Gottes, so wie Tertullian im Westen schon vorher von einer göttlichen Dreiheit (*trinitas*) gesprochen hatte. Doch die libyschen Bischöfe empfanden die Rede von einer göttlichen Dreiheit bereits als untragbare Spaltung, ja als Aufkündigung des Monotheismus.

Parallel dazu entwickelten sich ähnliche Kontroversen auch an anderen Orten. In Antiochien etwa verteidigte Bischof Paul von Samosata eine Form des dynamistischen Monarchianismus, während der Theologe Lukian – später als Begründer der sogenannten antiochenischen Schule bekannt – einen klaren Subordinatianismus vertrat. Auch hier wurde mit großer Intensität um die trinitarische Frage gerungen. Der Begriff *homousios*, den Paul von Samosata in seinen dynamistischen Überlegungen verwendete, wurde durch diesen Gebrauch für die kommenden Jahrzehnte theologisch belastet – ein Umstand, der im 4. Jahrhundert erneut eine Rolle spielen sollte, als es darum ging, diesen Terminus für die Wesenseinheit von Vater und Sohn wiederzugewinnen.

Die theologische Auseinandersetzung um das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott, die im 4. Jahrhundert zur zentralen dogmatischen Debatte der Kirche werden sollte, hatte also bereits im 2. und 3. Jahrhundert eine bewegte und komplexe Vorgeschichte. Sie zeigt, wie schwer es war, die christliche Gottesvorstellung in einer Sprache auszudrücken, die der biblischen Überlieferung treu bleibt und zugleich dem philosophischen Anspruch an begriffliche Klarheit gerecht wird.

Der Arianische Streit

Im vierten Jahrhundert entfaltete sich die Debatte um das Wesen Gottes unter neuen Vorzeichen: Der sogenannte Arianische Streit trat ins Zentrum theologischer und kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Benannt ist er nach Arius, einem Presbyter aus Alexandrien, der um das Jahr 318 mit einer ausgeprägt subordinatianischen Theologie öffentlich hervortrat – einer Lehre, die der späteren Orthodoxie fundamental widersprach. Sein eigener Bischof, Alexander von Alexandrien, widersetzte sich seinen Thesen mit Nachdruck, konnte Arius jedoch nicht zur Rücknahme seiner Positionen bewegen.

Die Heftigkeit und Breite der kirchlichen Reaktion auf Arius' Lehre lässt vermuten, dass dieser keineswegs ein isolierter Denker war, sondern eine verbreitetere Position vertrat. Dass ausgerechnet sein Name zum Signum der entstehenden Bewegung wurde, ist daher eher einer konkreten Konfliktlage als einer tatsächlichen Alleinstellung geschuldet. Da zu diesem Zeitpunkt noch keine einheitliche Lehre zur Trinität existierte, vielmehr – wie gezeigt – unterschiedliche theologische Positionen miteinander konkurrierten, ist es eine retrospektive Konstruktion, ihn von vornherein als Häretiker zu klassifizieren, der sich von einer bereits etablierten Wahrheit abgewandt hätte. Vielmehr verstand sich Arius als Vertreter einer ehrwürdigen Linie theologischen Denkens, geschult bei Lukian von Antiochien und verwurzelt in Überlieferungen, die auch in Alexandrien Spuren hinterlassen hatten. So wusste Arius, dass Dionysius, der frühere Bischof Alexandriens, ursprünglich selbst subordinatianische Positionen vertreten hatte. Gerade die komplexe Geschichte der alexandrinischen Theologie verdeutlicht, wie schwierig die Grenzziehung zwischen Orthodoxie und Häresie tatsächlich war. Arius stand keineswegs außerhalb der Tradition – er wählte lediglich eine ihrer möglichen Ausprägungen. Doch gerade die Schärfe seiner Formulierungen provozierte diejenigen, die eine andere, stärker auf die Gleichrangigkeit der Personen der Trinität zielende Theologie vertraten.

Arius' zentrales Anliegen war es, die absolute Einzigkeit und Erhabenheit Gottes, des Vaters, zu bewahren. Daraus leitete er eine fundamentale, ontologische Unterordnung des Sohnes ab. Gottvater allein, so Arius, sei »ungezeugt«, »ungeworden«, »ewig« und »ohne Anfang«. Nur er sei wahrhaft Gott, der Ursprung alles Seienden. Der Sohn hingegen sei all das nicht, sondern geschaffen: »Es gab eine Zeit, da er nicht war« – eine Formulierung, die seine Kritiker zutiefst irritierte. Arius stützte sich dabei unter anderem auf Sprüche 8,22: »Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege«. Damit wollte er den Sohn zwar über alle anderen Geschöpfe erheben, ihn aber dennoch eindeutig in die Ordnung des Geschaffenen einfügen. Der Arianismus war somit eine Form des Subordinatianismus – das Bekenntnis zur Überordnung des Vaters über den Sohn.

In seiner Denkweise war Arius philosophisch geprägt. Seine Theologie folgte einem kosmologischen Schema, das sich an der Vorstellung einer unüberbrückbaren Transzendenz Gottes orientierte – einem höchsten Sein, das durch kein weiteres Wesen geteilt oder erreicht werden konnte. Die christliche Theologie hatte seit dem zweiten Jahrhundert versucht, über den Begriff

Die Heftigkeit und Breite der kirchlichen Reaktion auf Arius' Lehre lässt vermuten, dass dieser keineswegs ein isolierter Denker war, sondern eine verbreitetere Position vertrat.

Vor diesem Hintergrund musste sich die Theologie entscheiden: Steht der biblische Logos auf Seiten Gottes oder gehört er zur Schöpfung?

des *Logos* eine Brücke zwischen biblischer Offenbarung und philosophischem Denken zu schlagen. Dabei wurde der *Logos* als Mittlerwesen verstanden – eine Position zwischen Gott und Welt, ontologisch weder Schöpfer noch Geschöpf. Doch dieses Modell ließ sich mit dem biblischen Schöpfungsglauben kaum vereinbaren, der nur die Alternative zwischen Gott und Schöpfung kennt – ein Drittes ist darin nicht vorgesehen. Vor diesem Hintergrund musste sich die Theologie entscheiden: Steht der biblische *Logos* auf Seiten Gottes oder gehört er zur Schöpfung? Arius entschied sich für Letzteres – seine Gegner für Ersteres.

Bischof Alexander und die anderen anti-arianischen Theologen argumentierten weniger philosophisch als vielmehr soteriologisch und damit pastoral: Nur wenn der Sohn wahrhaft Gott sei, könne er Erlösung bringen. Ein bloß geschaffenes Wesen könne die Menschheit nicht aus ihrer Verlorenheit befreien.

Eine Synode ägyptischer und libyscher Bischöfe, rund hundert an der Zahl, unter Leitung Alexanders verurteilte Arius schließlich als Häretiker. Seine örtlichen Anhänger – zwei Bischöfe, fünf Priester, sechs Diakone – wurden exkommuniziert. Doch Arius akzeptierte das Urteil nicht. Stattdessen suchte er Verbündete, etwa in Eusebios von Caesarea, einem Origenisten, oder in Eusebios von Nikomedien, einem politisch einflussreichen Theologen. Es folgten Gegensynoden, die sich gegen das alexandrinische Urteil stellten und Arius rehabilitierten. Die daraus resultierende Dynamik führte zu wachsender Verwirrung, zu hitzigen Debatten, gegenseitigen Verwerfungen und einer Polarisierung, wie sie die Kirche bislang nicht erlebt hatte. Die Auseinandersetzung um den Arianismus war nicht nur eine Frage der Lehre – sie wurde zur Nagelprobe für die Einheit der Christenheit.

Das Konzil

Um der wachsenden Spaltung der Kirche ein Ende zu bereiten, berief Kaiser Konstantin – seit 324 Alleinherrscher des den gesamten Mittelmeerraum umspannenden römischen Reiches – erstmals in der Geschichte eine gesamtkirchliche Synode ein, die als Ausdruck kaiserlicher Friedenspolitik inszeniert war. Durch ein prächtiges Zeremoniell stilisierte er die Versammlung zu einem Sinnbild künftiger Harmonie – Einheit von Kaiser und Bischöfen als tragende Pfeiler des Reichs und seiner göttlich legitimierten Ordnung. Doch trotz dieses machtvollen Symbols blieb das Konzil in seiner Zusammensetzung weniger universell, als die Inszenierung glauben machen wollte.

Ende Mai/Anfang Juni 325 versammelten sich etwa 300 Bischöfe in Nicaea. Ein Drittel stammte aus Kleinasien, also der unmittel-

telbaren Umgebung. Die restlichen Teilnehmer repräsentierten verschiedene ostkirchliche Provinzen. Nur eine verschwindend geringe Zahl – maximal fünf Bischöfe – war aus dem lateinischen Westen anwesend. Papst Silvester I. ließ sich vertreten, wie es auch seine Nachfolger auf späteren ökumenischen Konzilien beibehalten sollten.

Die versammelten Bischöfe spiegelten das gesamte Spektrum trinitarischer Theologien jener Zeit wider. Weder die Anhänger des Arius noch seine Gegner bildeten geschlossene Fraktionen. Unter den Gegnern fanden sich Persönlichkeiten wie Bischof Alexander von Alexandrien, begleitet von seinem Diakon Athanasius, sowie Ossius von Cordoba – beide hatten die Theologie des Arius früh als Bedrohung für die Einheit der Kirche gebrandmarkt und offen dagegen Stellung bezogen. Unterstützung erhielten sie von Vertretern eines entschiedenen Monarchianismus, der dem arianischen Modell sogar noch ferner stand. Diese Richtung, zu der etwa Eustathius von Antiochien und insbesondere Markell von Ankyra (später wegen »Sabellianismus« verurteilt) zählten, leugnete eine reale Unterscheidung zwischen Vater und Sohn. Die Mehrheit der Konzilsteilnehmer neigte anti-arianischen Positionen zu.

Im Zentrum des Konzils stand die dogmatische Klärung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Nach intensiven und kontroversen Debatten nahmen die Konzilsväter auf Vorschlag des Kaisers ein bereits existierendes Glaubensbekenntnis als Grundlage, das Eusebius von Caesarea den Konzilsvätern vorgelegt hatte. Dieses wurde jedoch um zentrale Formulierungen ergänzt, um den Arianismus klar zu verurteilen. Bereits enthalten waren Aussagen wie: »Gott von Gott« und »Licht vom Licht«. Doch in der aufgeheizten Atmosphäre schienen selbst diese Wendungen unzureichend. So kamen entscheidende Zusätze hinzu:

»Wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens (*homousios*) mit dem Vater.«

Diese Passage bildet den dogmatischen Kern der nicaenischen Theologie. Ihre Prägnanz lässt keinen Zweifel: Der Sohn ist nicht ein nachgeordnetes, geschaffenes Wesen, sondern mit dem Vater wesensgleich – *homousios*. Dieser Begriff formuliert die Ablehnung der arianischen These in größtmöglicher Schärfe. Theologisch entsprach diese Aussage bereits langgehegten Vorstellungen der westlichen Kirche, die mit Begriffen wie *consubstantialis* oder *eiusdem substantiae* operierte – Terminologien, die sich bereits bei Tertullian finden.

Konstantin selbst nahm nicht nur teil, sondern griff aktiv in das Konzilsgeschehen ein. Es gilt als wahrscheinlich, dass er persönlich zur Aufnahme des Begriffs *homousios* beigetragen hat.

»Wahrer Gott
vom wahren Gott,
gezeugt, nicht
geschaffen, eines
Wesens (*homou-
sios*) mit dem
Vater.«

Dieser Eingriff war nicht nur theologisch, sondern auch machtpolitisch motiviert, da der Begriff von den »Arianern« mit Sicherheit abgelehnt werden würde. Am Ende trug die kaiserliche Autorität maßgeblich dazu bei, die Entscheidung durchzusetzen. Die zwei Bischöfe, die zusammen mit Arius das Bekenntnis nicht unterschrieben, wurden verbannt – eine unmissverständliche Geste kaiserlicher Macht.

Nach außen hin schien das Konzil erfolgreich. Der Kaiser feierte gemeinsam mit den Bischöfen sein 20-jähriges Regierungsjubiläum. Ein harmonischer Abschluss, der Frieden suggerierte – doch die Eintracht war nur Fassade. Die tieferliegenden Konflikte waren keineswegs beigelegt, sondern lediglich vertagt. Das Hauptproblem lag darin, dass die Mehrheit der östlichen Bischöfe – auch wenn sie sich dem Bekenntnis nicht entgegengestellt hatten – dem Begriff *homousios* reserviert gegenüberstand oder ihn gar für gefährlich hielt. Auch führten politische Opportunitäten unter den Söhnen Konstantins dazu, dass die arianische Partei in den folgenden Jahrzehnten zum Teil rehabilitiert wurde. Erst auf dem zweiten Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381 konnten die trinitarischen Streitigkeiten schließlich zu einem Abschluss gebracht werden. Das dort verabschiedete Bekenntnis fußte auf den in Nicaea verabschiedeten Formulierungen. Letztere dürften folgenden Wortlaut gehabt haben:

Erst auf dem zweiten Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 381 konnten die trinitarischen Streitigkeiten schließlich zu einem Abschluss gebracht werden.

»Ich glaube an den einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren.
Und an den einen Herrn Jesus Christus,
den Sohn Gottes,
der als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt ist,
das heißt: aus dem Wesen des Vaters,
Gott von Gott, Licht vom Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater (homoúision to patri);
durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist;
der für uns Menschen und wegen unseres Heils herabgestiegen und Fleisch geworden ist,
Mensch geworden ist,
gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist,
aufgestiegen ist zum Himmel,
kommen wird um die Lebenden und die Toten zu richten;
Und an den Heiligen Geist.

*Diejenigen aber, die da sagen »es gab eine Zeit, da er nicht war«
und »er war nicht, bevor er gezeugt wurde«,
und er sei aus dem Nichtseienden geworden,
oder die sagen, der Sohn Gottes stamme aus einer anderen Hypo-
stase
oder Wesenheit,
oder er sei geschaffen oder wandelbar oder veränderbar,
die belegt die katholische Kirche mit dem Anathema.«*

Die kursiv gesetzten Passagen zeigen die Stellen an, die auf dem Konzil entstanden sind, während die Grundlage ein bereits vorhandenes Bekenntnis darstellte.

Rückblick und Ausblick

Im Rückblick auf dieses Konzil ist das gemeinsame Bekenntnis auch ikonographisch als Band der Einheit stilisiert worden. Es drängt sich auf, in diesem Jubiläumsjahr besonders danach zu fragen, was heute für uns als Band der Einheit zu sehen ist – in unseren Gemeinschaften und Kirchen, aber auch zwischen den Kirchen. Bis zu welchem Grad ist Übereinstimmung in dogmatischen Fragen eine unerlässliche Grundlage? Wie kommen Normen zustande, wie konturieren sich Rechtgläubigkeit und Häresie? In diesem Zusammenhang auch: In welchem Verhältnis stehen individuelles und gemeinschaftliches Bekenntnis des Glaubens, frei formuliertes und in Formeln tradiertes Bekenntnis? Wie werden Entscheidungen in der Kirche getroffen?

Es sind alte Fragen, die sich in immer wieder neuer Weise stellen und uns im Gespräch mit der Vergangenheit herausfordern – herausfordern, sowohl bleibend Gewonnenes als auch kritisch zu Sichtendes in je eigener Weise neu für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Von Nicaea kommend, im Jubiläumsjahr aber auch immer wieder dorthin zurückkehrend, sind wir auf einer inneren Reise zu zentralen Punkten des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens, einzusetzen für den Dienst an der Kirche.

Prof. Dr. Thomas Hahn-Bruckart ist Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Rostock und gehört der Evangelischen Michaelsbruderschaft an.

*Es sind alte
Fragen, die sich
in immer wieder
neuer Weise stel-
len und uns im
Gespräch mit der
Vergangenheit
herausfordern
[...]*



Antiphon und Hymnus zum Nicaenum

von Stefan Wick

Glaubensbekenntnis

von Nicäa 325 und Konstantinopel 381 USWA

Kv Lu - men de lu - mi - ne, De - um
ve - rum de De - o ve - ro. Lu - men de
lu - mi - ne, De - um ve - rum de De - o ve - ro.

Canticum

Kolossierhymnus (Kolosser 1,15-20.12-14) USWA

E^b B f E^b B
c f c B E^b
f B c f E^b B

Herr Jesus Christus,
Dich haben die Väter bekannt als das
»LICHT VOM LICHT«, als den
»WAHREN GOTT VOM WAHREN GOTT«.

Du bist zu unserem Heil Mensch geworden, um uns die barmherzige Liebe des Vaters im Himmel zu offenbaren und uns zu erlösen. Schenke uns immer wieder die Gnade, in dieses Geheimnis



1 Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
 der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
 Denn in ihm wurde alles erschaffen
 im Himmel und auf Erden,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften,
Mächte und Gewalten. Kv

2 Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
 Er ist vor aller Schöpfung,
 in ihm hat alles Bestand.
 Er ist das Haupt des Leibes,
 der Leib aber ist die Kirche. Kv

3 Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten;
 so hat er in allem den Vorrang.
 Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,
 um durch ihn alles zu versöhnen.
 Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen,
 der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

4 Dankt dem Vater mit Freude!
 Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben
 am Los der Heiligen, die im Licht sind.
 Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen
 und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes.
 Durch ihn haben wir die Erlösung,
 die Vergebung der Sünden. Kv

unseres Lebens tiefer einzudringen, uns Deiner Führung und
 Deinem Geleit anzuvertrauen, damit wir mehr und mehr dem
 entsprechen, was Du in uns hineingelegt hast: Segen zu sein für
 unsere Mitmenschen und die ganze Schöpfung.

Lass uns tief gegründet sein in Dir. Führe uns zur ewigen Ge-
 meinschaft mit dir in Deinem Reich, wo Du mit dem Vater und dem
 Heiligen Geist lebst und herrschest in Ewigkeit.

Amen.

Dr. Stefan Wick ist Ökumenereferent des Bistums Fulda.



