

JÜRGEN
WERBICK

Grundfragen der
Ekklesiologie

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

HERDER

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

Jürgen Werbick

Grundfragen der Ekklesiologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2009
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30303-6
E-ISBN 978-3-451-84303-7

Inhalt

Einleitung:
Wozu dient die Kirche? – Wozu dient Ekklesiologie? 7

1. Identität aus Erinnerung: die Kirche als Gottes Volk .. 13

1.1 Die soziale Realität des Religiösen 13

1.2 Kommunikatives Gedächtnis 20

1.3 Welche Erinnerung? 31

1.4 Katholische und apostolische Kirche: der den Völkern
offengehaltene Ort 37

1.5 Successio apostolica: Kleriker und Laien im Volk
Gottes 42

1.6 Offenbarung und Überlieferung des Geoffenbarten im
Volk Gottes 51

1.7 Kirche lebt in »Gottes Heute« 57

2. Die Leib-Identität des Christlichen:
Gliedsein im Leib Christi 62

2.1 Leibhafte Gottes-Gegenwart 62

2.2 Leib Christi neutestamentlich 64

2.3 Identität durch Identifikation 71

2.4 Heilige und sündige Kirche: Autorität und Nachfolge .. 82

2.5 Sichtbare und unsichtbare Kirche 92

2.6 Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren 97

2.7 Der eine Leib Christi geteilt in mehrere Kirchen? 104

2.8 Die ekklesiologische Begrenztheit der Leib-Christi-
Metaphorik 114

3.	Identität in Christus-Kommunikation	120
3.1	Kommunikation und Präsenz	120
3.2	Kommunikation und Partizipation	126
3.3	Teilhabe durch Hierarchie oder durch Mitbestimmung?	134
3.4	Gemeindliche und amtliche Christus-Kommunikation ..	143
3.5	Das höchste Amt der Episkopé in der Kirche und seine Vollmachten	154
3.6	Der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom	158
3.7	Folgeprobleme	162
3.8	Infallibilität instruktionstheoretisch oder kommunikativ?	170
3.9	Identitätssichernde Glaubens-Kommunikation	178
3.10	Partizipationsoffene oder rigide abgrenzende ekkesiale Identität?	186
4.	Sakramental und diakonisch zugleich: Identität im Übergang	195
4.1	Die Gegenwart des Gekommenen und Zukünftigen ...	195
4.2	Zeichen und Bezeichnetes	201
4.3	Heilszeichen als Heilsfrucht?	208
4.4	Vor Ort antreffbar?	212
4.5	Christus kommunizieren im Dasein für die Menschen ..	218
4.6	»Diener eurer Freude«: Priester und Laien in der Gemeinde vor Ort	223
4.7	Hereinholen oder Hinausgehen? Wider die ekkesiale Selbstbezogenheit	232
4.8	Wozu dient die Kirche?	239
4.9	Das Zeugnis der offenen Tür	243
	Literaturverzeichnis	247
	Personenverzeichnis	258

Einleitung:

Wozu dient die Kirche? – Wozu dient Ekklesiologie?

Vor mehr als vierzig Jahren ist das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen. Für viele kirchlich und theologisch wache Zeitgenossen war dieses Konzil ein entscheidender Einschnitt in ihrer kirchlichen Existenz und in ihrer Kirchenerfahrung. Kein Konzil der Kirchengeschichte war wie dieses auf das Thema Kirche konzentriert: auf das Selbstverständnis, die Strukturen und die Sendung der Kirche. Aus heutiger Sicht mag man fragen: War es gut, dass sich die Kirche selbst so sehr in den Mittelpunkt stellte? Es war unerlässlich. Denn die Kirche war sich selbst und vielen Menschen, die sich mehr oder weniger ausdrücklich zu ihr zählten, zum Problem geworden. Welche Aufgabe hatte sie in der »Welt von heute«; und wie musste sie demnach ihr Verhältnis zur Welt bestimmen? War sie mit ihrer Struktur nicht im Mittelalter stecken geblieben und gar nicht mehr fähig, ihren Ort in der Welt von heute zu finden?

Diese Fragen sind in den mehr als vierzig Jahren seither nicht von der Tagesordnung verschwunden, auch wenn man sagen muss, dass in den letzten Jahrzehnten die Strukturfragen immer mehr in den Vordergrund getreten sind. Die rasanten, krisenhaften Veränderungen etwa in der Kirche Deutschlands erzwingen nachhaltige Strukturentscheidungen, will man Gemeinden und Bistümer »zukunftsfähig« machen. Aber Strukturentscheidungen allein können den Weg in die Zukunft der Kirche nicht bahnen, vor allem solche nicht, die sich vor den wichtigsten Strukturfragen drücken und alles zur Disposition stellen, nur nicht die Tabu-Fragen etwa zur Gestalt des kirchlichen Amtes und zur Mitbeteiligung der Laien an der Verantwortung für die Kirche.

Vom 2. Vatikanum könnte man lernen, dass die Strukturfragen von der Frage nach der Sendung der Kirche her angegangen werden müssen und dass sich diese Frage immer wieder neu so stellt: Wozu ist die Kirche da? Wem dienen ihre Strukturen und Handlungen? Das Konzil musste eine neue Antwort auf diese Frage finden, denn

es war immer weniger selbstverständlich, in welchem Sinne Kirche dem »Heil der Seelen« dient. Als eine nach außen abgeschlossene »Heilszone« oder als feste Burg, in welche die Menschen vor den Wirrnissen der Welt draußen flüchten müssen, um in ihr, in ihr allein, auf sicherem Weg ihrer endzeitlichen Vollendung entgegen zu gehen? Dass Gottes Herrschaft – die Herrschaft seines guten Willens – nicht eine rein jenseitige Angelegenheit war und auch nicht eine rein kirchliche; dass die Kirche nicht der Wartesaal auf eine bessere, himmlische Zukunft sein konnte, diese Einsicht war kirchlich seit dem 18. Jahrhundert – und vielleicht länger schon – in den Hintergrund gedrängt worden. Nun aber verlangte sie gebieterisch ihr Recht. Gottesherrschaft beginnt hier und jetzt, wo Menschen sich dafür in Anspruch nehmen lassen, die Wirklichkeiten ihres Lebens und der Welt auf ihre Gottes-Zukunft hin zu verändern, wo sie dem guten Willen Gottes Raum geben wollen im Alltag des eigenen Lebens und der Geschichte, in der die Völker und Nationen ihren Weg suchen. Was ist dann die Aufgabe der Kirche – mitten in der Welt von heute? Wozu dient sie?

»Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.« *Bischof Jacques Gaillot* hat es unnachsichtig ausgesprochen. Und er hat damit eine gesellschaftliche Kirchen-Wahrnehmung auf den Punkt gebracht, die sich die katholische Kirche seit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des 2. Vaticanums durchaus selbst programmatisch zu eigen gemacht, aber kaum schon hinreichend in ihre konkrete Selbstwahrnehmung aufgenommen und ekklesiologisch reflektiert hat. An der Frage, wozu die Kirche dient, wird sie heute gemessen. Das widerspricht ihrem Selbstverständnis keineswegs; und es widerspricht auch nicht dem sakramentalen Charakter der Kirche und ihrer Ämter, der Vorgegebenheit ihrer hierarchischen Struktur, den elementaren Verwirklichungen des Kircheseins, unbeirrt an dieser Frage festzuhalten: Wozu dient das alles? Die Antwort kann ernüchternd ausfallen; sie mag mitunter »übernüchert« zugespitzt sein: Es dient kirchlich-institutioneller Interessenwahrung, der Tabuisierung und Sakralisierung bestimmter Machtstrukturen, der Festschreibung längst überholter Geschlechterrollen oder auch dem hilflosen Rückzug in ein kirchliches Ghetto. Solche Antworten können dann zur Waffe in der Auseinanderset-

zung um die Kirche und ihre wesentlichen Strukturen werden: »Was ihr als das Wesen der Kirche ausgebt, das ist doch nur ...!« Sie könnten aber auch analytische Kraft haben und zur Selbstkritik herausfordern – wenn man sie nicht von vornherein abblockte und sie einzuordnen wüsste in ein waches Bewusstsein für den hier und jetzt wahrzunehmenden Auftrag der Kirche und für das, was ihr dafür mit auf ihren Weg gegeben ist.

Beides schließt sich eben nicht gegenseitig aus: dass man Sendung und Struktur der Kirche aus ihren Anfängen zu ermitteln und in wesentlichen Realisierungsgestalten zu identifizieren versucht, so dass sich so etwas wie eine ekklesiale Identitätsgeschichte und ein »Wesen« der Kirche erkennen lässt, *einerseits*; eine »Hermeneutik des Verdachts« *andererseits*, die mit menschlich-allzumenschlichen Interessen rechnet, institutionelle Selbstbehauptungsmechanismen analysiert und sich kritisch gegen Legitimationsideologien wendet. Beides schließt sich nicht nur nicht aus; eins ruft geradezu nach dem anderen:¹ damit man nicht allzu leichtgläubig und pauschal dem jeweils dominierenden kirchlichen Selbstbild recht gibt; damit man bei all den jeweils mitspielenden Interessen und mitwirkenden Mechanismen nicht aus dem Blick verliert, wie Kirche trotz allem auf dem Weg geht, der ihr von ihrer Sendung vorgezeichnet ist.

Wozu dient die Kirche? Das ist die Leitfrage, der mein Buch *Grundfragen der Ekklesiologie* möglichst viel Raum geben will und die es abschließend im vierten Kapitel noch einmal ausdrücklich aufwirft. Antworten, mit denen Menschen heute viele Hoffnungen verbinden, lauten so: Die Kirche dient dazu, dass Menschen in ihr oder mit ihrer Hilfe den Mut zum Glauben und zum Handeln aus dem Glauben finden, dass sie sich in die Hoffnung des Glaubens hineinwagen und sich daran freuen können, in die

¹ Das entspricht dem hermeneutischen Konzept eines »sachnotwendigen« Konflikts der Interpretationen, wie *Paul Ricœur* es ausgearbeitet hat. Ich habe mich in verschiedenen theologischen Sachzusammenhängen darauf bezogen; vgl. etwa den Aufsatz: Fundamentaltheologie: Orientierung im »Konflikt der Interpretationen«, in: A. Leinhäupl-Wilke – M. Striet (Hg.), *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 135–148.

Zukunft hineinzugehen, die sich ihnen im Glauben an Gottes guten Willen erschließt; Kirche dient dazu bzw. sie soll dazu dienen, dass die Menschen menschlicher werden und deshalb gott-offen, oder gott-offen und gerade deshalb menschlicher. Kirche dient dazu, dass den Menschen die frohe Botschaft für ihr Leben nicht abhanden kommt – und damit auch der gute Grund, vorbehaltlos zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zu ihrem Leben *ja* zu sagen. Diese Antworten dürfen wir im Durchgang durch die Ekklesiologie durchaus mit auf den Weg nehmen: damit uns auf dem Gang über Wege und Abwege, durch Argumentationen und Differenzierungen der Lebenskontakt unserer Frage nicht aus dem Blick gerät.

Und wozu dient *Ekklesiologie*, die Lehre von der Kirche? Sie dient primär dazu, die Kirchen an ihre Sendung zu erinnern: an den Dienst, der ihnen vom Herrn der Kirche aufgetragen ist, und an die Gefährdungen, in denen sie immer wieder neu zu versagen und ihrer Sendung untreu zu werden droh(t)en. Ekklesiologie dient aber auch dazu, die an diese Sendung geknüpften Glaubenszuversicht zu explizieren, der Herr der Kirche ermögliche ihr durch seine Geist-Präsenz, dieser Sendung treu zu bleiben und sie beim Mitleben mit den Menschen aller Zeiten mit »geistlichem« Leben zu erfüllen. Diese Glaubenszuversicht ist auch eine institutionelle Zuversicht. Sie erkennt in bestimmten institutionellen Gegebenheiten strukturelle Vorgaben, die es der Kirche und den Kirchen ermöglichen, ihrem Auftrag gerecht zu werden. So hat sich die Ekklesiologie auch diesen institutionellen Gegebenheiten zuzuwenden und herauszuarbeiten, welche geistliche Bedeutung ihnen für das Leben der Kirchen in der Welt zukommt. Die strukturellen Gegebenheiten wie die ihnen zuzuerkennende geistliche Bedeutung werden in den christlichen Konfessionskirchen unterschiedlich gesehen. Diese unterschiedlichen Sichtweisen sind von in den *Grundfragen der Ekklesiologie* in den Blick zu nehmen, zumal sie die vielleicht letzten Differenzen sind, die die Konfessionskirchen daran hindern, der Einheit der Kirche auch institutionell Raum zu geben. Darf ihnen – im Blick auf die Sendung der einen christlichen Kirche – diese Bedeutung zukommen? Oder handelt es sich hier um eine ekklesiologische Überschätzung der unterschiedlichen institutionellen Gegebenheiten? Die katholische Ek-

klesiologie wird sich dieser Frage offener als bisher stellen müssen. Sie ist darin vielleicht noch etwas »ungeübt«. Und sie genießt hier und da noch nicht den Vertrauensvorschuss, der es ihr erlauben würde, den Blick auf bisher nicht Gesehenes oder nicht gern Gesehenes zu weiten. So verstehe ich diesen ekklesiologischen Versuch – es ist ja nicht mein erster² – auch als die Bitte um diesen Vertrauensvorschuss: an die Leser(innen) und an die kirchlichen Amtsträger, die es mitunter schwer haben mit dem Eigensinn der Theolog(inn)en. Die Bemerkung, dass Theolog(inn)en es auch schwer haben mit dem Kleinmut mancher Amtsträger, wie ja auch mit der Selbstverliebtheit von Kolleginnen und Kollegen, möge nicht als bloße Retourkutsche gehört werden. Man nehme sie als Hinweis darauf, dass Ekklesiologie immer auch dazu dienen muss, dem innerkirchlichen Verstehen über die mit dem eigenen Auftrag und den eigenen Perspektiven gegebenen Befangenhheitsgrenzen hinaus zu dienen. Möge man diesem Buch ein wenig ansehen, dass es diese Aufgabe ernst nimmt!