Foto: Rolf Gerlach

Das Recht auf religiöse Bildung und das Gebot der weltanschaulichen Neutralität in der Kindertagesbetreuung

von Jens Dirk Frömming

1. Das Recht auf Religion und religiöse Bildung nach der UN-Kinderrechtskonvention versus das Gebot weltanschaulicher Neutralität

Die UN-Kinderrechtskonvention (UN-KRK) erklärt in Artikel 14 das Recht auf Religionsfreiheit.

Religionsfreiheit wird als das Recht auf freie Religionsausübung inkl. einem freien Wechsel religiöser Auffassungen als absolutes Recht zugesprochen (Abs. 1). Den Erziehungsberechtigten bzw. den ansonsten mit der Sorge um das Kind betrauten Personen wird eingeräumt, Kinder entsprechend ihrer Entwicklung bei der Ausübung dieses Rechts anzuleiten (»provide direction« – Abs. 2). Sie haben hierbei kein Recht auf Festlegung der ausgeübten Religion. Beiderlei Rechte seien vom Staat zu achten (»respect«).

»Religionsfreiheit« laut UN-KRK ist die freie Wahl einer Religion (oder mehrerer), mit großer Bandbreite (Theismus versus Deismus; Monotheismus oder Polytheismus). Dies beinhaltet aber auch die Wahl keiner Religion, also Atheismus oder Agnostizismus. Somit ist in diesem Sinne »Religionsfreiheit« kein absolutes Recht in folgendem Sinne: Es ist nicht erlaubt, aus religiösen Gründen alles zu tun, was man aus religiösen Gründen für geboten oder erlaubt hält.¹

In den Gesetzen und Vorschriften der Bundesländer hinsichtlich der Kindertagesbetreuung stoßen wir dagegen auf Regelungen, in denen der Gesetzgeber den Mitarbeitenden weltanschauliche Neutralität vorschreibt, wie etwa dem baden-württembergischen Kindertagesbetreuungsgesetz (KiTaG)²: »Fachkräfte und andere Betreuungs- und Erziehungspersonen dürfen in Einrichtungen, auf die dieses Gesetz Anwendung findet [...], keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder

Religionsfreiheit wird als das Recht auf freie Religionsausübung inkl. einem freien Wechsel religiöser Auffassungen als absolutes Recht zugesprochen.

¹ https://www.schader-stiftung.de/fileadmin/content/Kellerwessel_Kinderrecht_Religionsfreiheit_3_12_2021.pdf.

² Dieses hier herangezogen, weil Basis des sog. Kopftuchurteils des Bundesverfassungsgerichtes: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2016/10/rk20161018_1bvr035411.html.

ähnliche äußeren Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Trägers gegenüber Kindern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Frieden in Einrichtungen, auf die dieser Absatz Anwendung findet, zu gefährden oder zu stören.«

2. Im Spannungsfeld zwischen religiöser Bildung und weltanschaulicher Neutralität

Über die Hälfte der Kindertageseinrichtungen in Deutschland werden von der evangelischen oder katholischen Kirche getragen. Insofern steht zu vermuten, dass die Themen Religion, traditionelle Bräuche und die Frage nach Gott in den deutschen Kitas noch immer relevant sind.

In der Praxis jedoch ist zu verzeichnen, dass in einer multikulturellen Zeit zunehmend eine Scheu unter den pädagogischen Fachkräften besteht, sich in der Kita sichtbar einer religiösen Erziehung anzunehmen, Kindern den christlichen Glauben näherzubringen, stehen sie doch gleichsam vor der Herausforderung, auch die Glaubensrichtungen und Rituale anderer Weltreligionen inhaltlich korrekt, wertschätzend und in kindgerechter Weise vorzustellen.

Zudem sieht sich das Recht auf religiöse Bildung in besonderer Weise mit dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität konfrontiert. Sind wir im Kontext der religiösen, ethnischen und kulturellen Vielfalt, aber auch zunehmender Bekenntnislosigkeit nicht auf dem besseren Weg, wenn wir uns in unserem pädagogischen Alltag einer vermeintlichen weltanschaulichen Neutralität verschreiben? Können wir doch eh nicht überzeugend Glaubensinhalte, Feste u. a. vermitteln, wenn wir zumeist in den Kitas nicht einmal mehr Mitarbeitende haben, die sich zu einer der großen christlichen Kirchen bekennen.

Andererseits ist gerade ob der Vielfalt von religiösen Überzeugungen, die im Zuge von Zuwanderung, Migration und Flucht auch ihren selbstverständlichen Platz im gesellschaftlichen Miteinander beanspruchen, das Thema »Religion und Religiosität in der Kita« von großer Relevanz. Ziel religiöser Erziehung muss es dabei sein, den Sinn der eigenen, aber auch anderer (Welt-)Religionen zu verstehen.

Erziehende können so schon in der Kita die Weichen für einen respektvollen und toleranten Umgang miteinander stellen. Indem ein Kind schon früh mit dem christlichen Glauben in Kontakt kommt, lernt es einen wichtigen Baustein der europäischen Kultur und Geschichte kennen. Gleichzeitig bekommt es früh einen Zugang zu anderen Ansichten. Das Kind bildet die Wurzeln dafür,

*Erziehende
können so schon
in der Kita die
Weichen für einen
respektvollen und
toleranten Um-
gang miteinander
stellen.*



nicht nur die eigene, sondern auch andere Weltanschauungen zu verstehen und akzeptieren zu können.

Religiöse Bildung hat somit zum Ziel, Kindern früh zu vermitteln, dass Menschen auf der ganzen Welt unterschiedliche Überzeugungen haben, damit es ihnen gelingen kann, eigene Werte und Überzeugungen zu entwickeln und danach zu handeln.

Eltern und Erziehende stehen somit vor der Aufgabe und dem Bildungs- und Entwicklungsziel, Glauben interessant zu vermitteln, ohne einen blinden Glauben zu fordern. Unabhängig vom eigenen Glauben und Wissen, vom Atheisten über den Theologen bis zum Gläubigen steht bei religiöser Erziehung vor allem eines im Mittelpunkt: Das Verständnis, dass unterschiedliche Weltreligionen zwar unterschiedliche Weltanschauungen mit sich bringen – aber alle akzeptiert und respektiert werden müssen.³

Selbst arbeite ich in einer weltanschaulich neutralen Einrichtung des Eltern-Kind-Vereins Marburg, dem Kinderhaus St. Jost. St. Jost, weil es sich nicht nur in der Straße »Bei St. Jost« befindet, sondern auch in direkter Nachbarschaft zur Kapelle St. Jost, wie auch zur Marburger Moschee.

Wir sind jene weltanschaulich neutrale Einrichtung, in der (eine Behauptung) »die meisten Weihnachtslieder gesungen werden«. Wir feiern Ostern und Weihnachten, der Martinsumzug beginnt mit der Martinsgeschichte in der Kapelle St. Jost – gleichzeitig sind wir offen für weitere Feste und Feiern aus dem kulturellen Kontext unserer Kinder und Eltern. Aktuell haben wir allerdings leider keine Familien, die unseren Festkalender in der Hinsicht bereichern können bzw. findet etwa das Fastenbrechen im Ramadan leider zu einer Tageszeit statt, in der unsere Einrichtung geschlossen hat.

Wie machen wir das? Wir fragen die Elternschaft auf dem ersten Elternabend im jeweils beginnenden Kita-Jahr, ob sie diese Feste feiern wollen und welche Lieder gesungen werden. Die Wünsche sind bislang jedes Jahr sehr traditionell. Auf der Weihnachtsfeier wurde sich auch schon »Es ist ein Ros entsprungen« gewünscht.

3. Religiöse Bildung im christlich-biblischen Kontext

Jede religionspädagogische Arbeit in der Kita muss sich an der konkreten Lebenssituation der betreuten Kinder orientieren. Dann kann sie Grundwissen über Glauben, Formen des Glaubens und der Teilnahmemöglichkeiten am Glauben, sowie religiöse Dialog- und Urteilsfähigkeit vermitteln.

³ <https://www.prokita-portal.de/bildungsbereiche-entwicklungsziele-kita/religion-kindern-erklaren/>.

Die Vermittlung von Glauben kann dabei vor allem durch die Haltung und das Vorbild der Erziehenden geschehen.

Um in diesem Spannungsfeld zunächst einmal in einem sicheren Hafen zu navigieren, möchte ich uns kurz der Möglichkeiten christlicher Glaubensvermittlung und der unbedingten Existenzberechtigung katholischer und evangelischer Kindertageseinrichtungen unter folgenden vier Aspekten vergewissern:⁴

a) *Martyria – Erfahren, dass es Gott gibt*

Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir. Diese Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen. Wohin soll ich gehen vor deinem Geist, und wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht? Führe ich den Himmel, so bist du da; bettete ich mich bei den Toten, siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten. (Psalm 139)

*Unsere Aufgabe
als Glaubens-
zeugen ist es nun,
dem Erspüren,
dass es Gott gibt,
in unserem Alltag
und im Alltag der
Kinder (s)einen
Platz zu ermögli-
chen.*

Wohl selten schildert ein religiöser Text die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung mit größerer Intensität als es die Worte dieses Psalms tun. Unsere Aufgabe als Glaubenszeugen ist es nun, dem Erspüren, dass es Gott gibt, in unserem Alltag und im Alltag der Kinder (s)einen Platz zu ermöglichen. Es gilt, sich auf seine Spur zu setzen, zu suchen, zu fragen, zu erzählen und sehr aufmerksam gegenüber den Fragen und Anfragen der Kinder zu sein.

Ein Beispiel: Wir gehen mit fünf- bis sechsjährigen Kindern unserer Einrichtung zum Blättersammeln auf den Friedhof St. Jost in der Nachbarschaft, weil dort die schönen alten Bäume im Spätherbst sind. Die Kinder sehen alte Gräber und neue Baumgräber. Wir klären, dass wir Blätter suchen und ansonsten keine Sachen, die dem Andenken an Verstorbene dienen, mitgenommen werden dürfen. Die Kinder besprechen sich und beginnen, die Grabstätten von heruntergefallenen Blättern zu säubern. Währenddessen und im Anschluss sprechen die Kinder über ihre Glaubens- und Hoffnungsbilder.

Als Fundament dienen hierzu gelebte christliche Werte wie Nächstenliebe, Freude, Achtsamkeit, Toleranz, Hoffnung und Vertrauen. Die Kinder sollen neugierig werden, Erfahrungen sammeln und Fragen zulassen können. Sie werden angeleitet, (Glaubens-)Zeugen zu suchen, Zeugnisse zu nutzen und Spuren von Gott zu finden und zu deuten.

⁴ Vgl. hierzu: Gott in der Kita. Die Kita als pastoraler Ort – unser Leitfaden, hrsg. von Katholische Kindertageseinrichtungen gem. GmbH Hochsauerland – Waldeck, Hg. Josef Mertens.



Foto: Rolf Gerlach

Dies kann geschehen durch:

- **Biblische Geschichten** vermitteln Bilder durch das Jahr und durch die Kita-Zeit. Sie zeigen Wege und vermitteln Einsichten.
- **Feste** bringen Gott den Menschen näher. Sie knüpfen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, laden ein, im Alltag innezuhalten und helfen, Erlebnisse zu deuten, besser zu verstehen und zu würdigen.
- »Heilige« erzählen von Gott durch ihr Zeugnis.
- **Mauern, die sprechen:** Orte, an denen wir den Alltag verlassen und spirituelle Anknüpfungspunkte erfahrbar machen.
- **Rituale** sind der spirituelle Rahmen für unseren Alltag.

b) *Liturgia – Feiern, dass es Gott gibt*

Gottesdienste sind Orte der Gottesbegegnung. Sie sind immer lebendiger Dialog/Gespräch zwischen Gott und Menschen, hier im Besonderen zwischen Gott und den Kindern. Dabei brauchen Kinder eine Form des Rituals, das ihrem Alter entspricht, für sie fassbar und nachvollziehbar ist und die Kinder für die Begegnung mit Gott sensibilisiert.

Damit dieses gelingen kann, braucht es Raum und Zeit für Symbolik, Sprache, Stille und eine klare Struktur, die es allen Mitfeiernden ermöglicht, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Deshalb ist die Wiederholung der immer selben Struktur so bedeutsam, damit die Kinder sich ihres Erlebens vergewissern können, aktive Teilnehmende an der Feier zu sein, dass es Gott gibt. In der gottesdienstlichen Feier bekommt die Erfahrung des unbedingten Gewollt- und Erwünschtseins eine Form und einen Ort.

c) *Diakonia – Handeln, weil es Gott gibt*

»Der, der die Barmherzigkeit an ihm tat. Da sprach Jesus zu ihm: So geh hin und tu desgleichen!« (Lk 10,37)

Neben der Wortverkündigung (erfahren, dass es Gott gibt) und der Feier des Glaubens im Gottesdienst (feiern, dass es Gott gibt), sind die diakonische Zuwendung und das Handeln aneinander und am Gegenüber der dritte Aspekt, durch den der christliche Auftrag und Glaube sichtbar wird. Im karitativen, dienenden Tun tritt das christliche »Mehr« deutlich hervor. Zum Wesen einer christlichen Kita gehört es, Menschen zu helfen, mehr zu sich selbst zu kommen, die Persönlichkeitsentwicklung zu fördern und zur Schaffung von menschenwürdigen und chancengleichen Lebensgrundlagen beizutragen.

*Gottesdienste
sind Orte der
Gottesbegegnung.
Sie sind immer
lebendiger Dia-
log/Gespräch
zwischen Gott
und Menschen
[...]*



Kinder und ihre Familien brauchen Unterstützung. Der dienende Auftrag ist somit keine zusätzliche Aufgabe für die Erziehenden und Kindertageseinrichtungen, sondern grundlegende Basis des christlichen Werte- und Handlungskanons, der sich in der Kita als Auftrag *zu bilden, zu erziehen und zu begleiten* manifestiert.

d) *Communio* – Gemeinschaftlich leben, weil es Gott gibt

Vor dem Hintergrund vielfältiger Formen, unterschiedlicher Haltungen und Werte, die unseren Alltag prägen und beeinflussen, ist es die Aufgabe einer solchen Kita, dass sich Kinder, Eltern, und Erziehende als Teil einer großen, vielfältigen und deshalb starken Gemeinschaft erleben.

In der Ausgestaltung ist es die Aufgabe einer christlichen Kita, ein pastoraler Ort zu sein, in dem ein besonderer gemeinschaftlicher Geist nicht nur bei Festen und Aktionen bewusst gelebt wird. Die christliche Kita ist durch die Anbindung an die Ortsgemeinde als integrativer Teil einer »Mehr-Generationen-Gemeinschaft« zu sehen und muss dementsprechend gesehen und kultiviert werden. Es ist eine Offenheit gegenüber Andersartigkeit zu pflegen und zu fördern, um sich bewusst als Teil eines Gemeinwesens wahrzunehmen, die eine Gemeinschaft unterschiedlicher Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen ist.

Kinder, Eltern und Erziehende einer Kindertagesstätte sind in diesem Sinne eine besondere Glaubengemeinschaft auf Zeit.

4. Eine exemplarische Forderung nach weltanschaulicher

Neutralität: TAZ-Artikel »Religion gehört nicht in die Kita«

Nachdem eben der Mehr-Wert und die Berechtigung der Existenz konfessionell gebundener Kitas dargestellt wurde, möchte ich nun mittels des folgenden TAZ-Artikels (von mir komplett unkommentiert) einer anderen Sichtweise kurz Raum geben:

(TAZ, 22.07.2024, Nadine Conti: Trennung von Staat und Kirche – »Religion gehört nicht in die Kita«)

In Neumünster eröffnet die erste muslimische Kita Schleswig-Holsteins. Das ist eine verständliche Entscheidung, aber es bleibt ein fahler Beigeschmack.

[...] Wer weiß, wie vielen Vorurteilen muslimische Eltern ausgesetzt sind, der ahnt, warum das Angebot einer muslimischen Kita, wie sie im schleswig-holsteinischen Neumünster geplant ist, anziehend ist. Endlich ein Ort, wo nicht mal wieder »vergessen« wird, dass in dieser Süßigkeit oder jenem Gericht Gelatine ist, die aus Schweinefleisch gewonnen wird.

Kinder, Eltern und Erziehende einer Kindertagesstätte sind in diesem Sinne eine besondere Glaubengemeinschaft auf Zeit.

Ein Ort, an dem Mütter nicht gleich als Dummerchen behandelt werden, nur weil sie ein Kopftuch tragen. Wo niemand gleich »kleiner Pascha« denkt, wenn der Junge sich daneben benimmt und an dem sich niemand rechtfertigen muss, sollten die Kinder im Ramadan halt ein bisschen müde und quengelig sein, weil sie bis zum Fastenbrechen nach Sonnenuntergang wach geblieben sind.

Und trotzdem bleibt ein schaler Beigeschmack. Ist noch mehr Religion in Kitas wirklich gut? Sollte man sie im Sinne einer offenen, pluralistischen Gesellschaft nicht eigentlich aus allen Bildungseinrichtungen zurückdrängen und die Trennung von Staat und Kirche endlich einmal vollziehen?

Bei allem Respekt für gläubige Menschen und allem Verständnis dafür, dass sie ihren Glauben weitergeben möchten: Bitte machen Sie das gern zu Hause. Im Elternhaus, in den Gemeinden. Nicht in einer Bildungseinrichtung, die vom Staat finanziert wird.

Die sollte Rücksicht nehmen auf religiöse Gefühle und Gepflogenheiten, aber weltanschaulich neutral bleiben. Und ja, das gilt erst recht für evangelische und katholische und sonstige Kitas.

Wer soll entscheiden, welche Religion ok ist?

Wer soll denn da sonst noch um die Ecke kommen? Die Zeugen Jehovas, weil es viel leichter ist, den Kindern Harry Potter und Geburtstagsfeiern zu verbieten, wenn alle das machen? Irgendwelche Freikirchen, die den Kindern verbieten, mit Dinosaurierfiguren zu spielen, weil das gegen die biblische Schöpfungslehre verstößt und ihnen erzählen, dass Schwule in die Hölle kommen? Wer soll denn entscheiden, welche und wie viel Religion gerade noch okay ist und welche nicht? Die zulassenden Jugendämter?