Ich bin vielen Menschen ganz konkret dankbar dafür, dass sie meine eigenen Befangenhheits- und Wahrnehmungsgrenzen in ecclesia et ecclesiologicis gütig wahrgenommen und mir geholfen haben, vielleicht ein wenig über sie hinauszukommen. *Dorothea Sattler*, die Münsteraner Kollegin, sei zuerst genannt. Sie hat mich an ihren Überlegungen teilhaben lassen und auf die jeweils relevanten Aspekte der Arbeit in den ökumenischen Gremien hingewiesen. *Dr. Martin Rohner*, mein wissenschaftlicher Assistent während der letzten Jahre, hat meine Befangenhheitsgrenzen vielleicht am deutlichsten wahrnehmen müssen und mir unverdrossen Übersehenes

² Vgl. den inzwischen vergriffenen Band: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg – Basel – Wien 1994 sowie die ekklesiologischen Passagen in: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, 3., vollständig neu bearbeitete Auflage Freiburg – Basel – Wien 2005, 657–844. Der hier vorgelegte Versuch unterscheidet sich von den vorhergehenden nicht nur durch die gebotene Kürze, sondern durch viele neue Akzente und manche Fragen, die einer seit Anfang der Neunzigerjahre tiefgreifend veränderten kirchlichen Situation geschuldet sind; vielleicht die wichtigste neue Akzentsetzung: die in der Einleitung schon angesprochene diakonische Dimension der Identität von Kirche.

und einseitig Gesehenes »unter die Nase gehalten«. Manches stünde hier anders, wenn er das nicht getan hätte. Mit den Kollegen *Hubert Wolf* und *Alfons Fürst* habe ich gemeinsame Lehrveranstaltungen halten dürfen, die mich mit wichtigen neuen Fragen und Informationen konfrontierten. Die Zusammenarbeit mit ihnen hat mir viel gegeben. Ich habe hier konkret erlebt, wie die von den neuen Studiengängen geforderte interdisziplinäre Zusammenarbeit Früchte bringt, die uns über die Frustrationen eines überbordenden Organisationsaufwandes ein wenig hinweghilft. Der Habilitationsschrift von *Dr. Klaus Unterburger* verdanke ich viele Hinweise und einen lebendigen Einblick in das »Funktionieren« kirchlicher Zentralbehörden in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Auch ihm bin ich herzlich zu Dank verpflichtet. Mein Dank gilt schließlich *Monika Aumüller*, die die Dateien »gepflegt« hat, und *Eva Leiting* für ihre sorgfältige Redaktionsarbeit.

Noch einmal und aufs Kürzeste zusammengefasst: Was soll und wie geht Ekklesiologie? Ekklesiologie soll den Menschen in der Kirche und – sofern man sich an sie »von außerhalb« wendet, auch den Menschen »draußen« – dazu dienen, das Selbstverständnis der Kirche an ihrer Sendung zu orientieren. Das nötigt die ekklesiologische Reflexion, sich in die Ursprünge und die wesentlichen Dimensionen kirchlicher Identität zu vertiefen und zu fragen, wie diese sich heute hilfreich realisiert, damit Kirche auch morgen noch sein kann, was sie von ihrem Ursprung her und auf die Gotteszukunft hin sein soll, die sie zu bezeugen hat und – wenn es gut geht – leidenschaftlich erhofft: Identität durch Erinnerung, herausgefordert, im Heute zu verleblichen, woraus sie lebt; Erzähl-, Überlieferungs- und Handlungsgemeinschaft hier und jetzt, in der Jesus Christus im Heiligen Geist kommuniziert wird, damit die Menschen sich dem Geschehen des guten Gotteswillens öffnen und an ihm teilnehmen; kirchliche Identität im Wesenszusammenhang des Sakramentalen und des Diakonischen, damit »die Welt« erfahre, wie Gottes Herrschaft anfängt und die Menschen in Anspruch nimmt, damit sich die Zukunft öffne, in der sich erfüllt, was schon angefangen hat und nicht aufhören wird anzufangen. Von all dem soll jetzt die Rede sein, in der gebotenen Kürze und hoffentlich doch mit den unerlässlichen Differenzierungen.

1. Identität aus Erinnerung: die Kirche als Gottes Volk

1.1 Die soziale Realität des Religiösen

Für *Emil Durkheim* (1858–1917), den Vater der modernen Soziologie und speziell der Religionssoziologie, war es eine ausgemachte Sache, »dass die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist«. Religion ist für Durkheim »eine im Wesentlichen kollektive Angelegenheit«.¹ In ihr geht es – so Durkheim – um die praktisch vollzogene und theoretisch mehr oder weniger reflektierte Unterscheidung von *heilig* und *profan* sowie um Praktiken und Regeln, nach denen der Verkehr zwischen der alltäglich-profanen Welt und der Welt des Heiligen zu gestalten ist. Kirche ist nach Durkheim der Name für eine »Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen«;² in Praktiken, die sicherstellen sollen, dass die profane Alltagswelt in der Welt des Heiligen verankert ist, dass sie von ihr her Bedeutung und Zusammenhalt gewinnt.

Hat Durkheim den sozialen Charakter von Religion nicht über Gebühr in den Vordergrund gerückt? Das mag für ihn schon deshalb nahe gelegen haben, weil er sich an »elementaren« und archaischen Formen religiöser Vergesellschaftung orientierte. Das Zurücktreten des »kirchlichen« Charakters von Religion hat er selbst in Erwägung gezogen. »Individualreligionen« seien zwar in der Geschichte selten aufgetreten; aber »man fragt sich heute sogar, ob sie nicht dazu berufen sind, die bevorzugte oder gar einzige

¹ Emil Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, dt. Frankfurt a. M. 1981, 75.

² Ebd., 71.

Form des religiösen Lebens zu werden.«³ Ein gutes Jahrhundert nach dem Erscheinen dieser zum Klassiker gewordenen religionssoziologischen Studie mag man die Frage für entschieden halten. Durkheim hat zwar wohl – gegen die seither vielfach vertretene *Säkularisierungsprognose* – darin Recht behalten, dass für die Religionsgeschichte der Gegenwart nicht das Bedeutungsloswerden der elementar-religiösen Unterscheidung einer Welt des Heiligen von der Welt des Profanen kennzeichnend ist, sondern ein tief reichender Gestaltwandel des Religiösen. Aber nichts scheint für gegenwärtige Beobachter so selbstverständlich zu sein wie der *Megatrend Individualisierung*. Wo die Religion lebendig ist, da wird sie offenbar als durch und durch individuell vollzogene und ausgestaltete Option gelebt, mitunter gar als Patchwork aus ganz unterschiedlichen religiösen Traditionsbeständen und Praktiken.