[...] Das Argument, »du musst dein Kind da ja nicht hinschicken« ist an dieser Stelle schon deshalb schwierig, weil die Auswahl an den meisten Orten ja nicht so groß ist. Es gibt eben oft nur eine begrenzte Anzahl an Kitas, die in einer halbwegs sinnvollen, zeitlich machbaren Entfernung von Zuhause und Arbeitsplatz liegen und passende Betreuungszeiten anbieten.

Was ist denn, wenn man am Ende nur noch die Wahl hat zwischen »Jesus liebt dich« und Job aufgeben? Gilt das Recht auf einen Kita-Platz eigentlich auch dann als erfüllt, wenn damit eine unerwünschte religiöse Indoktrinierung verbunden ist?

Staatliche Bildungseinrichtungen sollten religionsfrei sein – und Anhänger aller Religionen willkommen heißen. Weil auch das in einem demokratischen Staat nicht früh genug eingeübt werden kann: Mit Leuten klarzukommen, die ganz anders ticken als man selbst.



5. Hin zu einer Interkulturellen Pädagogik im Elementarbereich

Den Weg »Religion gehört nicht in die Kita« möchte ich nicht gehen bzw. gegangen wissen.

Das Gesagte führt m.E. dazu, dass eine Religionspädagogik in der Kita im Kontext einer interkulturellen Pädagogik im Elementarbereich gedacht werden muss.⁵

Grundgedanke einer Interkulturellen Erziehung im Elementarbereich ist der, dass alle Kinder auf ein Leben in einer heterogenen Gesellschaft vorbereitet werden müssen. Das Anderssein des Anderen als Bereicherung des eigenen Seins zu begreifen: Sich verstehen, sich verständigen und miteinander vertraut zu werden, ist dabei die Aufgabe und Herausforderung.

Auch Kinder ohne Migrationshintergrund sind somit selbstverständliche Adressaten eines solchen Ansatzes, der die Gemeinsamkeiten und Grundlagen des fruchtbaren Zusammenlebens eben in der bewusst erlebten und erlebbaren Heterogenität als Chance nutzen will. Im Mittelpunkt steht das gemeinsame Bemühen um ein friedvolles Zusammenleben in der Kindergartengruppe, geprägt von Akzeptanz und Respekt allen anderen Kindern gegenüber.

Interkulturelle Pädagogik ist demnach eine Strategie, die es den Kindern ermöglichen soll, das Leben in einer multikulturellen Situation voll bewältigen zu können. Um dies leisten zu können, hat die Interkulturelle Pädagogik zwei Prämissen: Erstens das Prinzip der Gleichheit und zweitens das Prinzip der Anerkennung. Das bedeutet einerseits, dass Menschen unabhängig ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe, ihrer Sprache oder ihrer religiösen oder kulturellen Orientierung gleichwertig zu behandeln sind. Andererseits sollen genau die »von den Individuen [selbst] für wertvoll, weil identitätsrelevant gehaltenen kulturellen Formen und Inhalte« als gemeinschaftsstiftend anerkannt werden.⁶

Einzelne punktuelle Aktionen in elementarpädagogischen Einrichtungen (z.B. ein marokkanisches Essen, ein türkischer Tanz oder ein russisches Lied) machen daher noch keine interkulturelle pädagogische Arbeit aus. Es gehe darum, dass »Bedürfnisse, Gewohnheiten, Traditionen und Rituale, Normen und Werte einheimischer und zugewanderter Familien durchgängig

Im Mittelpunkt steht das gemeinsame Bemühen um ein friedvolles Zusammenleben in der Kindergartengruppe, geprägt von Akzeptanz und Respekt allen anderen Kindern gegenüber.

⁵ Annett Leisau: Kindergärten für Weltkinder, Zur Interkulturellen Pädagogik im Elementarbereich, 2021. Onlinereource: <https://www.kindergartenpaedagogik.de/fachartikel/bildungsbereiche-erziehungsfelder/interkulturelle-bildung/kindergaerten-fuer-weltkinder-zur-interkulturellen-paedagogik-im-elementarbereich/>.

⁶ Georg Auernheimer 2003, 20.

in der alltäglichen und ganzheitlichen Erziehung mit zu denken (sind)«. ⁷

Alle Bereiche des Kindergartenlebens müssen in das interkulturelle Konzept einbezogen werden: Sprachförderung und Literacy, Essen, Spiel und Sport, aber auch Verkehrs- und Gesundheits-erziehung.

Adressaten Interkultureller Pädagogik sind dabei nicht nur die Kinder der Gruppe, die im Ausland geboren und anschließend mit ihren Eltern migriert sind, sondern auch alle hier geborenen oder hier aufgewachsenen Kinder. Nationalität, Ethnie, religiöse Zugehörigkeit und kulturelle Prägung spielen dabei keine Rolle. Neben den Kindern sind aber auch die Eltern und die Erziehenden Adressaten der Interkulturellen Pädagogik. Wenn sie den interkulturellen Ansatz mittragen und mitgestalten wollen, müssen sie bereit sein, sich eigene Vorurteile und kulturelle Prägungen bewusst zu machen, um danach vorurteilsbewusst im Sinne der Kinder handeln zu können.

»Die erworbenen kulturellen Vorurteile und Stereotypen bleiben [bei den Kindern] im Gedächtnis präsent, auch wenn sie nicht mehr der aktuellen Einstellung entsprechen. Sie werden in Situationen, in denen automatische Prozesse ablaufen, aktiviert«⁸. Es ist somit bereits besonders im Elementarbereich nötig, konsequent sowohl interkulturell und vorurteilsbewusst als auch antirassistisch und antidiskriminierend zu arbeiten.

6. Gebt uns Mitarbeitende, Inhalte und Kriterien

Die Universität Tübingen erhebt bis 2026 die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der pädagogischen Fachkräfte in katholischen Kindertagesstätten der Diözese Rottenburg-Stuttgart.⁹ Das könnte im Ergebnis sehr interessant werden hinsichtlich der Frage, wer denn religiöse Bildung in den Einrichtungen umzusetzen bereit und in der Lage ist – um es einmal provokant zu formulieren.

Als pädagogische Fachkräfte stehen wir demnach in einem erheblichen Spannungsfeld und in einer großen Verantwortung. Drei Beispiele: Beispiel eigene Einrichtung – Beispiel Finnland – Beispiel Zuckerfest.

Den pädagogischen Fachkräften kommt also die spezifische Aufgabe zu, religiöse und weltanschauliche Vielfalt sensibel und

⁷ Elke Schlösser 2004, 10.

⁸ Ursula Boos-Nünning, a. a. O., 6.

⁹ <https://uni-tuebingen.de/en/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/kibor/forschung/laufende-projekte/religioese-und-weltanschauliche-vielfalt-in-kita-teams/>.



vorurteilsbewusst wahrzunehmen und als Bildungschance konstruktiv zu gestalten und in der täglichen pädagogischen Arbeit zu leben und weiterzugeben. Dazu benötigen wir Expert:innen mit authentischen Erfahrungen, eigenem persönlichem Profil und vielfältigen Biografien.

Angesichts religiöser und weltanschaulicher Heterogenität in Kitas wird die Frage nach u. a. nicht mitteleuropäisch geprägten, nicht-christlichen, aber in ihrer jeweiligen Religion religiös und didaktisch gebildeten Fachkräften im Kontext evangelischer und katholischer, aber auch städtischer und freier Trägerschaft immer dringlicher, wollen wir nicht die religiöse Bildung zugunsten einer vermeintlichen weltanschaulichen Neutralität bzw. Beliebtheit aufgeben.

Konkret ist es daher erforderlich, dass pädagogische Fachkräfte mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gemeinsam Verantwortung für die religiöse Bildung in der Einrichtung tragen und sich alle Arten von Trägern von Kindertageseinrichtungen zu einer Offenheit gegenüber dem Recht auf religiöse Bildung bekennen.

Die Erziehenden benötigen hierzu neben ihrer persönlichen Bereitschaft vertrauenswürdige Materialien, gute Fortbildungsarbeit und Kriterien, nach denen sie ihre religionspädagogische Arbeit bewerten und fortentwickeln können.

Anhand der oben dargestellten Vergewisserung des reichen Schatzes unserer christlichen Überzeugung und ihrer bereits erfolgten pädagogischen Bearbeitung, kann und sollte es m.E. die Aufgabe der beiden großen christlichen Kirchen sein, in den teils bereits vorhandenen interreligiösen Gremien hinsichtlich einer interreligiösen-religionspädagogischen Arbeit aus ihrem eigenen reichen Schatz zu schöpfen und gemeinsame Strategien für eine vorurteilsbewusste, achtsame und wertschätzende religiöse Bildung im interreligiösen und interkulturellen Kontext zu schaffen:

Helfen wir in diesem Sinne: Erfahrbar zu machen, dass es Gott gibt (*Martyria*) – Zu feiern, dass es Gott gibt (*Liturgia*) – Zu handeln, weil es Gott gibt (*Diakonia*) – Gemeinschaft zu leben, weil es Gott gibt (*Communio*).

Jens Frömming ist Erzieher in Marburg. Er gehört der Evangelischen Michaelsbruderschaft an.

Konkret ist es daher erforderlich, dass pädagogische Fachkräfte mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gemeinsam Verantwortung für die religiöse Bildung in der Einrichtung tragen [...]



Eine alternative Karfreitagsliturgie

von Berthold Köber

Von diesen heiligen Tagen her bekam auch der Karfreitag seine besondere Bedeutung und seine ihm angemessene Gestaltung.

I. Hinführung

Karfreitag ist *der* Gedenktag der Kreuzigung und des Sterbens Jesu Christi. Als solcher ragt er aus der Reihe der anderen Sonn- und Feiertage im Kirchenjahr heraus. Das kam schon in den frühen Zeiten der Kirche, beginnend mit dem 4. Jh., durch eine besondere, im Laufe der Zeit immer reicher werdende Ausgestaltung der Karwoche zum Ausdruck, besonders durch die Ausgliederung der heiligen drei Tage (*Triduum sacrum*). Diese begannen mit der Feier des Gründonnerstagabends und wurden mit weiteren gottesdienstlichen Feiern besonders begangen. Von diesen heiligen Tagen her bekam auch der Karfreitag seine besondere Bedeutung und seine ihm angemessene Gestaltung.¹

Dabei unterscheidet man die reich ausgestaltete Jerusalemer liturgische Tradition, auf die die Liturgie der orthodoxen Ostkirchen zurückgeht, sowie eine auf sie zurückgehende Römische Tradition.

Innerhalb der liturgischen Karfreitagsfeier der Ostkirche fand neben Prozessionen zu den einzelnen historischen Stätten des Leidens- und Kreuzesweges Jesu und der Kreuzesverehrung von der sechsten bis zur neunten Stunde »vor dem Kreuz« ein Wortgottesdienst mit Lesungen, Gebeten und Gesängen statt, abgeschlossen mit dem Bericht über den Tod Jesu nach dem Johannes-evangelium.

Von besonderem Interesse dürfte in unserem hiesigen Zusammenhang auch sein, dass in Rom am Karfreitag zunächst ein reiner Wortgottesdienst mit Lesungen, Gebeten und Gesängen gehalten wurde, in dem die abschließenden feierlichen Karfreitagsföbitten ein besonderes Gewicht erhielten.

Vieles davon hat sich bis heute in der liturgischen Gestaltung des Karfreitags in der römisch-katholischen Kirche wie in den morgenländischen orthodoxen Kirchen erhalten. Beiden Traditionen ist gemeinsam, dass es an Karfreitag keine Eucharistiefeier bzw. Messfeier gibt; diese haben ihren Ort am Gründonnerstag. Stattdessen wird in der römisch-katholischen Kirche eine Kommunion mit den in der Gründonnerstagsmesse konsekrierten

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Karl-Heinz Bieritz, *Das Kirchenjahr*, Handbuch der Liturgik, Leipzig und Göttingen ²1995, 474 f. Siehe auch Friedrich Wiggermann.



Gaben, in den Ostkirchen die »Liturgie mit den vorgeweihten Gaben« (»Präsanktifikationsliturgie«) gefeiert.²

In den meisten evangelischen Kirchen wurde es im Laufe der Zeit üblich, den Gottesdienst am Karfreitag in der gleichen Form zu halten, wie an allen Sonn- und Feiertagen, nämlich am Vormittag und zwar i. d. R. als Hauptgottesdienst mit Abendmahl. Davon weicht die vom *Evangelischen Gottesdienstbuch* vorgeschlagene Gestaltung dieses Gottesdienstes etwas ab. Auf den Gruß zum Eingang folgen gleich Kyrie, Vaterunser, Psalm, Agnus Dei und Gebet des Tages. Nach den drei Lesungen mit Liedern oder Gesängen dazwischen folgen Predigt sowie, zurückgreifend auf die alte kirchliche Tradition, ein ausführliches Fürbittengebet oder die ausführliche Karfreitagslitanei. Der Gottesdienst kann mit einer Abendmahlsfeier in Kurzform verbunden werden. Beschlossen wird der Gottesdienst mit Sendung und Segen.³

Seinen festen Platz im Karfreitagsgottesdienst hat als Evangeliumslesung gemäß alter Tradition der Bericht über die Kreuzigung und das Sterben Jesu Johannes 19,16–30. Obwohl einzelne Abschnitte der Passionsgeschichte der Evangelien an anderen Sonntagen sowie in Passionsandachten als Lesungen und Predigttexte vorgesehen sind, ist auffallend, dass die Passionsgeschichte der Evangelien als ganze weder im Karfreitagsgottesdienst noch in anderen Gottesdiensten vorkommt; als solche ganze ist sie in keiner Ordnung der Lesungen und Predigttexte vorgesehen. Auch wenn man M. Kählers Charakterisierung der Evangelien als »Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung« nicht teilt, kann man sich darüber wundern, versteht sich doch die evangelische Kirche vor allem als »Kirche des Wortes (Gottes)«.

II. Grundsätzliches zur Gestaltung

Im Folgenden soll eine von der herkömmlichen Gestaltung des Karfreitagsgottesdienstes abweichende Liturgie vorgestellt werden. Sie erinnert in ihrer Gestaltung an die alte Tradition eines Wortgottesdienstes am Karfreitag mit Gebeten, Lesungen und Gesängen.

Zentrum und Inhalt dieses Gottesdienstes ist die ganze Passionsgeschichte Jesu, wie sie in den vier Evangelien jeweils

Zentrum und Inhalt dieses Gottesdienstes ist die ganze Passionsgeschichte Jesu, wie sie in den vier Evangelien jeweils überliefert ist.

² Siehe ausführlicher Karl-Heinz Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, überarb. Auflage, 28.–32. Tsd. – München: Beck, 1998, 123–128, bes. 125 und auch Martin Klöckner, *Art. Karwoche I. Liturgie: LThK Bd. 5, Sonderausgabe 2009*, Herder Verlag Freiburg i. Br., 1275 ff. Siehe auch Friedrich Wiggermann, *Art. Karfreitag in RGG⁴ Bd. 4*, Tübingen 2001, Sp. 809 f.

³ Siehe *Evangelisches Gottesdienstbuch, Agende für die EKU und die VELKD*, Verlagsgemeinschaft Berlin 1999, 178 ff.

überliefert ist. In einem vierjährigen Turnus wird abwechselnd die Passionsgeschichte nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes verlesen. Welche Passionsgeschichte in welchem Jahr zur Sprache kommt, ist nicht beliebig, sondern geschieht in einer bestimmten Reihenfolge und Ordnung. Diese orientiert sich an dem ökumenischen Bibelleseplan der von der »Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft verschiedener evangelischer und katholischer Institutionen für Bibellesen« (abgekürzt ÖAB) für den ganzen deutschsprachigen Raum erstellt wird; von ihr werden auch die Jahreslosungen und Monatssprüche festgelegt.

Der allgemeine ökumenische Bibelleseplan sieht für jeden Tag des Jahres fortlaufend einen Abschnitt aus der Bibel zur Lesung vor (Continua-Bibellese); er führt innerhalb von vier Jahren durch das ganze Neue Testament und innerhalb von acht Jahren in Auswahl durch das Alte Testament. Dieser Bibelleseplan ist auch in den Herrnhuter Losungen abgedruckt.

In jedem Jahr wird eines der vier Evangelien fortlaufend ganz gelesen, gelegentlich unterbrochen durch Leseabschnitte aus anderen Büchern der Bibel; von daher spricht man, je nachdem, von einem sog. Matthäusjahr, Markusjahr, Lukasjahr und Johannesjahr. 2026 ist ein Johannesjahr; darauf folgt wieder ein Matthäusjahr usw.; es handelt sich also um einen vierjährigen Zyklus.

In der weiter unten vorgestellten Karfreitagsliturgie steht im Mittelpunkt das Verlesen der ganzen Passionsgeschichte Jesu nach dem jeweiligen Evangelium. Das hat den Vorteil, dass alle vier Passionsgeschichten auch mit ihren Unterschieden und Besonderheiten zur Sprache kommen und zwar in einem vierjährigen Zyklus. Dafür ist der Karfreitag als Tag des Sterbens Jesu am Kreuz *par excellence* geeignet. Das ist die Gelegenheit und der Ort, einmal im Jahr die ganze Passionsgeschichte zusammenhängend zu Gehör bzw. zur Sprache zu bringen und für sich sprechen zu lassen.

Auf eine Predigt als aktualisierende Auslegung eines Schriftwortes wird bewusst verzichtet. Die Passionsgeschichte als Wort Gottes soll ohne menschlichen Zusatz für sich sprechen und so die hörende Gemeinde ansprechen, – abgesehen davon, dass schon das Verlesen – etwa durch die Art und Weise der Betonung bestimmter Wörter, das Hervorheben bestimmter (Halb-)Sätze, das Einlegen von Pausen usw. bereits Auslegung ist, und auch abgesehen davon, dass keine noch so gute Predigt dem Passionsgeschehen wirklich gerecht zu werden vermag. Die Passionsgeschichte Jesu predigt sich selbst. Als »Kirche des Wortes (Gottes)« dürfen und sollen wir darauf vertrauen, dass das Wort Gottes das tatsächlich tut und wirkt und vieles bewirkt.

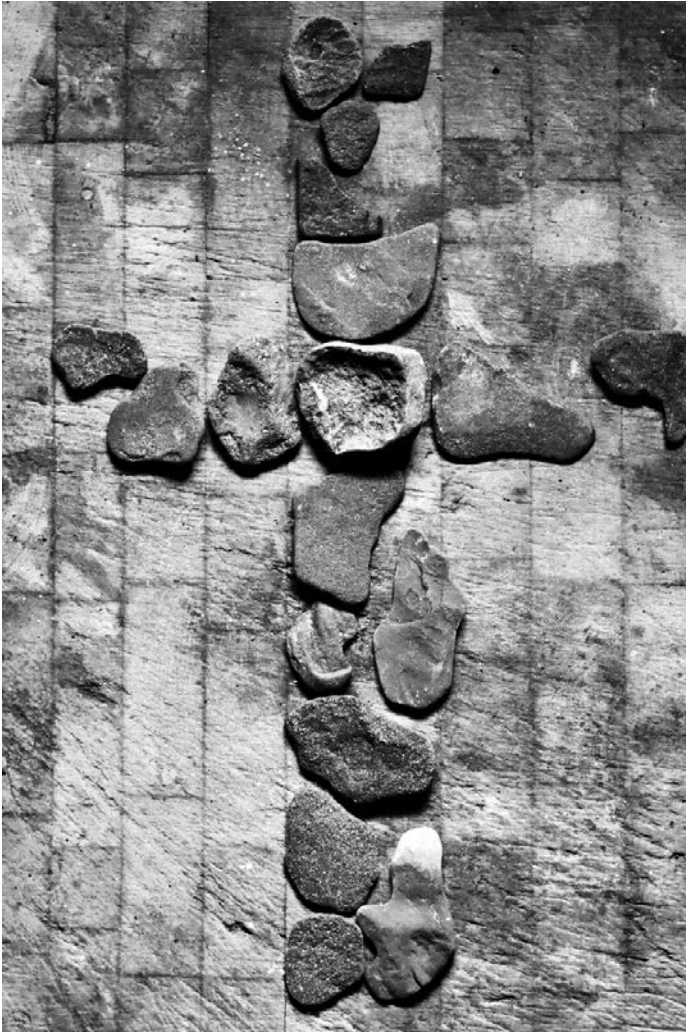


Foto: Rolf Gerlach

Gott selbst hat das verheißen, wie uns das die Bibel an verschiedenen Stellen bezeugt. Bei Jesaja 55,10.11 heißt es: »Denn gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und lässt wachsen, dass sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und wird ihm gelingen, wozu ich es sende.« Bei Jeremia 7,1: »Dies ist das Wort, das vom Herrn *geschah* zu Jeremia.« – Ähnlich auch bei Lukas 3,2; Hebr. 4,12: »Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als jedes zweischneidige

Schwert und dringt durch ...«. Siehe auch Jeremia 23,29, Matthäus 4,4, Johannes 1,3.14, Apostelgeschichte 6,7 usw.

Die Passionsgeschichte soll uns im Geist mitnehmen auf den Leidensweg, den Jesus für uns gegangen ist. Sie soll uns zu einem andächtigen Miterleben der einzelnen Geschehnisse auf diesem Weg und zum Mitgehen mit Jesus bis zu seinem Sterben am Kreuz und zu seinem Grab verhelfen.

Die Passionsgeschichte wird in Sinnabschnitten verlesen. Dazwischen singt die Gemeinde und ggf. der Chor Choräle und Lieder, passend zu dem jeweils dabei berichteten Geschehen. Sie greifen das Gehörte auf, nehmen zu dem Geschehen Bezug und aktualisieren es, indem sie es auf uns, die Gläubigen, beziehen und uns ins Geschehen mit hineinnehmen. Unser Gesang wird so zu unserer persönlich darauf gegebenen Antwort.

Da der Schwerpunkt dieses Gottesdienstes auf dem Passionsgeschehen liegt und liegen soll und es ein andächtiges Feiern sein soll, sollte alles, was davon irgendwie ablenken könnte, möglichst vermieden werden. Eröffnung und Anrufung sowie Sendung und Segen sollten daher kurz gehalten werden.

Gemäß alter Tradition wurde, wie bereits gezeigt, am Karfreitag ein Wortgottesdienst ohne Abendmahl gefeiert, nachdem dieses im Abendgottesdienst an Gründonnerstag seinen Ort hatte. Sollte es trotzdem gefeiert werden, wäre aus den obengenannten Gründen eine Kurzform am ehesten angemessen, wie etwa im Evangelischen Gottesdienstbuch Liturgie II, Teil C, 142 ff. vorgeschlagen.

Wo es den örtlichen Gepflogenheiten eher entspricht, kann diese liturgische Gestaltung der Passionsgeschichte Jesu auch am Gründonnerstag oder an anderen Tagen der Karwoche erfolgen.

Praktische Hinweise

Sinnvoll ist es, die Passionsgeschichte dialogisch, also von zwei Personen, etwa dem Liturgen und dem Diakon o. ä. zu verlesen, wobei der Liturg als »Evangelist« die erzählenden Teile und der Diakon die direkten Reden übernehmen kann.

Empfehlenswert ist im Vorfeld eine Absprache mit dem Organisten wie auch mit den Sprechern. Hilfreich für die Sprecher und den Organisten ist ein Programm, auf dem nicht nur der Ablauf des Gottesdienstes, sondern auch alle Texte wörtlich sowie die Liednummern dazwischen angegeben sind.

Die Choräle wie auch die Choralverse können abwechselnd von der Gemeinde und dem Chor gesungen werden. Der Chor kann auch andere passende Lieder zu Gehör bringen.

Da der Schwerpunkt dieses Gottesdienstes auf dem Passionsgeschehen liegt und liegen soll und es ein andächtiges Feiern sein soll, sollte alles, was davon irgendwie ablenken könnte, möglichst vermieden werden.



Da in diesem Gottesdienst mehr Choräle gesungen werden als in anderen Gottesdiensten, sollte der Gemeinde auf jeden Fall ein Liedblatt in die Hand gegeben werden. Dadurch entfällt eine störend wirkende Ansage der Gesänge. Hilfreich für das Mitsingen ist es auch, wenn der Organist die Choräle jeweils mit ein paar Takten einleitet.

In manchen Gemeinden ist es gemäß alter Tradition üblich, dass im Gottesdienst an Gründonnerstag die Glocken nach dem Zusammenläuten beim Großen Gloria sowie die Orgel bis zum Ostermorgen schweigen. In diesem Fall müsste schon im Vorfeld abgesprochen werden, wer die Choräle anstimmt und den Gesang stimmlich führt. Nicht verzichtet werden müsste auf das Orgelspiel am Karfreitag, wenn der Altar vor dem Gottesdienst leergeäumt ist und die Antependien entfernt oder mit schwarzen Behängen ersetzt worden sind.

Gebetsvorschlag⁴ anstelle der Fürbitten

Jesus, unser Herr, wir danken Dir.

Du hast dich von Judas verraten lassen,
damit wir nicht verraten und verloren seien in der Welt.

Du wurdest verleugnet und verlassen von allen deinen Jüngern,
damit du unsere Einsamkeit kennen lerntest.

Du hast dich schuldig sprechen und verurteilen lassen von den
Frommen und Mächtigen dieser Welt,
damit wir unseren frommen Hochmut vergessen, in dem wir uns für
unschuldig halten.

Du hast dich verleumden, schlagen und foltern lassen von den
Handlangern der Mächtigen,
damit wir den armseligen Leuten verzeihen, die ihr Fähnlein
nach dem Wind
hängen.

Du hast dein Kreuz selber betragen,
damit wir uns frei bewegen können.

Und du hast dir dabei helfen lassen müssen von einem Fremden,
damit dich ja niemand für einen Helden halte.

Jesus, unser Herr, wir danken dir.

Du hast die Schmerzen ausgehalten, als man dich ans Kreuz
schlug,
damit wir nicht meinen, du hättest es leichter gehabt als andere.
Du hast zum Spott der ganzen Stadt Jerusalem am Kreuz ge-
hangen,
damit wir lernen, mit der Feindschaft der Welt zu rechnen.

⁴ Aus: Rogate. Gebet für den Gottesdienst, hrsg. von Theo Sorg, München ²1970, 49f.

Du hast Gott nicht um ein Wunder gebeten an deinem Kreuz,
damit wir nach deinem Tod Gottes größtes Wunder erleben.
Du hast geduldig den Schwamm mit Essig hingenommen,
damit wir unsere Ungeduld überwinden lernen.
Du hast geschrien und gebetet in der Dunkelheit des Todes,
damit wir Mut gewinnen zum Beten bei Tag und bei Nacht.
Du warst zuletzt von Gott selbst verlassen, als du sterben musstest,
damit wir nie mehr von dir verlassen sind.
So bist du gestorben, Jesus unser Herr, damit wir frei würden,
damit wir glauben und lieben können.
Herr, wir danken dir. Amen.

Karfreitag – Johannesjahr (2026)

Passionsgottesdienst

Orgelvorspiel

Begrüßung und Eröffnung

Lied 88, 1–3 Jesu dein Passion

Psalm 22, 1–6 + 12 (*ohne Gloria patri*)

Kyrielied 190.2

Kollektengebet Gem. Amen

Passionsgeschichte Jesu – nach dem Evangelium nach Johannes (→ *kurze Hinführung*)

Joh 11, 46–12,8

Lied 397, 1 Herzlich lieb hab ich dich, o Herr

Joh 13, 1–15. 21–38

Lied 299, 1 + 2 – Aus tiefer Not schrei ich zu dir

Joh 16, 31–18,12

Lied 366, 1 + 2 Wenn wir in höchsten Nöten sein

Joh 18, 13–27

Lied 76, 1 O Mensch, beweine dein' Sünde groß

Joh 18, 28–19,5

Lied 81, 1–3 Herzliebster Jesu

Joh 19, 6–16

Lied 85, 1 + 2 + 4 O Haupt voll Blut und Wunden

Joh 19, 17–30

(→ *Kerzen löschen!*)

Lied 85,6 – Ich will hier bei dir stehen

Joh 19, 31–42

Lied 85, 8 + 9 Ich danke dir von Herzen

Gebet mit Vaterunser

Sendung und Segen

Amen

Lied 79, 1–4 Wir danken dir, Herr Jesu Christ (oder Lied 77, 8 O hilf, Christe, Gottes Sohn)



Karfreitag – Matthäusjahr (2027)

Passionsgottesdienst

Orgelvorspiel

Begrüßung und Eröffnung

Lied 88, 1–3 Jesu dein Passion

Psalm 22, 1–6 + 12 (ohne Gloria patri)

Kyrielied 190.2

Kollektengebet Gem. Amen

Passionsgeschichte Jesu – nach dem Evangelium nach

Matthäus Kapp 26 und 27

(→ kurze Hinführung)

Mt 26, 1–5

Lied 76, 1 O Mensch, beweine dein' Sünde groß

Mt 26, 6–13

Lied 397, 1 Herzlich lieb hab ich dich, o Herr

Mt 26, 14–22

Lied 84, 4 Ich bin's ich sollte büßen

Mt 26, 23–29

Lied 228, 1 + 2 Er ist das Brot, er ist der Wein

Mt 26, 30–42

Lied 364, 1 Was mein Gott will

Mt 26, 43–56

Lied 366, 1 + 2 Wenn wir in höchsten Nöten sein

Mt 26, 57–68

Lied 84, 2 + 3 Wer hat dich so geschlagen

Mt 26, 69–75

Lied 299, 1 + 2 Aus tiefer Not schrei ich zu dir (oder: Meine engen Grenzen)

Mt 27, 1–14

Lied 81, 1–3 Herzliebster Jesu

Mt 27, 15–30

Lied 85, 1 + 2 + 4 O Haupt voll Blut und Wunden

Mt 27, 31–50

(→ Kerzen löschen!)

Lied 85, 6 Ich will hier bei dir stehen

Mt 27, 51–66

Lied 85, 8 + 9 Ich danke dir von Herzen

Gebet mit Vaterunser

Sendung und Segen

Amen

*Lied 79, 1–4 Wir danken dir, Herr Jesu Christ
(oder Lied 77, 8 O hilf, Christe, Gottes Sohn)*

Karfreitag – Markusjahr (2028)
 Passionsgottesdienst
Orgelvorspiel
 Begrüßung und Eröffnung
Lied 88, 1–3 Jesu dein Passion
 Psalm 22, 1–6 + 12 (ohne Gloria patri)
Kyrielied 190.2
 Kollektengebet Gem. Amen
 Passionsgeschichte Jesu – nach dem Evangelium nach Markus
 Kapp 14 und 15
 (→ kurze Hinführung)
 Mt 14, 1–2
Lied 76, 1 O Mensch, beweine dein' Sünde groß
 Mt 14, 3–9
Lied 397, 1 Herzlich lieb hab ich dich, o Herr
 Mk 14, 10–19
Lied 84, 4 Ich bin's ich sollte büßen
 Mk 14, 20–25
Lied 228, 1 + 2 Er ist das Brot, er ist der Wein
 Mk 14, 26–36
Lied 364, 1 Was mein Gott will
 Mk 14, 37–52
*Lied 366, 1 + 2 Wenn wir in höchsten Nöten sein (oder:
 Meine engen Grenzen)*
 Mk 14, 53–65
Lied 84, 2 + 3 Wer hat dich so geschlagen
 Mk 14, 66–72
 299, 1 + 2 Aus tiefer Not schrei ich zu dir
 Mk 15, 1–15
Lied 81, 1–3 Herzliebster Jesu
 Mk 15, 16–20a
Lied 85, 1 + 2 + 4 O Haupt voll Blut und Wunden
 Mk 15, 20b–37
 (→ Kerzen löschen!)
Lied 85, 6 Ich will hier bei dir stehen
 Mk 15, 38–47
Lied 85, 8 + 9 Ich danke dir von Herzen
 Gebet mit Vaterunser
 Sendung und Segen
 Amen
Lied 79, 1–4 Wir danken dir, Herr Jesu Christ
 (oder Lied 77, 8 O hilf, Christe, Gottes Sohn)



Karfreitag – Lukasjahr (2029)

Passionsgottesdienst

Orgelvorspiel

Begrüßung und Eröffnung

Lied 88, 1–3 Jesu dein Passion

Psalm 22, 1–6 + 12 (ohne Gloria patri)

Kyrielied 190.2

Kollektengebet Gem. Amen

Passionsgeschichte Jesu – nach dem Evangelium nach Lukas

Kapp 22 und 23

(→ kurze Hinführung)

Luk 22, 1–6

Lied 387, 1 Mache dich, mein Geist, bereit

Luk 22, 7–23

Lied 223, 2–4 Da von dem eignen Jünger gar

Luk 22, 24–34

Lied 347, 1 + 5 Ach bleib' mit deiner Gnade

Luk 22, 35–53

Lied 81, 6 O große Lieb', o Lieb ohn' alle Maßen

Luk 22, 54–62

Lied 299, 1 + 2 Aus tiefer Not schrei ich zu dir

Luk 22, 63–71

Lied 84, 2–4 Wer hat dich so geschlagen

Luk 23, 1–25

Lied 81, 1–4

Luk 23, 26–43

Lied 85, 1 + 2 + 4 O Haupt voll Blut und Wunden

Luk 23, 44–46

(→ Kerzen löschen!)

Lied 85, 6 Ich will hier bei dir stehen

Luk 23, 47–56

Lied 85, 8–10 Ich danke dir von Herzen

Gebet mit Vaterunser

Sendung und Segen

Amen

Lied 79, 1–4 Wir danken dir, Herr Jesu Christ

(oder Lied 77, 8 O hilf, Christe, Gottes Sohn)

Prof. Dr. Berthold Köber war Ordinarius für Systematische Theologie in Hermannstadt (Sibiu) und lebt als Pfarrer i. R. in Flacht bei Limburg.

Christus und Thomas. Eine Figurengruppe von Helmuth Uhrig

von Ulrich Koring

Kürzlich ist eine Figuren-Gruppe, die Helmuth Uhrig 1960 geschaffen hatte, aufgrund der Umwidmung der 1952 erbauten Paulus-Kirche aus Düsseldorf ins Kloster Kirchberg umgezogen. Es handelt sich um eine Darstellung zu Joh. 20: Thomas sucht den Gekreuzigten und begegnet dem Auferstandenen.

In Uhrigs Werk begegnet uns ein zentrales Anliegen der Berneuer Bewegung (Spiritualität und Leiblichkeit) künstlerisch verwirklicht. Sein Leitgedanke war, die biblische Botschaft nicht verdinglichend vordergründig wiederzugeben. Vielmehr hat er als Bildhauer und Glasmaler das Innere nach außen gekehrt, um das Unsichtbare = Spirituelle hörbar zu machen. Rudolf Bultmann, mit dem Uhrig befreundet war, hat Uhrigs symbolorientierte Erzählweise gewürdigt und gesagt: »Wenn ich Ihre Bilder früher kennengelernt hätte, hätte ich meine Theologie anders aufgebaut«. (Arnoldshain, 1961)



Hier eine Betrachtung zu Uhrigs Figurengruppe:

Thomas will es genau wissen. Darf man ihn deswegen zweifelnd oder ungläubig nennen? Ich nenne sein Verhalten gewissenhaft. Denn er nimmt seine Erfahrung ernst: Wenn das Neue nicht an das Frühere anschließt, geht ein Riss durch ihn hindurch. Erst die Prüfung an der Erfahrung begründet **Vertrauen und Gewissheit**.

Thomas hinterfragt. Er denkt **biografisch**: Was ist mit dem, was wir gehört und gesehen haben? Was ist mit dem gelebten Leben Jesu? Ist alles verloren, ausgelöscht, wertlos? Wie hat das Leiden gemeinsam mit dem Leben seinen Platz und seine Gültigkeit?

Ist der Gekreuzigte identisch mit dem Auferweckten? Der Verlust entzieht dem »Auftrag, in alle Welt zu gehen« jede Grundlage. Nachdem der Lehrer Jesus verurteilt und exekutiert wurde, ist auch dem Schüler die Legitimation entzogen.

Thomas fordert keinen materiellen Nachweis: keinen Körper zum Anfassen, Haut und Muskeln und Knochen, 37° Körpertemperatur. Er sucht die Begegnung mit dem gelebten Leben, deshalb will er die Wundmale berühren. Er will herausfinden, wie die gemeinsame Vergangenheit und die trauer-blinde Gegenwart zur Deckung kommen. Thomas möchte den Christus im Neuen Leben an seinen Spuren im ehemaligen Dasein erkennen können.