Die Menschen stehen in der Postmoderne vor der nie endgültig bewältigten Aufgabe, die Bedeutung ihres sozialen Daseins – ihre Identität – dadurch zu definieren, dass sie ihr Involviertsein in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern und Prozessen in einem individuell vermittelten und verantworteten Zusammenhang interpretieren. Der je individuell bestimmten Tiefendimension oder dem »Innengrund« dieses Zusammenhangs mag man eine religiöse Qualität zubilligen. Aber auch diese religiöse Qualität wird weithin nicht mehr als von einer Kirche oder deren Traditionen vorinterpretiert übernommen, sondern aufgrund eigener Erfahrungen behauptet oder wahrgenommen. Das vom Alltäglichen-Profanen geschiedene Heilige wird hier zugänglich durch Versenkung in die je individuelle, unverfügbare Gegebenheit des eigenen Daseins oder in die göttlichen Urgründe vor aller Individualisierung und Personalisierung. Solche Wege der Versenkung mögen in Gemeinschaften eingeübt werden, die sich um spirituelle Meister versammeln. Aber sie haben ihre religiöse Bedeutung als individuell erlebte Zugänge zur Tiefe des Daseins *in mir*, als Einfühlung in göttliche Energien bzw. in das energetische Zentrum, das je meine Identität zusammenhält und als individuell wie sozial bedeutungsvolle hervorbringt.

³ Ebd., 73.

Religiöse Verbindlichkeit wird dementsprechend weithin als individuelle vollzogen und gefühlt. Religion ist nicht länger – wie noch von Durkheim gesehen – die Idealisierung und Verlebendigung des »Geistes«, der eine Gesellschaft als Sozial-Körper belebt und je neu integriert.⁴ Sie ist für viele »religiös interessierte« Zeitgenossen vielmehr die Verankerung einer fragilen und fortwährenden Transformation unterworfenen Ich-Identität in einer zeit-überlegenen und beliebigkeits-enthobenen, die eigene Zufälligkeit transzendierenden göttlichen oder spirituellen Realität. Religiöse *Selbstbestimmung* im Blick auf ganz unterschiedliche religiöse »Angebote« scheint in den als unvergleichbar wahrgenommenen Lebenssituationen die einzige Möglichkeit, das religiöse Erbe der Menschheit mit den Anforderungen und Gefährdungen einer postmodern gelebten Ich-Identität zu vermitteln: Jeder und jede muss selbst darüber entscheiden, was seinem bzw. ihrem Leben Halt und Sinn gibt; muss seinem Leben selbst *Sinn geben*. Soziale Sinnvorgaben können nur durch individuelle Aneignung für mich Geltung gewinnen und durch Konsensbildungsprozesse im Blick auf zentrale Sinnoptionen entstehen. Wo den Kirchen dabei noch eine positive Bedeutung zuerkannt wird, liegt diese nicht mehr darin, dass die Menschen durch das Hineinsozialisiertwerden in die von den Kirchen repräsentierten Sinn-Hierarchien ihre (religiöse) Identität erlangen, sondern eher darin, dass sie »Sinnressourcen« zugänglich erhalten, aus denen Individuen bei ihrer durch und durch selbstbestimmten Identitätskonstruktion schöpfen können. Wozu also dient die Kirche (noch)? Sie hält auf dem Markt der Möglichkeiten, Identitäten zu konstruieren, Sinnhorizonte und Motivationspotentiale bereit, die von Subjekten je nach Bedürfnislage nachgefragt und zu je individueller Sinnproduktion und Identitätskonfiguration verwendet werden.

Folgt man solchen religionssoziologischen Situationsanalysen,⁵

⁴ Vgl. ebd., 560–573. Durkheims Entwurf kulminiert in der These: »Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist« (ebd., 561).

⁵ Einen gut nachvollziehbaren Überblick gibt Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg – Basel – Wien 1992.

so hat sich seit Durkheim ein grundlegender Wandel in der Sozialgestalt des Religiösen und damit auch ein tiefreichender Bedeutungswandel seiner kirchlichen Präsenz in der Öffentlichkeit vollzogen. Die gesellschaftliche Präsenz des Religiösen ist nicht länger »staatsförmig«, sondern marktförmig. Menschen gewinnen ihre (religiöse) Identität nicht mehr oder immer weniger dadurch, dass sie in die von einem quasi-staatlichen kirchlichen Verband bereit gehaltenen Bürgerrechte hineinwachsen und so an gemeinsamen religiösen Standards partizipieren, sondern eher dadurch, dass sie ihre Kunden-Souveränität im Blick auf einen reich bestückten Markt von Sinn-Angeboten ausüben lernen, auf dem die Kirchen ihr Religionsmonopol längst eingebüßt haben. Aus solchen Situationsanalysen werden weitreichende Konsequenzen bis in die Neuausrichtung kirchlich-pastoraler Praxis und in Vorschläge für neue Gemeindestrukturen hinein abgeleitet.⁶ Kann man sich ekklesiologisch ohne weiteres an ihnen ausrichten und ihre Prämissen als mehr oder weniger maßgebend übernehmen? Man sollte nicht die Augen verschließen vor dem, was sie an religions- und christentumsgeschichtlichen Entwicklungen sichtbar machen. Aber man wird fragen müssen, ob sie diese Entwicklungen genau genug in den Blick nehmen – und ob sie nicht doch, wie es schon Durkheim vermutete, einer postmodernen Selbststilisierung religiöser Subjektivität auf den Leim gehen.