Wir verstehen die Kontinuität des Lebens durch den Tod hindurch besser, wenn wir sie an uns selbst verdeutlichen: Woran sind wir erkennbar? Nicht daran, dass wir alle Moden mitmachen oder dem Zeitgeist hinterherlaufen. Erkennbar sind wir an unserer Stimme, an unserer Gangart, an unseren Narben und Wunden; eben daran, dass wir an unserer Biografie erkannt werden.

Genauso erkennt Gott uns, wie am Namen, an unseren Wunden. Als sich die Freunde wieder versammeln, ist auch Thomas unter ihnen. Er will seine bisherige Erfahrung mit Jesus ins österliche Dasein des Christus mitnehmen. Die Nägelmale und die Stichwunde sollen ihm die Augen öffnen.

Erneut tritt der Auferstandene in den Kreis der Jünger. »Friede sei mit euch«, grüßt er. Thomas kommt gar nicht dazu, die Tastprobe zu machen. Denn sogleich spricht der Totgegläubte den Thomas an: »Lege deinen Finger in meine Wundmale und lege deine Hand in meine Seite.«

Der Auferstandene legt den Finger in des Thomas Herzenswunde. Überwältigt und überzeugt bestätigt Thomas: »Mein Herr und mein Gott, dir vertraue ich mich an«. Der gewissenhaft forschende Thomas macht die umwälzende Erfahrung: Ich werde gesehen, angesprochen, berührt, ergriffen.



*Erst die Prüfung
an der Erfahrung
begründet Ver-
trauen und
Gewissheit.*



*Der gewissenhaft
forschende
Thomas macht
die umwälzende
Erfahrung: Ich
werde gesehen,
angesprochen,
berührt, ergriffen.*

Thomas hüben wie drüben und Jesus in der Mitte: Die Körper aus Limba-Holz machen das Un-Fassbare erfahrbar im Fortgang eines inneren Dialogs. Nicht nur der Gläubige, erst recht der Suchende und Fragende steht im Dialog mit Gott. Denn Gott tritt in der Person des Christus in den Dialog mit uns Menschen.

Es gibt Menschen, die leben, als wäre die Zeit im Karsamstag stehen geblieben wie eine Uhr, deren Antrieb erlahmt ist. Der subjektive Karsamstag bedeutet: Es gibt niemanden, der nach mir fragt, der sich um mich kümmert, dem ich etwas bedeute

Der Dialog kann beginnen, wenn wir bereit sind, Gott in die Tiefenschichten unseres Lebens hinabsteigen zu lassen. Aus den Todeszonen unserer Seele nimmt er das Verwelkte und Verkümmerte und führt es ans Tageslicht: traurige Versäumnisse, begrabene Hoffnung, zerbrochene Geduld, die mit Füßen getretene Liebe. All das Tote erlebt eine Auferweckung – nicht damit uns die Schmerzen quälen, sondern damit das Verwundete heilen kann.

Dann können sich ein stumpfes Nebeneinander und ein gehässiges Gegeneinander zu einem konstruktiven Miteinander wandeln. Im Dialog mit Gott können wir schlechte Nachrichten löschen und durch gute Botschaften und heilsame Worte ersetzen und dazu beitragen, dass auf den Karsamstag im Leben vieler Menschen der Ostersonntag folgt.

Ulrich Koring ist Pfarrer i. R. in Heilbronn und Mitglied der Gemeinschaft Sankt Michael.

und und und – oder?

Grammatik – Lobpreis – Logik

von Frank Lilie

Harmlos kommt es daher und unscheinbar. Ein Wörtlein, drei Buchstaben. Dritthäufigst benutztes Wort der deutschen Sprache (nach ›der‹, ›die‹, vor ›in‹): ›Und‹. Grammatik und Logik nehmen ›und‹ unter die Konjunktionen auf, also unter die (sprach-)verbindenden Elemente. Doch was so alltäglich auftritt, dass wir es kaum bewusst wahrnehmen, könnte derart aus der Tiefe unseres Sprechens herauswachsen, dass es eine große theologische Kraft entwickelt. Denn unsere Konjunktion bringt in eine Verbindung, was durchaus heterogen oder gar disparat sein kann. Sie hat die Macht, eine neue Einheit zu schaffen, die es vorher dergestalt nicht gab.

Grammatisches

Schauen wir zunächst auf Sprachgeschichte und Grammatik. Die Etymologie führt ›und‹ auf das Altindische zurück. Dort findet sich *áthá*, was wohl am besten mit ›darauf‹ oder ›dann‹ wiedergegeben wird. Dies kann eine bloße Aufzählung begleiten (»Ich habe heute Äpfel und Birnen gekauft.« Das bedeutet, dass ich zuerst Äpfel und danach Birnen genommen habe.) oder eine Folge von Voraussetzung und Ergebnis schaffen (»Es hat geregnet und die Straße wurde nass.«). Doch bereits, wenn ich nur aufzähle, was ich in meinen Einkaufskorb gelegt habe, kommt eine neue Größe in den Blick: Mindestens zwei Äpfel und zwei Birnen sind es jeweils, weil sonst der Plural keinen Sinn ergeben würde. Und gemeinsam sind sie Obst. Wir können dies eine Addition nennen, exakter dann, wenn die Mengen bestimmt sind: 2 Äpfel und 2 Birnen, zusammengefügt (addiert) zu neuer Einheit, 4 Stück, Obst.

Doch auch bei sehr unterschiedlichen Größen schafft die Konjunktion ein Neues, das es vorher so nicht gegeben hat: »Die kaffeekanne hat 4 löcher und tröpfelt Tee über den teppich. Die kaffeekanne hat gewinne und hält nicht mehr. Die kaffeekanne ist blau und reibt sich mit einem knoten an der hotzenplotz.« Diese Verse stammen aus einem Gedicht des Dadaisten Tristan Tzara (1896–1963). Einzelaussagen werden durch das ›und‹ in einen neuen Konnex gesetzt. Es ergibt sich ein eigener Sinnzusammenhang, auch wenn er, wie hier, zunächst (aber sehr bewusst) sinnlos erscheint: Die Kaffeekanne gewinnt nämlich ein Eigenleben, als ob sie Ak-

Doch was so alltäglich auftritt, dass wir es kaum bewusst wahrnehmen, könnte derart aus der Tiefe unseres Sprechens herauswachsen, dass es eine große theologische Kraft entwickelt.

teur wäre. Ich beginne nachzudenken: Sind die Dinge vielleicht gar nicht so, wie sie scheinen? Das, was wir Wirklichkeit nennen, gerät ins Schwimmen. Mögliche Traumwelten öffnen sich. Das ›und‹ des Dichters lässt uns ins grüblerische Stolpern geraten.

In der Grammatik spannt ›und‹ oft Individuen zusammen zu einer Gemeinschaft, gleichsam zu einem Kollektivindividuum: »Karin und ich haben den Tisch ins Wohnzimmer gebracht.« Das konnten wir nur miteinander schaffen. Anders ist es bei »Karin und ich haben Bärlauch probiert.« Erst der Zuhörer kann darauf kommen, dass dieses Essen von Bärlauch möglicherweise unabhängig voneinander geschah. Es braucht also einen Kontext, in den die Sätze eingebettet werden müssen, und damit eine Kenntnis des Umfeldes der Benannten. Die Aussage verteilt ihre Bedeutung auf Karin und auf den Sprecher. Irgendwann einmal hat Karin Bärlauch gegessen (sie mag ihn übrigens nicht) und irgendwann einmal der Sprecher (dem er schmeckt).

›Und‹ kann auch eine zeitliche Bedeutung annehmen: »Es regnete und die Straße wurde nass«. Zugleich ist der Regen die notwendige kausale Bedingung für die Nässe auf der Straße. Ich erkenne den Zusammenhang, weil ich den Regen wahrgenommen habe und so nicht auf den falschen Gedanken ver falle, dass die Stadtreinigung mit einem Sprengwagen durch die Straßen gefahren ist.

Immer geht es um die Schaffung eines neuen Zusammenhangs, den es vorher so nicht gab. Eine Aussage entsteht über die durch ›und‹ verbundenen Einheiten, die ich aus diesen Einheiten selbst nicht erkennen konnte; das Ausgesagte der Aussage ist schöpferische Leistung (als Handlung des Sprechenden) und zugleich Entität für sich selbst (als Phänomen nun unabhängig vom Sprachvorgang, auch wenn es sich diesem verdankt): Nun ist es in der Welt!

Logisches

Auch in der Logik geht es um die Schaffung eines neuen Zusammenhangs. Die klassische Logik benutzt ›und‹ für die Konjunktion zweier Aussagen A, B – sie ist genau dann wahr, wenn sowohl A als auch B jeweils für sich wahr sind. Für beide entsteht eine neue Einheit in der Zweiheit. Nun sind das logische und das gemeinsprachliche ›und‹ nicht identisch. Aber auch hier taucht eine übergeordnete Einheit auf, zu der sich die durch das ›und‹ verbundenen Glieder verhalten – nämlich die, in der sowohl A als auch B wahr sind. Damit ist durch ›und‹ Verbundenes immer mehr als bloß Aufgezähltes! Selbst in der altindischen Vorstufe áthá mit seinem ›darauf‹ und ›dann‹ wird in der gemeinsamen Dimension der Zeit eine Ausrichtung impliziert, der sich die Glieder zuordnen.



Theologisches

In der Sprache der Liturgie beschließen wir Psalmen mit dem Lobpreis des dreieinigen Gottes: Gott, dem Vater *und* dem Sohn *und* dem Heiligen Geist gebühren Anbetung und Verehrung. Und auch in anderen Gebeten und liturgischen Texten, etwa bei Segenshandlungen, wird sehr bewusst die Trinität angerufen, etwa: »*Das gewähre euch der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist*«. Ebenso nimmt die liturgische Eröffnungsformel dies auf: »*Im Namen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes*«. In der Sprache der Grammatik und der Logik bedeutet das: Die drei benannten Größen (Vater, Geist, Sohn) sind, je für sich, eigenständig. Ein Sohn ist nicht der Vater. Der Geist ist nicht der Sohn. Aber: Indem ich die drei mit »und« sprachlich verbinde, impliziere ich einen inneren Zusammenhang, die Trinität. Dem Geist allein ist seine Verbindung zu ihr nicht anzusehen. Und Vatergottheiten gibt es auch in anderen Religionen. Erst das sauber gesetzte »und« macht deutlich, um was es hier geht, nämlich um die Entfaltung des Wortes »Gott« in die Dreiheit. Christen glauben nicht einfach an Gott, sondern an den Dreieinigen, wie er sich im Vater *und* im Sohn *und* im Geist zu erkennen gibt. Das »und« legt dabei dar und auseinander; es zählt nicht lediglich auf, sondern behauptet ein Neues!

Foto: Rolf Gerlach

Die drei benannten Größen (Vater, Geist, Sohn) sind, je für sich, eigenständig.

Liturgisch-Spirituelles

Dies hat Folgen oder könnte Folgen haben. Die sprachliche Laxheit verschleift nämlich gern: Ich glaube an Gott, den Vater usw. Durch

die Apposition wird suggeriert, dass der Begriff »Gott« durch den Begriff Vater erschöpfend erklärt ist. Aber gerade das will die Trinitätslehre ja nicht! Wenn wir das Glaubensbekenntnis sprechen, können wir schon durch eine kleine Pause nach »Gott« deutlich machen, dass wir nun die trinitarische Entfaltung beginnen: »*Ich glaube an Gott*« – und zwar, wie er sich als der Vater und als der Sohn und als der Heilige Geist zeigt (Apostolicum). »*Wir glauben an den einen Gott*« (Nicaeno-Constantinopolitanum) – und zwar an welchen? Nun, an den, der dann in den drei Artikeln bekannt wird.

Sorgfalt und eine kleine Verzögerung an der richtigen Stelle könnten trinitätstheologisch also hilfreich sein für das Verständnis. Dies gilt auch für die Lobpreisformeln der Liturgie und des persönlichen Gebetes: »*Im Namen Gottes* (Pause)«. Grammatik und Logik können uns helfen, dass wir sehr bewusst jede Einzelgröße benennen, die auch Einzelgröße bleibt und dennoch in der übergeordneten Einheit der Trinität zusammengehört, indem wir nämlich jeweils ein »und« zwischen sie setzen: »*Im Namen Gottes: Des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes*.« Ein nachvollziehendes Annähern an die Geheimnisse der Trinität wird erschwert, wenn wir lediglich ein Komma denken: Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Denn so wird eine bloße Aufzählung daraus, die eine Frage nach dem inneren Zusammenhang umgeht: Äpfel, Birnen – aber wie gehören sie zusammen? Äpfel und Birnen: Obst. Gott, der Vater, und Gott, der Sohn, und Gott, der Heilige Geist: Der Dreieinige (geschrieben mit der Bitte um Nachsicht für die entstandene sprachliche Nähe zwischen Obst und der Trinität).

*Liturgie und
Theologie stellen
keine Rechenaufgaben,
bei denen
kein Rest bleibt.*

Wenn wir so reden und beten, bleiben noch immer genug Fragen offen. Liturgie und Theologie stellen keine Rechenaufgaben, bei denen kein Rest bleibt. Wie stehen die zusammengehörenden trinitarischen Personen zusammen? Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit? Wer ist durch wen erkennbar? Wer ist für uns wie erfahrbar? Wie rufen wir Gott an, mit welcher Sprache, mit welchen Formulierungen? Die Einheit, die sich durch das »und« ergibt, ist einerseits eine ganz neue, nämlich der Verweis auf das trinitarische Mysterium. Zugleich aber sagt sie auch, dass in den Einzelgrößen (den Personen) auf besondere Weise das Ganze bereits anwesend ist. Die Tradition hat hier viele Antworten gewagt, mitunter auch theologisch fragwürdige. Und es werden auch noch weitere kommen. Leitend sollte dabei aber stets eine behutsame Sorgfalt sein. Nur sie ist Gottes angemessen.

Dr. Frank Lilie ist geistlicher Leiter im Berneuchener Haus Kloster Kirchberg und gehört der Evangelischen Michaelsbruderschaft an.

Gott in den Dingen

Rainer Maria Rilkes Religiosität

von Heiko Wulfert

Wenn es an sich schon überaus schwierig ist, sich über die Frömmigkeit eines Menschen zu orientieren, so verdoppeln sich oft die Schwierigkeiten bei einem Künstler, der formt und gestaltet, der also seine Gedanken oft nicht direkt ausspricht, sondern ihnen eine bestimmte Prägung gibt. Das Werk eines Künstlers will innerlich erfahren und nachgespürt werden, Gedicht für Gedicht ist als geschlossenes Werk ganz für sich zu nehmen und doch muss ein Zusammenhang zwischen scheinbar entfernten Größen gefunden werden, wobei natürlich die verbindenden Gedanken nicht von außen herangetragen werden dürfen, sondern dem Kunstwerk selbst entnommen werden müssen.

Dies gilt für jeden Dichter, bei Rilke aber erheben sich die Schwierigkeiten im Besonderen noch weiter, weil sein Schaffen so verschiedenartige Formen angenommen hat – in Gedicht, Roman, Drama, künstlerischer Biographie und Übersetzertätigkeit –, weil seine umfangreiche Korrespondenz berücksichtigt werden muss und weil er mit schier unglaublicher Aufgeschlossenheit mannigfache Einflüsse hat auf sich wirken lassen. Scheinbare Gegensätze von russischer und französischer Kultur vereinte er in sich, er übersetzte aus beiden Sprachen und dichtete auch in beiden Sprachen, besonders freilich in der französischen – es sei nur an Les Roses erinnert. Er war zugleich der Freund Tolstois und Rodins, des berühmten französischen Bildhauers, er liebte die russische Weite mit all ihrer Unbegrenztheit und zugleich den kunstvoll stilisierten französischen Park, das dunkle Chaotisch-Ungeändigte und zugleich das Klassisch-Symmetrische. Er konnte sich für Dostojewskis Leidenschaft begeistern, mag die Komposition des Romans noch so formlos sein, und daneben für die kristallklare Sprache und die abgezirkelten Gedanken von Paul Valéry. Rilkes eigenes Schaffen verrät deutlich diese Doppelheit. Man braucht nur neben das »Stundenbuch« die »Neuen Gedichte« zu stellen, also etwa neben das ruhelose Wogen des »Buches vom monchischen Leben« die unglaubliche Klarheit und fast schon Kühle des »Panthers«, des »Flamingos«, der »blauen Hortensie«, streng in sich abgeschlossene und in sich ruhende Bilder. Oder auf die von einem geheimen Tanz-Rhythmus erfüllten »Sonette von Orpheus« neben den »Duineser Elegien« mit all ihrer Schwere und

*Er war zugleich
der Freund Tols-
tois und Rodins
[...]*

inneren Resignation. Es handelt sich anscheinend auf den ersten Blick um zwei ganz verschiedene Welten. Und neben ihnen steht wie ein ruhiger, erratischer Block die Übersetzertätigkeit, vornehmlich aus der mittleren und neueren französischen Literatur, deren organische Verknüpfung mit dem Gesamtkunstwerk nicht ohne Weiteres zu erkennen ist, stehen die beiden Bücher über die Malerschule in Worpswede und über Auguste Rodin, kunstgeschichtliche Monographien, die für die Eigenart von Rilkes Schaffen höchst aufschlussreich sind, steht endlich der große autobiographische Roman, »Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge«, der uns in das künstlerische Werden Rilkes hineinführt, der uns aber zugleich den ganzen Menschen Rilke zeigt mit all seinen religiösen Zweifeln und Kämpfen, sofern man zwischen den Zeilen zu lesen versteht.

Es ist ein schier aussichtsloses Unterfangen, aus diesem weit-schichtigen Bau die eigentliche Frömmigkeit des geistigen Kämpfers vorsichtig herauszulösen, zumal es hierzu wenig Vorarbeiten gibt – und wenn Theologen sich daran gewagt haben, so haben sie entweder nur das »Stundenbuch« berücksichtigt, also ein Frühwerk, oder sie haben von vornherein mit fester dogmatischer Blickrichtung Rilke in ein fertiges System hineingespannt.¹ Man kann Rilke aber nur von innen her verstehen und, will man das Spezifische seiner Frömmigkeit zu erfassen suchen, kann man m. E. nicht geschickter vorgehen, als so, dass man Rilkes Stellung zu den Dingen untersucht, sich fragt, ob sie einem Wandel unterlag, und dabei zeigt, wie sich darin Rilkes Entwicklung in allem Wesentlichen abspiegelt.

*Man kann Rilke
aber nur von in-
nen her verstehen
[...]*

I

So merkwürdig diese Fragestellung auch auf den ersten Blick anmutet, so ist es doch jedem Rilke-Kenner sofort klar, welch große Rolle die Dinge im Schaffen des Künstlers von Anfang an gespielt haben. Schon der ganz junge Rilke schreibt in einem seiner Gedichtbände: »Ich möchte jedem Klange, der vorüberauscht, mich schauernd schenken«, »ich möchte blühen mit vielen Zweigen, nur um mit allen mich einzureihen in die einige Harmonie«². Es ist also ganz deutlich in Rilkes Anfängen eine innere Haltung spürbar, die der eines Hugo von Hoffmannsthal gleicht, ein un-gemein subtiles, fast nervös anmutendes Sich-Einfühlen in jedes Ding. Jedem Ding wird ein menschliches Empfinden angedichtet

¹ Eva Wernick; Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke. Günther Schiwy; Rilke und die Religion.

² Aus dem Gedichtzyklus »Der Wind«.



(z. B. der Tanne im Walde der Weihnachtsfreude), über alle Dinge breitet die Seele ihr Feierkleid. Höchste Aufgabe des Dichters ist es also, sich innerlich so auszuweiten, dass man wahllos auf alle äußeren Reize verzichten kann, dass man sich in die leisen Winke jedes Dinges einzufühlen versucht.

Von dieser Basis aus entwickelt Rilke unter dem Einfluss der russischen Dichtung seinen Dingbegriff zu einer förmlichen Mystik des Dinges. In Russland erwacht Rilke zum religiösen Menschen, Russland berührt ihn »heimatlich«, der russische Mensch ist ihm der eigentlich religiöse Mensch. So kann er in einem Brief schreiben: »Rußland – das ist das Land, wo die Menschen einsame Menschen sind, jeder mit einer Welt in sich, jeder voll Dunkelheit, wie ein Berg; jeder tief in seiner Demut, ohne Furcht, sich zu erniedrigen und deshalb fromm. Menschen voll Ferne, Ungewißheit und Hoffnungen: Werdende«³. Von Russland erwartete er alles Entscheidende für seine innere Entwicklung. Man hört es heraus aus einer Briefstelle an Sofia Nikolajewna Schill (20.7.1900): »Wir tun einen großen Schritt auf das Herz Rußlands zu, nach dessen Schlägen wir schon lange hinhorchen im Gefühl, dass dort die richtigen Taktmaße sind, auch für unser Leben«⁴. Russland grenzt an Gott. Und die Berührung mit Tolstoi und Dostojewski lässt in Rilke die entscheidende Erkenntnis reifen, dass man Gott gerade in den Verkannten findet, in den Armen, Idioten, von der Welt Verachteten; dass dagegen aller Glanz einer äußeren Kultur, wie er sich im Reichtum, in den technischen Errungenschaften, in den großen Städten spiegelt, nur Trug und Gottferne ist. So hat Rilke bei seinen zwei Aufenthalten in Russland eine entscheidende Umwandlung zum Religiösen hin erfahren, aus der heraus man das »Stundenbuch« und die »Geschichten vom lieben Gott« auch nur verstehen kann; und doch würde man irren, wollte man diese Umwandlung lediglich auf einen äußerlichen Einfluss zurückführen. Die Jugendkorrespondenz entwirft ein anderes Bild: »Ich fühle in diesen Tagen, daß mir russische Dinge die Namen schenken werden für jene fürchtigsten Frömmigkeiten eines Wesens, die sich, seit der Kindheit schon, danach sehnen, in meine Kunst einzutreten!«⁵

Von hier aus entwickelt Rilke seine Ansicht von den Dingen. Ein Ding – sei es nun ein Gegenstand der Natur oder ein von Menschen erschaffener – ist ganz mit sich beschäftigt, zu nichts gedrängt, in sich ruhend, so wie der Deckel auf der Büchse aufruhet,

*Von Russland
erwartete er alles
Entscheidende
für seine innere
Entwicklung.*

³ An Rodin, 1907.

⁴ Boris Asadowski, Rilke und Rußland, 173.

⁵ An Frieda von Bülow, 27.5.1899.

wie es Rilke im »Malte« beschreibt: »Es ist ja auch etwas geradezu Ideales, geduldig und sanft eingedreht auf der kleinen Gegenwulst gleichmäßig aufzuruhen und die eingreifende Kante an sich zu fühlen«. Das Ding strebt nach seinem Sinn und verwirklicht ihn. Das Ding ist demütig, es kniet – wie sich Rilke im Stundenbuch ausdrückt –, es ist dunkel. Die Dinge bilden also einen Kontrast zum »Schritt der Zeit« (Orpheus) mit seiner Eile und Hast, sie sind beharrlich, sind immer da, so oft man sie sucht. Aus dem allen folgt, dass die Dinge nichts Lebloses sind, sondern dass sie vielmehr Erscheinungsformen des Lebens sind, dass sie dessen geheimem Sinne näher stehen als die Menschen, die gehetzt und voll Zerstreuung leben. Die Dinge sind deshalb auch wichtiger als die Menschen und sie dienen diesen zum Vorbild:

*»Ich bin auf der Welt so gering und doch nicht klein genug,
um vor dir zu sein wie ein Ding,
dunkel und klug«⁶.*

*Neben den
Kindern haben
die Armen einen
ganz engen Kon-
takt mit den Din-
gen, sie ähneln
sich ihnen an.*

Den Dingen muss der Mensch daher näherstehen als seinen Mitmenschen, da diese hoffärtig sind und sich vom Lebensgrund abgelöst haben und diesem daher entfremdet sind. Alle unreflektierten, nicht in die Hast des täglichen Lebens verstrickten Menschen tun das, so z. B. die Kinder. Daher erklärt sich Rilkes Bestreben, seiner Kindheit nahezukommen, sie noch einmal zu durchleben, wie es zum Teil im »Malte« reflektiert wird. Neben den Kindern haben die Armen einen ganz engen Kontakt mit den Dingen, sie ähneln sich ihnen an. Der dritte Teil des Stundenbuchs ist ihnen gewidmet, von ihnen, den rechten Armen, heißt es: »Sie sind so still, fast glauben sie die Dinge«, sie ruhen wie ein Ding in sich aus. Und dieser Vergleich gipfelt dann am Schluss des Stundenbuches, als Franziskus von Assisi auftaucht als höchste Verkörperung der Armut, »denn ihn erkannten alle Dinge und hatten Fruchtbarkeit aus ihm«. Vor seinem Tode heißt es: »Sein Samen rann in Bächen, in den Bäumen sang sein Samen und sah ihn ruhig aus den Bäumen an«. Wie den Kindern und den Armen, so stehen die Dinge auch dem Künstler ganz nah, sie wiederholen sich im Dichter – wie es das »Buch der Bilder« ausdrückt. Der Künstler hat den Kontakt mit dem Ding gewonnen, er arbeitet es in seinem besonderen Gehalt heraus, er verwandelt es der Ewigkeit zu. Die Aufgabe des Künstlers besteht gerade in dem »alles wird ewig«, wie es das Stundenbuch sagt, er führt alles auf Gott zurück.

⁶ Aus dem Gedicht »ich bin auf der Welt allein«.



Denn dies ist gerade das Wichtigste, was der Künstler leisten muss. Zu zeigen, wie sich Gott in den Dingen offenbart. Die Dinge stehen Gott nämlich näher als die Menschen, die ein Gott entfremdetes Leben führen. Die Bedeutung des Dings besteht darin, dass es ein Mittler zwischen Gott und Mensch ist, dass es Gott sichtbar macht. Das Ding sieht Rilke immer unter zwei Aspekten, es ist einmal ein Zeichen und es enthält sodann in irgendeiner Weise Gott in sich. Dabei kann sich Gott in jedem Ding verwirklichen und Rilkes Frühschriften sind unerschöpflich an Vergleichen und Bildern, um das deutlich zu machen. Er hat diesen Gedanken im Ton des Märchens ausgedrückt: »Wie der Fingerhut dazu kam, der liebe Gott zu sein«, worin ausgeführt wird, dass die Eigenschaften des Fingerhutes nur ein bescheidenes Kleid darstellen, dass Gott jedes Ding sein kann; oder in der anderen

Foto: Rolf Gerlach

Im Stundenbuch herrscht eine geradezu verwirrende Fülle von Bildern, ein fast rauschhaftes Anstürmen an die Gottheit, die man in ihrer Allgegenwart überall spüren will.

Geschichte, in der Michelangelo Gott im Stein findet, den er bearbeitet. Im Stundenbuch herrscht eine geradezu verwirrende Fülle von Bildern, ein fast rauschhaftes Anstürmen an die Gottheit, die man in ihrer Allgegenwart überall spüren will. Aber gerade das Schwebende der Vergleiche, die Häufung der Bilder, die keinen festen Eindruck aufkommen lassen, ist Absicht: Deutlich soll Gottes Unbegreiflichkeit angedeutet werden, dadurch soll es jedem klar werden, dass man Gott niemals besitzen kann, sondern dass Gott immer der Gott ist, der weitergeht. Jedes Ding gibt nur eine Teilansicht, niemals aber Gottes gesamte Gestalt. Gott kann also gerade nicht im Ding restlos offenbart werden, seine Gestalt ist immer schwankend, sie spiegelt sich jeweils anders in jedem einzelnen Ding, es fehlt dabei auch nicht an Widersprüchen, ja Gott heißt geradezu »die Welt der Widersprüche«. So ist Gott bald ein uralter Turm, ein Dom, ein Mittelschiff, an dem gebaut wird, ein Mauerbrecher, ein Kloster oder ein Baum, eine sanfte Abendstunde, ein dunkelnder Grund, ein Berg. Gott ist der Gigant, aber auch der kleine Vogel, der aus dem Nest gefallen ist. Er hat die Dinge geformt, er übertrifft sie alle durch sein Sein, er ist das Ding der Dinge, der Inbegriff der Dinge – und dann heißt es wieder, dass er wächst, reift, dass man an ihm baut, dass er der werdende Geist ist, dessen Tiefen noch warm sind, noch in der Entwicklung begriffen, noch nicht erstarrt. Bald ist Gott so groß, dass der Mensch ihm gegenüber gar nicht existiert, bald ist Gott vom Menschen geradezu abhängig, so dass er ohne den Menschen allen Sinn zu sein verloren hätte. Bald ist Gott der allmächtige Vater, bald der Sohn, der Erbe ist. Man darf keines dieser Bilder isolieren und lediglich für sich betrachten, denn jedes spiegelt nur eine Teilgestalt Gottes wider, jedes verhüllt aber gerade deshalb die Allgestalt Gottes, ist gleichsam eine Wand, hinter der Gott existiert. Gott ist hier bei Rilke überhaupt nichts Festes, Gestaltetes, Personhaftes – er ist ungeformt, der Wille, der über alle Dinge geht, sein Haar wächst durch die Dinge, er ist die Wurzel, die in alle Teile des Baumes ihre Säfte entsendet. Es ist für Rilke geradezu charakteristisch, dass er Gott nicht im Jenseits, im Himmel, im Licht schaut, sondern dass er ihn mit der Erde in engsten Kontakt bringt, dass Gott für Rilke immer das Dunkel ist, das Gewebe von Wurzeln, das alles Leben aus der Erde hervortreiben lässt. Man erfährt Gott gerade nicht im Glanze, weil er das Dunkle und Verschwiegene ist, wofür die Wurzel das Symbol ist. In einem Brief an Ellen Key hat Rilke einmal den gleichen Gedanken ausgedrückt: »Aber sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten. Das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung ist, Gott und die Erde in dem-



selben Gedanken denken zu können»⁷. Und in den »Geschichten vom lieben Gott« meint er das gleiche, wenn er glaubt, dass der weit in den Himmel entflohenen Gott aus dem Erdreich wieder zu den Menschen komme.

Diesem Gott steht das Ding näher als der Mensch, da es wie Gott dunkel ist, da es den Kontakt mit Gott gewahrt hat. Ziel der Menschen ist es, die Dinge zu lieben, ihnen näher als den Menschen zu sein – »ich will die Dinge so wie keiner lieben« –, ein Ding zu werden. Ja, im Ding Gott zu erkennen, Bilder um ihn aufzustellen, durch Vergleiche zu reifen, um es schließlich dahin zu bringen, Gott in seiner Allgestalt zu spiegeln, alles Schwankende und Schwebende in einer großen Synthese zusammenzuschauen. Davon darf dann auch der Tod nicht ausgeschlossen sein, auch er ist etwas Notwendiges, ja er ist geradezu die Vollendung des dinghaften Seins. Wie jedes Ding ein besonderes ist, so hat es auch seinen eigenen Tod, der in ihm als eine kostbare Frucht heranreift und seinem Dasein erst seinen letzten Sinn gibt. Kaum ein Dichter hat über den Tod so viel nachgedacht, wie gerade Rilke. Und auch der Tod tritt in engen Zusammenhang mit Gott. Er ist der Weg zu ihm, wie die Armut, wie die Krankheit; nur wer ihn versteht, kann sich Gott nähern. So handelt der letzte Teil des Stundenbuches vom Tod und von der Armut, so zieht sich durch den »Malte« eine Fülle von Sterbeszenen, so stellt eine Geschichte in den »Geschichten vom lieben Gott« der Todesfurcht den wahren Tod gegenüber, der langsam als köstliche Frucht im Menschen reift. Überall sind Wege zu Gott, auf denen man ihm immer entgegengeht, die Dinge, die in all ihrer Mannigfaltigkeit auf ihn hinweisen; und unter dem Symbol des russischen Mönches, der auf der »Pilgerfahrt« begriffen ist, fasst Rilke dieses sein Wandern zu Gott auf, wo er sich zur Begleitung der Kinder und Armen, der Kranken und Sterbenden, der Blinden und Verstoßenen berufen fühlt – also all derer, die im geduldigen Ertragen ihres Leides den Dingen näher stehen und als deren leuchtendes Vorbild Franz von Assisi am Schluss des Stundenbuches erscheint.

II

Diese in sich geschlossene Grundanschauung hat eine ganz bestimmte Stellung zu den Dingen zur Voraussetzung. Die Dinge werden nicht um ihres eigentlichen Seins an sich erwähnt, ja dieses tritt ganz zurück und verschwindet geradezu in der Fülle der Bilder. Die Dinge werden von Rilke in seiner Frühzeit lediglich als Träger des Göttlichen gewertet – auf Kosten ihres Eigenseins.

*Diesem Gott steht
das Ding näher
als der Mensch,
da es wie Gott
dunkel ist, da es
den Kontakt mit
Gott gewahrt hat.*

*Und auch der Tod
tritt in engen Zu-
sammenhang mit
Gott. Er ist der
Weg zu ihm, wie
die Armut, wie
die Krankheit;
nur wer ihn ver-
steht, kann sich
Gott nähern.*

⁷ Rilke an Ellen Key, ohne Datum.

Die Dinge existieren nicht mehr für sich selbst, sie erfreuen nur durch die geheime Musik, die sie erklingen lassen, wenn sie ihrem mystischen Einfluss ausgeliefert sind, so stellte es Felix Bertaux fest⁸.

Durch die Bekanntschaft mit Rodin und seiner Kunst ändert sich Rilkes Einstellung zu den Dingen. Rilke hat besonders in seinem Buch über Rodin, das die Arbeitsweise des Meisters schildert, seine eigene neue Einstellung zu den Dingen ausgesprochen – zunächst noch mehr theoretisch. Rodin studiert wirklich das Ding, etwa die Oberfläche des menschlichen Körpers oder einen Kopf, wie den Kopf des »Mannes mit der zerbrochenen Nase«. Rodin suchte nichts von außen, er vertiefte sich in das Ding, das ganz in sich ruhte, er formte nur dieses Ding und machte aus ihm »eine eigene Welt, ein Ganzes, erfüllt von einem Leben, das kreiste und sich nirgends ausströmend verlor«⁹. Rodin diente demütig dem Ding, er belauschte es, er beobachtete aufs Schärfste die menschlichen Gesichter, sein letztes Ziel war, »mit allen seinen Kräften in das niedrige und harte Dasein seines Werkzeuges einzugehen«¹⁰.

Was Rilke hier von Rodins Arbeitsweise ausgesagt hatte, sollte bald auch für ihn charakteristisch sein. Eine andere Auffassung der Dinge griff in ihm Platz, wofür der »Malte« ein Zeuge ist. Wie oft hören wir in diesem Roman nicht den Jubelruf: »Ich lerne suchen«, wie unmissverständlich ist das sogenannte Brieffragment: »Eine vollkommen andere Auffassung aller Dinge hat sich [...] in mir ausgebildet [...] Eine veränderte Welt. Ein neues Leben voll neuer Bedeutungen. Ich habe es augenblicklich etwas schwer, weil alles zu neu ist. Ich bin ein Anfänger«. Das Musikalisch-Wandelbare tritt zurück und an seine Statt tritt das Plastische, klar Geformte, das Gebändigte, das Ding ist jetzt nicht länger das Göttliche, es werden nicht Gefühle in es hineingelesen, wie es der junge Rilke tat, sondern das Ding wird um des Dinges willen gestaltet, es ruht in seiner eigenen Welt, es klingt die Dingseele, mit der das Ich des Dichters verschmolzen ist. Das Ding ist wie eine Plastik Rodins in sich eingeschlossen. In den »Neuen Gedichten«, die Rodin gewidmet sind, hat Rilke diese neue Anschauung vom Ding künstlerisch gestaltet. Verglichen mit dem Stundenbuch, haben diese

*Das Musikalisch-
Wandelbare tritt
zurück und an
seine Statt tritt
das Plastische,
klar Geformte,
das Gebändigte
[...]*

⁸ In: »Panorama de la littérature allemande contemporaine«; Paris, 1928: Les choses n'existent plus pour elles-mêmes, elles comptaient seulement par le musique secrète quelles tiraient de l'être livre à leur mystérieuse influence. – Die Dinge existieren nicht mehr für sich selbst, sie gefallen nur durch die geheimnisvolle Musik, die sie aus dem Sein beziehen, das sich ihrem mysteriösen Einfluss hingibt.