Die innere Aporie eines konsequent geltend gemachten Anspruchs auf religiöse Selbstbestimmung ist jedenfalls kaum zu übersehen. Wie können Menschen sich zu dem souverän-selbstbestimmt verhalten, was ihnen soziale und existentielle Verankerung nur gewähren kann, wenn es sie unbedingt angehen darf – wenn es ihnen verbindlich vorgibt, wie sie das Heilige und das Profane in verbindlichen Mustern zu unterscheiden und zueinan-

⁶ Vgl. etwa Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg – Basel – Wien 2003. Mit diesem Konzept habe ich mich auseinandergesetzt in meinen Beiträgen: *Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens*, sowie: *Wider die Virtualisierung des Glaubens*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), 2–6 und 13–15. Ich werde auf diese hier nur genannten Fragen in Kapitel 4.5 und 4.6 zurückkommen.

der in Beziehung zu setzen haben? Könnten religiöse Menschen sich als je individuelle »letzte Instanz« verstehen, die darüber entscheidet, wovon sie sich unbedingt angehen lässt, ohne dass sich das souverän entscheidende Individuum hier gegenüber dem selbst absolut setzen würde, was es in dieser *selbstbestimmten* Entscheidung als unbedingt anerkennt?⁷ Diese Aporie hat *Ludwig Feuerbach* zu seinem religionskritischen Argument provoziert, das in der Religion angeblich realisierte Bestimmwerden vom Unbedingt-Göttlichen sei nichts anderes als das Sich-Selbst-Bestimmen des Menschen: In Wahrheit setze der religiöse Mensch für sich das Unbedingte in seiner Entschlossenheit, auf einer unbedingten, über alles Menschenmaß hinausgreifenden Erfüllung seiner tiefsten und unbegrenzten Wünsche zu bestehen. Die Unbedingtheit meines Glaubens verbürge hier die Unbedingtheit dessen, wovon ich mich bestimmen *lasse*.⁸

Wenn es letztlich am Menschen liegt, zu entscheiden, was *sein* Unbedingtes ist, wenn die Gültigkeit eines Unbedingtheitsanspruchs letztlich davon abhängt, ob die Individuen ihn für sich gelten lassen, so müsste sich dieser Anspruch den selbstbestimmten Urteilenden so über alle Zweifel und jede Beliebigkeit erheben erschließen, dass sie ihm in ihrem gut begründeten Urteil tatsächlich als unbedingt nachvollziehen können. Oder ihr individuelles Urteil bliebe selbst beliebig: das Geschmacksurteil eines Kunden, der sich auf dem weltanschaulichen Markt mit den Produkten »eindeckt«, die ihm eben aus welchen Gründen auch immer zusagen.

Die religiöse Situation der Gegenwart ist offenkundig davon bestimmt, dass sich unterschiedliche Glaubensoptionen gut begründen lassen oder als vergleichbar gut begründet wahrgenommen werden. Eine verbindliche Entscheidung zwischen ihnen erscheint entweder unnötig oder eben nur nach subjektiv-biographischen Stimmigkeitskriterien begründbar. Entweder geht man

⁷ Vgl. *Paul Tillichs* berühmte Formel: »Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht« (Wesen und Wandel des Glaubens, dt. Berlin 1966, 9).

⁸ Vgl. *Ludwig Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Werke in sechs Bänden, hg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1976.

davon aus, dass sich letztlich alle relevanten religiösen Optionen auf die gleiche unbedingte »Realität« beziehen und von ihr bestimmen lassen.⁹ Oder man zieht sich auf die »subjektivistische« Position zurück, es könne keine mit intersubjektiver Verbindlichkeit nachvollziehbaren Kriterien geben, nach denen sich die Validität religiöser Optionen begründen ließe.¹⁰ Aber es ist kaum zu verkennen, dass die erstgenannte »pluralistische« Position un begründbar ist und die »subjektivistische« Position die Verbindlichkeit einer religiösen Option nur noch auf die subjektive Entschiedenheit zurückführt, an *dieser* Option festzuhalten und keine andere ernsthaft in Erwägung zu ziehen. In beiden Positionen, besonders offenkundig aber in der zweiten, gerät die Unbedingtheit, in der man sich vom Göttlichen herausgefordert und ihm verpflichtet weiß, in Konflikt zu der Beliebigkeit, mit der die Entscheidung zwischen unterschiedlichen Konzepten vollzogen oder als im Grunde unnötig dargestellt wird. Kann es auf die subjektive Entschiedenheit ankommen, wenn es darum geht, eine religiöse Herausforderung mit Unbedingtheitsanspruch verbindlich zu ergreifen und diese Entscheidung als *unbeliebig* zu vollziehen? Es müsste doch an dem liegen, wofür ich mich entscheide, nicht an der von mir selbst aufgebrauchten Entschiedenheit, dass ich meine Entscheidung für tragfähig und deshalb für geboten halte!

Aber darf man aus dieser »Not« – aus der Aporie der Entschiedenheit – nicht eine Tugend machen? Wer die nicht zu tilgende Beliebigkeit in allen Verbindlichkeiten realisiert habe, der sei – so

⁹ Das ist im Wesentlichen die Position der »Pluralistischen Theologie der Religionen«; vgl. John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, dt. München 1996. Meine kritische Stellungnahme zur »Pluralistischen Theologie« ist zusammengefasst in dem Aufsatz: *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006), 77–94.

¹⁰ Das ist die Sicht von Richard Rorty (Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. Nicht die Religion, wohl aber religiöser Zwist kann aufgehoben werden: Die Suche nach Gott ist den Menschen nicht einmontiert, in: *SÜDDEUTSCHE ZEITUNG* Nr. 279 vom 4. Dezember 2001, 14). Vgl. die Auseinandersetzung mit Rorty in meinem Buch: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, 3. neu bearbeitete Auflage Freiburg – Basel – Wien 2005, 849ff.

könnte man geltend machen – davor gefeit, mit aller Entschiedenheit auf eine *für alles und alle* verbindliche und mit Unbedingtheitsanspruch vertretene (religiöse) Option zu setzen. Er werde pluralen Verbindlichkeiten folgen und sich keinen Letztverbindlichkeiten oder Sinn-Monopolen unterwerfen.¹¹ Er werde sich – so etwa *Odo Marquards* Position – mit ermäßigten, eben nicht mehr in jeder Hinsicht unbedingten Verbindlichkeiten zufrieden geben und mit ihnen gut leben können. Das Defizit an Verbindlichkeit werde mehr als aufgewogen durch den Freiheitsgewinn, sich zu Verbindlichkeiten auf Wahl-Distanz halten zu können.

Der Freiheitsgewinn gelockerter Verbindlichkeiten resultiert aus der Zugänglichkeit von Alternativen. Man kann es geradezu als die Logik neuzeitlicher Rationalität ansehen, dass es mit ihrer Hilfe gelinge, das Feld hier und jetzt zugänglicher Handlungs- und Lebensmöglichkeiten zu erweitern und den Druck zur Uniformierung von Lebensformen und Handlungsnormen aufzulösen, wie er von (religiösen) Traditionen aufrecht erhalten wurde. So wird das Sollen (und Müssen) dem selbstbestimmten Wollen der Individuen immer mehr angenähert. Normierungen werden individualitäts-verträglicher. Aber was bewahrt sie dann davor, eine nur individuelle Verbindlichkeit beanspruchen oder nur noch die individuelle Selbstbehauptung normieren zu können?¹² Wohin wäre man dann gekommen, wenn man im Brustton aufgeklärter Überzeugung dekretiert: Soll doch jeder glauben, was er will?

Jedenfalls dahin, dass die so erwünschte Ausweitung des Möglichkeitsspektrums durch rationale Kritik überlieferter Geltungsansprüche und empirische Erforschung der natürlichen Gegebenheiten in die Gleich-Gültigkeit bloß noch *gewollter* oder

¹¹ Odo Marquard plädiert in diesem Sinne für einen »aufgeklärten Polytheismus«; vgl. von ihm: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116.