⁹ 362.

¹⁰ 372.

Gedichte alle etwas Kristallklares, Gemeißeltes, Marmorhaftes an sich. Rilke hat im Tiergarten zu Paris den Panter und seine Bewegungen unzählige Male studiert, ehe er das gleichnamige Gedicht schreibt, er gibt in plastischer Gestaltung feinste Farbnuancen der »blauen Hortensie« wieder, er beschreibt die Fontäne, eine königliche Marmortreppe, das Schreiten des Flamingos – und es kommt ihm bei dem allen nur darauf an, das Ding in »ein ewiges Standbild« zu verwandeln, es in plastische Erscheinung treten zu lassen.

Da Ding und Gott bei Rilke aufs Engste zusammengehörten, so ist von vornherein anzunehmen, dass sich auch Rilkes Stellung zu Gott in dieser Periode gewandelt hat. In deutlicher Polemik gegen eine frühere Zeit seines Schaffens tadelt es jetzt Rilke, dass er mit Gott anfangen wollte, er schilt sich »voreilig«. Wir können mit Gott nicht fertig werden, wir müssen ihn hinausschieben. Wir müssen erst *»langsam die lange Arbeit tun, die uns von ihm trennt«*, wie es im »Malte« heißt. Gott tritt hinter die Dinge zurück, er ist nicht mehr der »Nachbar«, wie im Stundenbuch, man fühlt seine Nähe nicht mehr, er ist vielmehr der ferne Gott. Es ist schwer, sich ihm zu nähern, es ist ein Weg des Leidens und Duldens.

Rilke hat diesen großen inneren Wandel in seinem Gottesverhältnis im Schlusskapitel seines »Malte« geschildert, als er das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf seine Weise erzählt, und er hat den gleichen Wandel in einer mittelalterlichen französischen Schrift gefunden, die er übersetzt hat, »die Liebe der Magdalena«. Der Sermon schildert, wie Magdalena zuerst Jesus liebte und von ihm wiedergeliebt wurde. Aber schon am Kreuz entzieht er sich ihr, indem er kein Wort für sie übrig hat, als Auferstandener befiehlt er ihr, ihn nicht anzurühren, nach der Himmelfahrt ist er ihr völlig fern. Sie beklagt ihr Leid der Gottesfernen in Wüsten und an schauerlichen Orten und ganz allmählich gewinnt sie die tiefe Erkenntnis, dass es besser und sicherer ist, liebend zu sein als geliebt. Als entsagende Liebende wächst Magdalena über sich hinaus, sie verzichtet auf Gegenliebe: *»Von solcher Beschaffenheit ist die Liebe derer, die unterwegs sind, Gott teilt sich in ihr nur mit, indem er sich verbirgt, nicht um zu stillen, sondern um die Liebe zu erregen. Denn, solange diese Verbannung dauert, ist er niemals gegenwärtiger, als wenn er sich so weit zu entfernen scheint, daß man ihn aus dem Gesicht verliert«*¹¹. Und der Sermon schließt mit der Feststellung: *»Die Gluten alle und die Hingerissenheiten gehen aus in dem Verlangen, alles zu verlieren«*¹².

[...] allmählich gewinnt sie die tiefe Erkenntnis, dass es besser und sicherer ist, liebend zu sein als geliebt.

¹¹ 100.

¹² 102.

*[...] die lange
Liebe zu Gott
began, die stille,
ziellose Arbeit.*

In einem seiner Briefe schreibt Rilke, er hätte den »Malte« nicht zu schreiben brauchen, wenn er diesen Sermon damals schon gekannt hätte. In der Tat sind die Berührungen zwischen beiden Werken außerordentlich stark. Auch Malte gelangt am Schluss dazu, sich von der Liebe zu befreien. Die großen entsagenden Liebenden tauchen in den Aufzeichnungen auf, allen voran Sappho, die ohne Erwidernung liebt, und Bettina, deren Liebe Goethes Erwidernung nicht bedurfte, da sie in sich »Lockruf und Antwort« enthielt. In der Erzählung vom verlorenen Sohn, mit der der »Malte« schließt, ist alles zusammengefasst. Der verlorene Sohn ist im Elternhaus von allen geliebt, er flieht aber, weil er nicht geliebt sein will. In der Einsamkeit lebt er sein Dasein, »[...] die lange Liebe zu Gott begann, die stille, ziellose Arbeit«¹³. Er ist also fern von Gott, er »vergaß Gott beinahe über der harten Arbeit, sich ihm zu nähern«¹⁴. Er fühlt sich als Anfänger, es gehen entscheidende Veränderungen in ihm vor. Zwar geht er nach Hause zurück und lässt sich die falsche Liebe seiner Angehörigen gefallen. Er wartet nur, dass Gott ihn liebt, der will es aber nicht. Das sind die letzten Worte der Aufzeichnungen, sie schließen mit dem Gefühl des Abstandes von Gott. Er liebt Gott, ohne von ihm wiedergeliebt zu werden. Er gehört zu den entsagenden Liebenden. Nicht ist Gott mehr nahe im Ding, wie im Stundenbuch, das Ding manifestiert nicht mehr Gott, sondern nur die Dingseele. Das Ding wird ganz für sich gefasst, in scharfer Beobachtung plastisch gestaltet – aber das Gefühl der Gottesnähe, des rauschhaften Ansturmes an die Gottheit, ist verloren gegangen.

III

Aber damit ist Rilkes Entwicklung nicht abgeschlossen. Nach dem »Malte« verstummt er über zehn Jahre und übersetzt nur, aber dabei wächst still in ihm das Neue. Marga Bauer¹⁵ hat gezeigt, wie von den Übersetzungen geheime Verbindungen zu den letzten Werken Rilkes führen, den Duineser Elegien und den Sonetten an Orpheus. Namentlich Maurice de Guérin und André Gide führen ihn wieder zu neuen, zärtlichen Verhältnissen zu den Dingen und lassen es ihm wieder als Ideal erscheinen, sich »mit den Dingen zu einen«, sie alle zu umfassen. Beide französischen Dichter haben die Orpheus-»Gestalt« in Rilke mit hervorgerufen, die übrigens andeutungsweise schon im Rodin-Vortrag erscheint. Sie hat übrigens gewisse Ähnlichkeit mit der Franz von Assisi-Gestalt im

¹³ 257.

¹⁴ 298.

¹⁵ Rainer Maria Rilke und Frankreich; 1931.

Stundenbuch. Orpheus ist überhaupt keine feste »Gestalt«, er ist für Rilke ein Symbol für die ständige Wandlung, für das in die Dinge Verströmende, die Dinge Rufende, auf dem Umweg über die Dinge zum Gesang Kommende. Aber Orpheus ist nicht allein ein Symbol für das Abschiednehmen, das Über-Sich-Hinausgehen, sondern zugleich ein Zeuge dafür, dass jedes Ding beiden Bereichen angehören muss (»Doppelbereich«), dass man nur durch die Toten eine tiefere Kenntnis der Dinge erhält.

*»Kundiger böge die Zweige der Weiden,
wer die Wurzel der Weiden erfuhr.«¹⁶*

Das Orpheus-Symbol bestimmt Rilkes neue Stellung zu den Dingen. Drei Motive sind hier zu bedenken. Nur durch die Toten kommt man zu einer tiefen Erkenntnis der Dinge:

*»Nur wer mit Toten vom Mohn
aß, von dem ihren,
wird nicht den leisesten Ton
wieder verlieren.«*

*Nur durch die To-
ten kommt man
zu einer tiefen
Erkenntnis der
Dinge.*

Dem römischen Sarkophag entschwirrt der Falter (I,10), die Blumen steigen aus der Erde auf, die vom Mark der Toten durchdrängt ist (I,14), das Brunnenwasser kommt vom Apennin her in Aquädukten, die an Gräbern vorbeikommen (II,15). Immer ist es der Doppelbereich, der jedem Ding erst seinen Sinn gibt. Daneben der Gedanke der Verwandlung. Namentlich in den Elegien spielt er eine große Rolle. Die Dinge sollen ins Unsichtbare gewandelt werden, in Seelisches. Der Schluss der zweiten Elegie spricht es deutlich aus:

*»Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln
in – o unendlich – in uns!
Erde, ist es nicht dies, was du willst, unsichtbar
in uns erstehn? Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?«¹⁷*

Die äußere Erscheinung wird also nicht mehr so wichtig genommen, wie in der mittleren Zeit, sie soll in Inneres transponiert, vergeistigt werden, in den »reinen Bezug« übergeleitet werden. Mag dies auch nicht restlos glücken, so wohnt im Ganzen doch eine »innere Fülle«, so dass Rilke in der neunten Elegie sagen kann:

¹⁶ I,6.

¹⁷ 718f.

*»Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen.«*

Endlich ist Rilkes Aufgeschlossenheit der Erde gegenüber hervorzuheben, dieser Wille zur Erde, wie er während Rilkes letzter Zeit elementar hervorbricht:

*»Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedurfte
nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen – einer,
ach, ein einziger ist schon dem Blute zuviel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her«.*

Dieses Bejahen des Lebens bis in den Tod hinein! Er will vor der großen Bühne sitzen bleiben:

*»Wenn auch die Lampen ausgehen, wenn mir auch
gesagt wird: Nichts mehr – wenn auch von der Bühne
das Leere herkommt mit dem grauen Luftzug
wenn auch von meinen stillen Vorfahrn keiner
mehr mit mir dasitzt, keine Frau, sogar
der Knabe nicht mehr mit dem braunen Schielaug:
Ich bleibe dennoch. Es giebt immer Zuschau«.*

*Rilke lebt also
wieder in engstem
Kontakt mit
Ding und Erde,
er liebt beide,
erfasst sie tiefer,
vergeistigt sie.*

Und die Orpheus-Sonette sind von der Melodie des Tanzes durchzogen, vom Rhythmus und der Freude, die sich in einigen Gedichten bis zum Jubel steigern können. Rilke lebt also wieder in engstem Kontakt mit Ding und Erde, er liebt beide, erfasst sie tiefer, vergeistigt sie.

Aber Gott hat er damit noch nicht wiedergewonnen. Dieser ist in Rilkes letzten Werken immer noch verborgen. *»Wer, wenn ich schreie, hört mich denn aus der Engel Ordnungen?«* – beginnen die Elegien und führen damit als neue Größe die Engel ein. Gott steht hinter den Engeln, den Menschen unerreichbar fern, seine Stimme kann niemand ertragen (Elegie I). Rilke will sich noch immer von der Liebe befreien (Elegie I) – aber er liebt Gott gerade am meisten, wenn er ihn nicht nennt, wenn er zwischen sich und ihn die Engel schiebt. Aber auch der Engel ist schrecklich, für den Menschen nicht zu ertragen (Elegie I). Rilke will um ihn nicht werben, sein Anruf soll immer »voll Hinweg« sein (Elegie VII) und seine oben offene Hand soll den Engel abwehren! Der Dichter spricht selbst von einer »grimmigen Einsicht« (Elegie X). Es ist eine ganz entschlossen verzichtende Haltung, eine männliche Entsagung, hinter der aber eine glühende Gottesliebe steht, auch wenn der Name Gottes nicht mehr ausgesprochen wird. Es ist im Grund die gleiche Haltung wie im Schluss des »Malte«, aber mit Sicherheit kann man es nicht behaupten, da die letzten Gedichte



Rilkes ungemein schwer ausdeutbar sind. In der zehnten Elegie scheint sich eine Wandlung anzubahnen, scheint ein schließliches Ziel der Wanderung sich anzudeuten. Rilke spricht von »zustimmenden Engeln«:

*»[...] Daß mich mein strömendes Antlitz
glänzender mache; daß das unscheinbare Weinen
blühe. O, wie werdet ihr dann, Nächte, mir lieb sein,
gehärmte [...]«*

Alle erlittenen Schmerzen werden nicht umsonst gewesen sein! Jubel und Ruhm sollen zu den Engeln aufrauschen, aber Gottes Name bleibt, auch jetzt noch, verschwiegen. Damit klingt Rilkes Lebenswerk aus. Vom All kommend, vorübergehend zu den geformten Dingen sich neigend und wieder zurück ins All und in das Doppelbereich entschwindend. Von der Gottesnähe in entschlossenem Verzicht auf Liebe in die lange Arbeit, Gott zu finden, den Namen- und Gestaltlosen.

Eine reiche innere Entwicklung, ein starkes Ringen um Gott, das man aber nur ganz verstehen kann, wenn man es in den Zusammenhang mit den Dingen bringt. Von Rilkes Ding-Auffassung und Ding-Mystik kann man in sein ganzes Sein hineindringen, Rilke ist vornehmlich der Dichter der Dinge – ganz im Unterschied zu Stefan George –, das Ding steht im Zentrum seines Fühlens. Sehr richtig hat dies die Französin Geneviève Bianquis erfasst: »die Dinge [...] vage Worte, die unter Rilkes Feder Bedeutung, Gewicht, Geheimnis annehmen; wesentliches Thema, das [...] im Zentrum der Poesie bleibt«¹⁸. Will man daher dem Phänomen von Rilkes Frömmigkeit näherkommen, so muss man versuchen, Rilkes Stellung zu den Dingen zu erfassen und ihre Verbundenheit mit Rilkes Gottesanschauung zu erkennen.

*Alle erlittenen
Schmerzen
werden nicht
umsonst gewesen
sein!*

¹⁸ In: »La poésie autrichienne: da Hofmannsthal a Rilke«; Paris 1926: Les choses [...] mot vague qui sous le plume de Rilke se charge de sens, de poids, de mystère; thème essentiel qui se maintient [...] au centre de la poésie.



Gottesbeweis

von Bernd Müller-Bierl

Aus der Tatsache, dass wir beobachten, nichts in der Natur ist unendlich, folgt, dass Christus das alleinige *Stupor Mundi* ist.

In den Naturwissenschaften beobachten wir, dass nirgends in der Natur etwas »unendlich« wird, weder auf dem Maßstab der Atome (der Raum scheint gleichsam zu »verschwinden«, je kleiner man den Maßstab wählt), noch auf dem Maßstab des Weltalls, einschließlich seiner merkwürdigen Objekte wie dem »Ur-Atom« (aus dem heraus sich der »Urknall« entwickelt hat), oder den »schwarzen Löchern« die, wie wir noch gar nicht so lange wissen, konstitutiv sind für den Zusammenhalt der Galaxien (Sternensysteme), noch auf dem Maßstab der hohen Komplexitäten, zu deren Paradetheorien die Statistische Thermodynamik und die theoretischen (mathematischen) Neurowissenschaften gehören.

Würde nun etwas unendlich werden, so wäre dies ein Gegengott. Da es aber nur einen Gott gibt, zwingt dies den christlichen Naturwissenschaftler dazu, anzuerkennen, dass es in der Natur nichts Unendliches geben kann. Man kann umgekehrt nun auch schlussfolgern: Aus der Tatsache, dass wir in der Natur nichts Unendliches beobachten, folgt, dass Christus der Alleinige *Stupor Mundi* sein muss (notwendigerweise). Damit haben wir die Erscheinung Gottes im menschlichen Geist näher gefasst.

Dieser Gottesbeweis steht in der Tradition des Denkens von René Descartes und Edmund Husserl, die beide ausgebildete Mathematiker waren.

Dr. Bernd Müller-Bierl ist Neurowissenschaftler und Linguist. Er gehört der Evangelischen Michaelsbruderschaft an.



Foto: Rolf Gerlach

Jemanden leiden können ...

Bemerkungen zum Essay »Wenn Christsein zur Leiderfahrung wird« von Anja Hoffmann (Quatember 1/2025)

von Heiko Wulfert

Anja Hoffmann, die Direktorin der Beobachtungsstelle für Intoleranz und Diskriminierung gegen Christen in Europa (OIDAC Europe), sieht Formen von Christenverfolgung, wenn Menschen Benachteiligungen erfahren, die sich aufgrund ihres Glaubens öffentlich gegen die Anerkennung der LGBTQ-Bewegung oder gegen Schwangerschaftsabbrüche wenden. Ihr Essay erschien in dem von ihr verfassten Wortlaut und hat, wie zu erwarten war, ein kritisches Echo gefunden.

Im Beitrag werden Personen geschildert, die berufliche Nachteile und Diskriminierungen erfahren haben, weil sie mit konsequenter Überzeugung Positionen vertreten, die sich für sie aus ihrem Bekenntnis zu Christus ergeben. Im Detail geht es z. B. um ihre Haltung zu Gender. Die Darstellung, dass sich hier eine liberale, feministische, LGBTQ-Mehrheitsgesellschaft gegen Christen richte, ist problematisch. Denn es existieren auch liberale, feministische LGBTQ-Gruppen, die als Christen in der Kirche wirken und ihren Beitrag zur Vielfalt christlichen Lebens einbringen. Zu Fragen von Abtreibung, Transgender oder Homosexualität gibt es eine weite Spanne von Auslegung und Deutung der Bibel – zwischen Ablehnung und Zustimmung gibt es eine vielschichtige Diskussion. Die eine »christliche Haltung« gibt es also hier nicht.

*Die eine
»christliche Hal-
tung« gibt es also
hier nicht.*

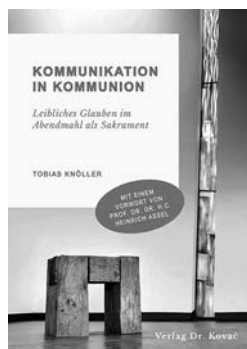
Im offenen Diskurs des Glaubens sind Menschen anderer Meinung und Lebensführung anzunehmen und nicht auszugrenzen. Es geht darum, zu verstehen und nicht zu bewerten. Wenn wir jemanden »leiden können«, heißt das manchmal auch, dass wir seine Unterschiedlichkeit, seine anderen Wege er-leiden müssen und leiden wollen, weil wir diesen Menschen selbst annehmen, so wie er ist. Die Freiheit der Toleranz wird verspielt, wo Menschen wegen ihrer abweichenden Meinung das Christsein abgesprochen wird, wenn man einander nicht mehr als Brüder und Schwestern im Glauben annehmen kann. Der Glaube macht selig, nicht die so oder anders gefärbte Gläubigkeit.