¹² Die Dramatik dieser Frage kann man sich an den Aporien der Leitmotive »Wille der Macht« und »Übermensch« im Denken *Friedrich Nietzsches* vergegenwärtigen. Vgl. dazu meine Überlegungen in: In der Schule des Verdachts: Friedrich Nietzsche und die Herausforderung des Nihilismus, in: J. Werbick, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster ²2005, 33–58, besonders, 45ff.

favorisierter Optionen umzukippen droht. Wenn der Tendenz nach gleichgültig wird, was man begründeterweise wollen kann, weil man ja für alles Mögliche mehr oder weniger gute Gründe finden kann, so bleibt zuletzt nur die vitale Stärke des Wollens als Kriterium: Zu wollen ist die Selbststeigerung des Willens, der seine Selbststeigerung und sonst nichts mehr als absolut anerkennt.

Diese Konsequenz wird vielleicht nur in den Spuren Nietzsches radikal gezogen und bejaht. Aber man kann ihr schlecht ausweichen, wenn man es auf eine durchgreifend individualisierte Begründung von Verbindlichkeit ankommen lassen will. »Tu, was du willst« (*Michael Ende*¹³) – und entdecke, was du wirklich willst! Was in dir will? Das ist die ins Äußerste vorangetriebene Alternative zu jeder sozial stabilisierten und legitimierten Unbeliebigkeit, der äußerste Gegensatz zu jener Sozialgestalt von Religion, die Emil Durkheim als *Kirche* bezeichnet hatte.

1.2 Kommunikatives Gedächtnis

Das Christentum ist nicht erst mit der Reformation ein »Motor« der Individualisierung gewesen. Seit dem späten Mittelalter erhöhten sich die Anforderungen an die individuell vollzogene Frömmigkeit ständig – jedenfalls im Umkreis kultureller und sozialer Eliten. Es ging nicht mehr nur darum, die gleichen Riten mitzuvollziehen und geprägte Zeiten einzuhalten. Der Glaube sollte sich vielmehr als selbst verantwortete und in möglichst viele Bereiche des Alltagslebens ausstrahlende Überzeugung ausbilden. Es kam zunehmend nicht mehr nur auf die soziale Außenseite von Religion an, sondern auf die gelebte Innenwelt des Glaubens, wobei freilich – nicht nur im Bereich der »altgläubig« Katholischen, hier jedoch vor allem – darauf geachtet wurde, dass die Innenwelt der Glaubenden dem sozial (kirchlich) verbindlichen Inbegriff rechten Glaubens möglichst genau entsprach. Man versuchte, nicht nur die vorgegebene Gestalt des Glaubens, sondern auch

¹³ »Tu, was du willst« ist das Leitmotiv von Michael Endes *Die unendliche Geschichte* (Stuttgart o.J., in vielen Auflagen).

das individuelle Verhalten zu normieren, in dem diese Glaubensgestalt zu verinnerlichen war. Die Institutionen und das Verständnis der Kirche, die sich dabei in den nun entstehenden Konfessionen unterschiedlich ausprägten, waren entscheidend durch die Polarität von selbst vollzogener Überzeugung und »kirchlich-objektiver« Glaubensnorm bestimmt – und von den sozialen Mechanismen, die diese Polarität zusammenhalten sollten.

Dabei kam freilich nur unter den veränderten Bedingungen einer zunehmend urbanisierten, frühbürgerlichen Gesellschaft neu zum Tragen, was das frühe Christentum und die biblischen Traditionen selbst bestimmt hatte: eine Dynamik der Verinnerlichung von Traditionsbeständen und der institutionalisierten Merkmale, die die soziale Identität des erwählten Volkes Israel und christlicherseits des »neuen Gottesvolkes« ausmachten. Mit dem Verlust der »national«-dynastischen Eigenständigkeit Israels und Judas zersetzte sich auch die religiöse Vertrauensbasis, auf der JHWH als Garant einer das erwählte Volk auszeichnenden und seine Zukunft verbürgenden Lebensform in Anspruch genommen werden konnte. Die Tora wurde als veräußerlichter Verhaltenskodex erfahren; als Zusammenstellung von Normen auf Steintafeln, die dem Herzen der Menschen fremd blieben, von denen keine innerlich erlebte »Motivation« mehr ausging. So imaginierte man die Erneuerung des Bundes – die Neugründung des erwählten Volkes – als das *Ruach*-Ereignis, mit dem die Tora zur innersten Herzensbewegung der Erwählten werden würde (vgl. Ez 11,17–20; 36,26; Jer 24,7). Die »konnektive Struktur« (*Jan Assmann*), die die Glieder des erwählten Volkes verbindlich-verbindend zu einem kollektiven *Wir* zusammenschloss, wurde im Exil offenkundig nicht mehr durch bloße Wiederholung der im Gesetz vorgeschriebenen Riten und die Einhaltung eines der Tora und damit JHWH selbst entsprechenden heiligenden Verhaltens aufrechterhalten. Die Selbstverständlichkeit bloßer Wiederholung und Regelgemäßheit war den grundstürzenden geschichtlichen Widerfahrnissen – der Zerstreuung des Volkes – nicht mehr gewachsen. Israel musste sich als »Gedächtnisgemeinschaft«¹⁴ neu konstituieren. In der ä-

¹⁴ Vgl. Pierre Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990.

ßersten Bedrohung seiner Identität als Gottesvolk musste in ihm der Geist des Gedächtnisses (neu) lebendig werden, »das Gemeinschaft stiftet«,¹⁵ der Geist der Er-innerung, der das Gründungsereignis als innere und innerlich wirksame Erwählungs-Realität *vergegenwärtigt*.¹⁶

Die Wiederholung bzw. Einhaltung der ordnenden und die gottgegebene Ordnung nachvollziehenden Riten und Gesetze kann die Dominanz des Ursprünglich-Immerwährenden über den identitätsbedrohenden Wandel hier nicht mehr gewährleisten. Elementare Dissoziationserfahrungen bedrohen die rituelle Kohärenz, zumal das Zentrum dieser Kohärenz – der Jerusalemer Tempel – in Trümmern liegt. Rituelle Kohärenz lebt von der Mimesis: von der rituellen Nachahmung des in sich Selbstverständlichen, natürlich *Evidenten*. Die natürliche Evidenz¹⁷ aber ist die Evidenz des Herrschenden, Gegenwartsbestimmenden. Sie kann nicht denen evident sein, deren Welt zusammengebrochen und deren Gegenwart von Fremdherrschaft oder gar Heimatlosigkeit bestimmt ist. Die Rettung gemeinschaftlicher Identität setzt hier die lebendige Erinnerung an eine Geschichte voraus, die gegen die natürliche Evidenz der Gegenwart Recht behält und die jetzt Unterdrückten in die Lage versetzt, an der Zukunft des Erinnerten zu arbeiten oder sich in ihr zumindest hoffend und glaubend zu verankern. Das Kontraktische dieser Identitätsbehauptung verlangt nach »textueller Kohärenz«, nach Selbstvergewisserung in der Überzeugung von einer geschichtlichen Dynamik, die jetzt nur verborgen wirksam ist und deshalb in Texten vergewissert werden kann, welche diese Dynamik – bzw. die sie bestimmende göttliche Intention – kenntlich machen und immer wieder neu nachzeichnen. Damit ist aber –

¹⁵ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 21997, 30.

¹⁶ Zur Differenz von Wiederholung und Erinnerung vgl. Jan Assmann, *op.cit.*, 17f.

¹⁷ Zu dieser natürlichen Evidenz, wie sie etwa der rituellen Praxis der mittelmeerischen polytheistischen Religionen zugrunde liegt, vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998, 251. Vgl. meine Stellungnahme in: *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummten*, Münster 2004, 59ff.

so Assmann – »eine neue konnektive Struktur entstanden. Ihre Bindekräfte heißen nicht Nachahmung und Bewahrung, sondern Auslegung und Erinnerung.«¹⁸ In lebendiger Erinnerung teilt sich – so jedenfalls die prophetische *Ruach*-Verheißung – die Identitätskraft mit, aus der die Glieder des auserwählten Volkes die Unterscheidung zwischen den in dieser Welt bis jetzt herrschenden Mächten und dem »wahren« Herrn der Geschichte – dem von ihm intendierten Heil – festhalten können; oder wenn man es religionstheoretisch abstrakter formulieren will: die religiöse Unterscheidung zwischen profan und heilig. So beginnt mit dem Babylonischen Exil, was Jan Assmann die Erfindung einer monotheistischen (Gegen-)Religion nennt: die Erarbeitung einer religiösen Verbindlichkeit, die sich auf die gegenwartsmächtige Erinnerung geschichtlicher Rettungs- und Erwählungsereignisse gründet und *nicht nur* auf die Vergegenwärtigung des für alle immer Seienden und Wirklichen. »Aus dem Prinzip der Auserwähltheit folgt [hier] das der Erinnerung.« Und die Erinnerung hält inspirierend lebendig, worauf sich die Auserwählung richtet. »Auserwähltheit bedeutet nichts anderes als einen Komplex von Verpflichtungen höchster Verbindlichkeit, die auf keinen Fall in Vergessenheit geraten dürfen«;¹⁹ bedeutet dann und deshalb aber auch das rettende Hingeordnetsein des so erwählten Gottesvolks auf eine Heilszukunft, die die glaubend übernommenen religiösen Verbindlichkeiten hier und jetzt bezeugen.

Das maßgebende Modell von Auserwählung ist der Sinnzusammenhang des Exodus mit der Tora-Offenbarung auf dem Sinai. Es beruht – so Jan Assmann – »auf dem Prinzip der Exterritorialität. Der Bund wird geschlossen zwischen einem überweltlichen, fremden Gott, der auf Erden keinen Tempel und keinen Kultort hat, und einem Volk, das sich auf der Wanderung zwischen dem einen Land, Ägypten, und dem anderen Land, Kanaan, im Niemandsland der sinaitischen Wüste befindet.«²⁰ Die Exterritorialität der Erwählung verhindert es, dass sie mit der Inbesitznahme eines Ter-

¹⁸ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 18.

¹⁹ Ebd., 31.

²⁰ Ebd., 201.

ritatoriums identifiziert wird. Die Erinnerung an die gründende Erwählungsgeschichte kann stärker sein als die Erfahrung des Heimatverlustes im Exil; stärker auch als die Erfahrung des Versagens, die mit den Königen, den Repräsentanten des Volkes, und dem ganzen Volk selbst als Erwählungskollektiv verbunden war. An exterritoriale Erwählung konnte auch im Exil noch geglaubt werden – auch angesichts des Verrats an der Erwählung, dessen das Volk nach dem Urteil der Propheten wegen seines »Götzendienstes« schuldig zu sprechen war. Biblische Erwählungsreligion wird »zu einer ›ehernen Mauer‹, mit der sich das ihr anhängende Volk gegen die umgebende, als fremd diagnostizierte Kultur abgrenzt.« Sie wird darüber hinaus »zum Fundament und Medium eines Widerstands gegen eine Umwelt, deren kulturellen und politischen Strukturen sie als eine autonome Sinnsphäre gegenübersteht.«²¹

Die eherne Mauer ist je länger desto deutlicher auch innerhalb des eigenen Volkes und seiner »Kultur« um die authentische Erinnerung und ihre erwählungstreue orthopraktische Auslegung gezogen worden, damit sie nicht in der Anpassung an fremde Kulturen verloren gehe – und damit sie nicht denen ausgeliefert werde, die dem erwählten Volk nur noch der Abstammung nach angehörten. So geht es bei der prophetischen Exoduserinnerung schließlich »um die Auswanderung aus jeder Art von profaner, unreiner, oppressiver, assimilatorischer, gottvergessener Umwelt und damit: aus der ›Welt‹ überhaupt. Damit ist die Grenze zwischen dem ›Weltlichen‹ und dem ›Geistlichen‹ präfiguriert, die für den neuen Typ von Religion konstitutiv ist.«²² Die das Priesterliche kennzeichnende und es auszeichnende Absonderung wird auf das ganze *heilige* Volk übertragen bzw. auf den heiligen Rest, den sich JHWH endgültig erwählt hat. Es soll heilig sein, wie JHWH – und er allein – heilig ist (vgl. Lev 17–26 bzw. Dtn 14,2.21). Es muss sich zu dieser Heiligkeit immer wieder neu bekehren, zu ihr konvertieren und kann nur noch so das wahrhaft zu JHWH gehörende und zu ihm sich bekennende Volk – sein

²¹ Ebd., 196.

²² Ebd., 205.