Foto: Rolf Gerlach

Bücher

Knöller, Tobias: *Kommunikation in Kommunion. Leibliches Glauben im Abendmahl als Sakrament*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2024. 116 S. = THEOS. Studienreihe theologische Forschungsergebnisse, 177. Kart. EUR 59,90. ISBN 9783339140203.



In seinen »Überlegungen zum Wesen des Gottesdienstes« (1992) stellte Eilert Herms den vollständigen Gottesdienst mit der Mitte des heiligen Mahles als Identifikationsort für Glaube und Kirche dar. Seine Überlegungen galten dem Entwurf für eine »Erneuerte Agenda«. Leider haben seine Überlegungen nicht zu einer neuen Hochschätzung des Abendmahles geführt, das in vielen Gemeinden der evangelischen Landeskirchen ein trauriges Winkeldasein führt. Während die Aufgabe der Kirche als »Kommunikation des Evangeliums« beschrieben wird, kommt die Kommunion oft nur marginal vor.

Tobias Knöller geht den Themenkreis aus der Perspektive der systematischen Theologie an und widmet sich der Frage, inwieweit sich das christologische Kommunikationsproblem dadurch beantworten lässt, indem es mit sakramental-liturgischen Kommunionproblem ins Gespräch gebracht wird.

Er beginnt mit einer näheren Beschreibung des Problemzusammenhanges: Kirchensoziologische Untersuchungen zeichnen den Christusglauben als rückläufig. Liturgiewissenschaftler konstatieren als Beispiel einen Verlust »der christologischen Dimension in evangelischen Orationen«. Das Abendmahl wird regelrecht »ins Abseits gepredigt«. Knöller sieht darin »nicht nur ein christologisches, sondern auch ein sakramental- sowie liturgietheologisches Kommunikationsproblem [...], welches sich symbiotisch als ein Kommunionproblem artikuliert«. (23) Dagegen möchte er den Weg des leiblichen Glaubens im Abendmahl als Sakrament gehen. Hermeneutische Leitkategorien sind ihm dabei die Begriffe Gnade, Gemeinschaft, Gabe, Gegenwart und Geheimnis.

Die christologische Kommunikation bedeutet die Ausrichtung des Menschen auf das Sprachereignis des gegenwärtig erinnerten Jesus, der Christus aus der gegenwärtig setzenden Erzählung (Philipp Stoellger spricht vom *Christus ex narratione*). Gerade in der Feier des Abendmahles wird der Kairos des Reiches Gottes in eschatischer Weite erfahrbar, was in »unvergleichlichen Vergleichspunkten« erscheint: das Ereignis der Gnade im Gleichnis

vom verlorenen Sohn, die punktuell gegenwärtige Gemeinschaft des Reiches Gottes im Gleichnis vom Großen Gastmahl, die Gabe, die gerade in der Nacht des Verrats erscheint, die Gegenwart des Erhöhten in der Emmaus-Geschichte, das Geheimnis in der paulinischen Rede des Wortes vom Kreuz. Heilshandeln Gottes in Christus, die Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, die Zusage der Vergebung und die Gemeinschaft der Feiernden werden im Mahl erlebt.

Die augustinische Definition des Sakramentes unter den Leitworten von Sache (*res*) und Zeichen (*signum*) weist auf die pneumatologische Dimension des Geschehens hin. Die Gnade stiftet das wirkmächtige Zeichen, Verheißung und Glaube schauen auf die eine Gabe, der Aspekt der Gegenwart spricht aus dem »das ist«, ob es mit Luther als »ist« oder mit Zwingli als eine Synekdoche verstanden wird. Die Christus-Realität verbindet im heiligen Mahl durch den Glauben Freude und Feinde zur Gemeinschaft und stiftet das »Wir« als den Leib Christi. Der unsagbare Name Gottes wird im Geheimnis des Mahles gegenwärtig und wirkmächtig erfahren.

Das zeitigt Konsequenzen für die Gestaltung der Mahlfeier als liturgische Kommunikation: »Der Gottesdienst ist die geheimnisvoll-unterbrechende unvergleichliche Darstellung und Mitteilung des Evangeliums in ritueller Gestalt«. (68) Aufsteigende (katabatische) und herabsteigende (anabatische) Struktur verbinden sich miteinander, die Sprache der Liturgie setzt das Reich Gottes mimetisch präsent. Das Abendmahl wird zum »unvergleich-vergleichbaren Zeichen ikonischer Hoffnung«. Sein Geheimnis leuchtet auf in Eucharistiegebet und Vater unser, die Gnade wird im Friedensgruß spürbar erfahren, im Zeichen des Heraustretens und Stehens vor Gott verdichtet sich die Gemeinschaft, Zuspruch und Empfangen machen die Gabe bewusst, gemeinsames Essen und Trinken stiftet Gemeinschaft. Es entsteht ein »leibliches Glauben« in der Mahlfeier.

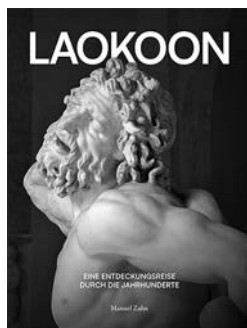
Knöllner geht ein zentrales Anliegen an, das in der Diskussion um die Kirchenreform unserer Tage weithin unterbelichtet, aber von entscheidender Wichtigkeit ist: »Es geht um die Wiedererlangung des glaubenden Vertrauens, dass wir in der geistlichen Versammlung des im Namen des dreieinigen Gottes gefeierten Gottesdienstes – zentral im Sakrament des Abendmahls – Gott begegnen. Und zwar so, wie er sich im auferstandenen Gekreuzigten zeigt«. (88)

Der kleinen Schrift, die sich in der gedrängten Aufeinanderfolge inhaltsstarker Gedanken oft nicht einfach lesen lässt, ist dennoch ein großer Leserkreis zu wünschen, der diese wichtigen

Gedanken nicht nur aufnimmt und diskutiert, sondern sie auch in die Lebenswirklichkeit besonders der evangelischen Kirchen umsetzt.

Heiko Wulfert

Zahn, Manuel: Laokoon. Eine Entdeckungsreise durch die Jahrhunderte. Petersberg: Michael Imhof Verlag 2024. 160 S. Geb. EUR 34,95. ISBN 9783731914518.



Ein Schüler steht auf der klassischen Bildungsreise seiner Oberstufenklasse in Rom fasziniert vor der Laokoon-Gruppe in den vaticanischen Museen. Die Faszination hinterlässt eine lebenslange Spur, die ihn immer wieder zur Beschäftigung mit dem Kunstwerk zurückführt. Einige Jahrzehnte nach der ersten faszinierenden Begegnung gibt der ehemalige Schüler nun ein reich bebildertes Buch heraus, das von seiner jahrelangen Beschäftigung mit dem Laokoon ein farbiges, interessantes und sehr lesenswertes Zeugnis gibt.

Er befasst sich zunächst mit der Skulptur selbst, mit ihrer Auffindung zur Zeit von Papst Julius II., der Beschäftigung von Michelangelo und Giuliano da Sangallo mit dem Fund, mit ihren Gedanken einer Rekonstruktion fehlender Teile, bis hin zu den Fragment-Funden von Ludwig Pollak.

Der dargestellte Laokoon, der mit seinen beiden Söhnen von Schlangen überwältigt wird, gehört zu den größten Werken der antiken Kunst. Manuel Zahn beschäftigt sich im zweiten Teil seines Werkes mit den Grundlagen der Überlieferung, die von Laokoon und seinem Ergehen berichten. Homer, Hyginus, Quintus Smyrnaeus und Vergil werden ausgiebig zitiert, kunsthistorische Vergleiche zeigen das Umfeld und die Hintergründe der Gestaltung des Laokoon und gehen der Geschichte der Orte nach, an denen die Figur vermutlich im antiken Rom zu finden war.

Doch damit noch lange nicht genug. Die Skulptur hat reiche Spuren in der Literatur hinterlassen, begonnen bei Jacopo Sadoletto, über Johann Joachim Winckelmann, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller, Aloys Hirt bis zu Johann Wolfgang von Goethe.

Ein kurzes letztes Kapitel befasst sich in Anschluss an Herder mit dem Transitorischen in der Kunst und gelangt zur Darstellung einer kleinen Phänomenologie der Künste. Das entstandene Buch bietet ein weit gefächertes, sehr informatives und auch optisch gelungenes Lesevergnügen, das zum Weitersinnen anregt.

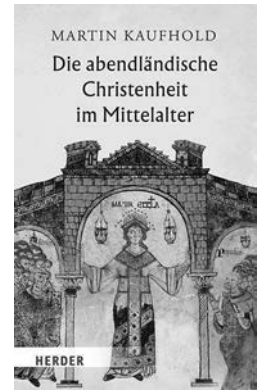
Heiko Wulfert

Kaufhold, Martin: Die abendländische Christenheit im Mittelalter. Freiburg i. Br.: Herder 2025. 431 S. Geb. EUR 38,00. ISBN 9783451029771.

Der Titel ist bereits Programm. Nicht eine Geschichte der Kirche oder der Theologie, sondern eine Geschichte der Christenheit wird dargestellt. Viele andere Beschreibungen dieser Epoche geraten durch den Bezug auf schriftliche Quellen eher zu einer Papst- oder Kaisergeschichte. Die Macht der Verschriftlichung lag bei der Kirche und den Höfen. Wer nicht lesen und schreiben konnte, hinterließ keine schriftlichen Zeugnisse. Rückschlüsse aus den Quellen, sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen müssen hier weitere Räume eröffnen. Die Darstellungen von Dogmen oder Rechtssätzen und -sammlungen spiegeln ebenfalls nur die eine Seite der Geschichte. Die Schwierigkeit ihrer Übermittlungen durch das Wegenetz und die Möglichkeiten der Informationsverbindung im Mittelalter ließ Dogmen, (Lehr-)Urteile und Weisungen nur sehr schwer, sehr spät oder gar nicht bei ihren Adressaten ankommen. Martin Kaufhold nimmt sein Vorhaben mit großer Detailkenntnis und kriminologischem Scharfsinn für die Hintergründe der Geschichte auf.

Frühes Mittelalter (5.–11. Jahrhundert), hohes Mittelalter (11.–13. Jahrhundert) und spätes Mittelalter (14.–15. Jahrhundert) werden in drei großen Teilen in farbigen, weit ausholenden und mit scharfem Blick auf die Vorder- und Hintergründe geschildert. Das frühe Mittelalter steht unter dem Leitwort: weite Räume und wenige Priester. Nach dem Niedergang des römischen Reiches musste die Welt neu geordnet werden. Es war eine Ordnung der kleinen Räume und der weiten Wege. Man berief sich in der Mission nördlich der Alpen auf die römische Tradition, hatte aber keine Orientierung dazu, wie dies im Leben der Kirche umzusetzen war. Die Christen in den Gemeinden sollten das Glaubensbekenntnis und das Vater unser kennen und erlebten die Gottesdienste als große Mysterien. Die Berichte über die frühen Missionare, wie Columban oder Patrick sind mit stark legendären Zügen durchsetzt und folgen dem Grundmuster, das Gott als den Gott des Sieges darstellt, der sich gegen die Welt der Dämonen und des Heidentums durchsetzt. Die Könige sahen sich im Spiegel von David und Salomo. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten dabei die Frauen an den Königshöfen, die ihre Männer zur Taufe bewegten.

Das hohe Mittelalter betrachtet Kaufhold unter dem Titel »Neue Fragen, radikale Antworten«. Das Christentum dringt als Lebensform stärker in die Bevölkerung ein. »Die Christenheit



wandelte sich von einer adlig-elitären Gemeinschaft zu einer religiösen Gesellschaft in unterschiedlichen sozialen Milieus». (133) Das Papsttum erreicht den Höhepunkt seiner Macht, doch wie weit sich diese Macht auch kleinteilig über den Bereich von Rom und der Mittelmeerwelt hinaus kommunizieren konnte, ist fraglich. Zugleich beginnt der Aufbruch der Armutsbewegung von Menschen, die nackt dem nackten Christus nachfolgen wollten. Auch die weibliche Spiritualität spielt dabei eine große Rolle, was an den Beispielen von Maria von Oignes, Dhuoda, Heloise, Hildegard von Bingen, Katharina von Siena, Birgitta von Schweden und Johanna von Orléans exemplifiziert wird. Sie setzten Ideale des christlichen Lebens, die den etablierten Stand der Kleriker hinterfragen lassen. Es entsteht eine Konkurrenz zwischen Pfarrklerus und Bettelordenspredigern.

Die Beschreibung des späten Mittelalters trägt die bezeichnende Überschrift: Menschen aus Fleisch und Blut. Mit Anselm von Canterburys »Cur Deus homo« beginnt die Betrachtung des leidenden Christus. Nicht mehr der siegende Gott, sondern das Kind in der Krippe und der Heiland am Kreuz stehen den Menschen nahe. Damit verbinden sich die Forderungen nach Reformen, für die die Namen von John Wyclif und Jan Hus als Beispiel stehen. Der Konziliarismus und die Ordensreformen bestimmen das Bild der Kirche. Die Kleruskritik verbindet sich mit einem Aufbruch der Laien, etwa in der *Devotio moderna*. Die Betrachtung des Todes und die Spekulationen um Auferstehung, Jüngstes Gericht und ewiges Leben erscheinen in den Formen von Dantes *Divina comedia* und den Visionen von Jenseitsreisen, die weit rezipiert werden und in der Frömmigkeit nachwirken.

Es ist ein vielfältiges Bild der unterschiedlichen Epochen, das jeder Vereinheitlichung widerspricht. Immer wieder werden einzelne Zeugen und exemplarische Gestalten genannt, an denen sich die historischen Veränderungen wie im Brennglas konzentriert darstellen lassen. Die von Kaufhold dargestellte Weite der Betrachtung bekommt dem Blick aufs abendländische Mittelalter gut und bietet darüber hinaus wichtige Denkansätze zur historischen Hermeneutik, die weiter weisen.

Heiko Wulfert

Adressen

der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter:

Thomas Hahn-Bruckart, Gluckstr. 6c, 22081 Hamburg, thb@online.de • Berthold Köber, Friedhofstr. 11, 65558 Flacht • Ulrich Koring, Jägerhausstr. 34/1, 74074 Heilbronn, ulrich-i.koring@gmx.de • Frank Lilie, Kloster Kirchberg, 72172 Sulz a. Neckar, frank.lilie@michaelsbruderschaft.de • Bernd Müller-Bierl, Gäns-gasse 53, 91174 Spalt, bierlbernie@gmail.com • Stefan Wick, Bischöfliche Presse-stelle, Postfach 1153, 36001 Fulda • Heiko Wulfert, Panröder Str. 40, 65558 Burgschwalbach, hwulfert@gmx.net.

*Das Thema des nächsten Heftes
wird »Transzendenz« sein.*

Quatember

Vierteljahreshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche

Herausgegeben von

Sabine Bayreuther, Matthias Gössling und Roger Mielke
im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, des Berneuchener Dienstes und der Gemeinschaft St. Michael

Schriftleitung

Heiko Wulfert

Manuskripte bitte an:

Heiko Wulfert · Panröder Straße 40 · D-65558 Burgschwalbach,
Telefon (0 64 30) 9 25 53 70, (01 51) 55 58 24 44 · hwulfert@gmx.net

Edition Stauda

Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
89. Jahrgang 2025, Heft 2

Bestellungen

Mitglieder der Evangelischen Michaelsbruderschaft, der Gemeinschaft St. Michael sowie des Berneuchener Dienstes richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an ihre jeweilige Gemeinschaft.

Nichtmitglieder richten ihre Bestellungen ebenso wie alle Änderungen nur an den Bestellservice oder an den Buch- und Zeitschriftenhandel. Abos können zum Jahresende mit einer Frist von einem Monat beim Bestellservice gekündigt werden.

Vertrieb: Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Bestellservice: Leipziger Kommissions- und Großbuchhandelsgesellschaft (LKG) · An der Südspitze 1–12 · 04579 Espenhain

Tel. +49 34206 65235 · Fax +49 34206 65110

E-Mail: KS-team04@lkg.eu

Preis inkl. MwSt. zzgl. Versandkosten: Einzelheft: EUR 12,00, Fortsetzungsbezug möglich. Die Fortsetzung läuft immer unbefristet, ist aber jederzeit kündbar.

Covergestaltung: Kai-Michael Gustmann, Leipzig

Satz: druckhaus köthen GmbH & Co. KG, Köthen

Druck: MUNDSCHENK Druck + Medien, Lutherstadt Wittenberg

© 2025 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Blumenstr. 76 · 04155 Leipzig
Printed in Germany

Der Verlag behält sich die Verwertung des urheberrechtlich geschützten Inhalts dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings nach § 44 b UrhG ausdrücklich vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausgeschlossen.

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an info@eva-leipzig.de.
ISSN 0341-9494

ISBN Print 978-3-374-07854-7 · eISBN (PDF) 978-3-374-07855-4

www.eva-leipzig.de

Im ersten ökumenischen Konzil von Nicaea versammelte Kaiser Konstantin I. im Jahr 325 die Vertreter der Kirche. Über 200 Bischöfe, vor allem aus dem Ostteil des römischen Reiches, sollten die Lehereinheit der Kirche herstellen, die im arianischen Streit auseinanderzubrechen drohte. Konstantin, der 324 Alleinherrscher geworden war, wollte damit auch die Einheit seines Reiches sichern. Das Ergebnis des Konzils ist vor allem das nicaenische Glaubensbekenntnis, das 381 im zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel als Nicaeno-Constantinopolitanum zur Einheitsformel der Christenheit wurde, Bindung kirchlicher Gemeinschaft und Formel der Ausgrenzung abweichen der Lehraussagen und ihrer Vertreter. 1700 Jahre nach Nicaea fragen wir nach der bleibenden Bedeutung des Bekenntnisses und nach der Bekenntnisbindung christlicher Kirchen heute.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

ISBN 978-3-374-07854-7



9 783374 078547

EUR 12,00 [D]