Eigentumsvolk – sein: »Konversion, Bekenntnis, und Martyrium gehören zusammen als Begleiterscheinungen der ›ehernen Mauer‹, mit der dieses neue Volk sich von seiner Umgebung absondert, und jenes Typs von Religion, der sich hier als eine vollkommen neue Form von Sinn- und Identitätsverfestigung herauszukristallisieren beginnt.«²³

In nachexilischer Zeit wird Erwählung von einer Legitimationskategorie zu einer Hoffnungsdimension, damit aber auch zu einem Glaubensinhalt, der sich nur auf die bezieht, die sich zu einem JHWHs Heiligkeit entsprechenden Leben erwählen lassen und seine Erwählungstreue mit ihrer vorbehaltlosen Treue zum Bund mit JHWH beantworten. So ist – nach dem Zusammenbruch des Jerusalemer Königiums – nicht mehr der König der Ersterwählte und zum »Sohn Gottes« Adoptierte (vgl. Ps 2,7; 110,3), der seine Machtstellung auf die rechtsgültige Einsetzung seiner Dynastie durch JHWH zurückführen kann und JHWH für das Volk wie auch umgekehrt das Volk vor JHWH repräsentiert. Die Erwählung gilt nun unmittelbar dem Volk selbst, das JHWH aus Ägypten befreite und in das ihm zugesagte Land führte, in dem es ein Leben nach der Tora führen sollte (vgl. Dtn 4,37–40). Es ist ein kleines Volk, den Mächtigen ausgeliefert. Umso erstaunlicher, dass JHWH es sich erwählt hat. Aber er hat es »ins Herz geschlossen und auserwählt«; und er wird denen seine Huld und Treue erweisen, »die ihn lieben und auf seine Gebote achten« (vgl. Dtn 7,7.9; vgl. 10,15). Vor allem in der Prophetie gewinnt Erwählung die emotionale Innenwelt der (enttäuschten) Vater- oder Gattenliebe hinzu (vgl. etwa Ez 16,1–63), aber auch die Verbindlichkeit eines exklusiven Liebesverhältnisses: JHWH allein darf die Liebe derer gelten, die er doch in sein Herz geschlossen hat.

Die Not seines Eigentumsvolkes geht JHWH zu Herzen. Aber sie hat in der Abwendung der Erwählten ihren Grund; ja sie ist vom enttäuschten Gatten selbst herbeigeführt, um das verstockte Herz der Treulosen zu erschüttern. An JHWHs Treue ist dennoch nicht zu zweifeln. Das gibt dem Volk die Hoffnung, dass JHWH sich denen von neuem zuwenden wird, die sich zu ihm bekehren.

²³ Ebd., 206.

In Zerstreuung und Unterdrückung lebt es von der immer wieder neu erinnerten Erfahrung, dass die Erwählung gerade den Geringen und vom Leid Heimgesuchten gilt, ja dass solche Heim-suchung durch JHWH Erwählung bedeutet. Die deuterocesaja-nische Gestalt des Gottesknechts ist das exemplarische Gegenbild zum erwählten und dadurch privilegierten Herrscher: Der Gottesknecht repräsentiert nicht den machtvollen Gott in einem machtvollen Volk. Er ist auch nicht nur dazu berufen, »die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heim-zuführen«. Vielmehr soll er das »Licht für die Völker« sein, »damit mein Heil bis an die Enden der Erde reicht« (Jes 49,6; vgl. 42,1.6). Die Erwählung gilt gerade »dem tief verachteten Mann, dem Abscheu der Leute, dem Knecht der Tyrannen«. An dem Unansehnlichen und Verachteten aber (vgl. Jes 53,2f.) wird Gottes Treue und Huld allen offenbar:

»Könige werden es sehen und sich erheben, Fürsten werfen sich nieder,
um des Herrn willen, der treu ist,
um des Heiligen Israels willen, der dich [den Gottesknecht; J.W.] erwählt hat.
So spricht der Herr:
Zur Zeit der Gnade will ich dich erhören, am Tag der Rettung dir helfen.
Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt,
der Bund zu sein für das Volk,
aufzuhelfen dem Land und das verödete Erbe neu zu verteilen,
den Gefangenen zu sagen: Kommt heraus!,
und denen, die in der Finsternis sind: Kommt ans Licht!« (Jes 49,7–9).

Dazu also sind die Erwählten von JHWH ausersehen: dass sie *al-len* zum Licht werden und Gottes Herrlichkeit bezeugen; dazu, dass man ihnen Gottes Gerechtigkeit und Treue ansehen kann. Man wird ihnen das alles ansehen, weil Gott heilbringend an ihnen handelt. Aber man soll es ihnen auch deshalb ansehen, weil sie Gottes Gerechtigkeit – seinen guten Willen – bezeugen, indem sie die Tora leben. Wo das Volk als Ganzes nicht mehr dem Offenbarwerden der Herrlichkeit JHWHs dient und so seinem Gericht verfällt, da wird es ein »heiliger Rest« sein, der Vergebung findet (vgl. Jer 50,20) und der Auserwählung zum Zeugnis für JHWHs Kabod von neuem gewürdigt wird. In der Mitte Israels lässt der in Treue Erwählende »ein demütiges und armes Volk übrig, das

seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn. Der Rest von Israel wird kein Unrecht mehr tun und nicht mehr lügen, in ihrem Mund findet man kein unwahres Wort.« Der König Israels, das ist nun JHWH selbst, »ist in deiner Mitte; du hast kein Unheil mehr zu fürchten« (Zef 3,12–13a. 15b). Den Rest des Volkes wird JHWH mit dem Heil seiner Gegenwart beschenken, damit er – anders als Israel und Juda, die »ein Fluch unter den Völkern gewesen« seien – zum Segen werde (Sach 8,13). Und auch aus den verhassten Nachbarvölkern werden Menschen sich zur JHWH-Zugehörigkeit heiligen lassen. »So werden auch sie zu dem Rest gehören, der unse-rem Gott zu eigen ist« (vgl. Sach 9,7).

Diese mit Ausnahme der Gottesknechtslieder eher späten Prophetentexte belegen eindrucksvoll, wie die Erwählungsidentität Israels nachexilisch zunehmend als durch Bekehrung ergriffene (bzw. angenommene) und nicht mehr als durch Abstammung zugewachsene verstanden und zugleich in einem geradezu universellen Horizont wahrgenommen wird: Erwählung nimmt die Erwählten als den »Ort« in Dienst, an dem JHWH seine Kabod manifestiert, damit die Völker sich zu ihm bekehren – so wie der Rest Israels und der aus den Völkern Erwählten sich schon zu ihm bekehrt hat und sich von ihm heiligen ließ. Verinnerlichung und Universalisierung des Erwählungsmotivs korrespondieren miteinander, auch wenn diese Korrespondenz nur an relativ wenigen Stellen explizit zum Thema wird.²⁴ Das Motiv der endzeitlichen Scheidung im »Erwählungskollektiv Israel« und der Erwählung des »heiligen Restes« zum Zeugnis für Gottes heilende Anwesenheit vor den Völkern gibt dann auch den Rahmen vor, in den die neutestamentlichen Schriften ihre ekklesiologischen Leitmotive einzeichnen. Der Rö-

²⁴ Eng mit dieser Korrespondenz verbunden ist die Korrespondenz zwischen reflexivem biblischem Monotheismus (der ja im verinnerlichten Erwählungsgedanken vorausgesetzt ist) und Verinnerlichung des JHWH-Glaubens zur Herzens-Erkenntnis des Glaubens, die prinzipiell allen Menschen zugänglich sein soll. Auf diese Korrespondenz hat *Erich Zenger* hingewiesen; vgl. von ihm: Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin, Gütersloh 2006, 35–57, hierzu vor allem 57.