

RAINER WILL

AnVerwandelt  
in  
Christus Jesus

Nachfolge aus der  
„täglichen Taufe“ im Vaterunser

THEOLOGIE IM DIALOG

**HERDER**

Rainer Will

AnVerwandelt in Christus Jesus

## Theologie im Dialog

herausgegeben von George Augustin, Klaus Krämer und Markus Schulze  
unter Mitwirkung des  
Kardinal Walter Kasper Instituts  
für Theologie, Ökumene und Spiritualität  
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 28

Rainer Will

# AnVerwandelt in Christus Jesus

Nachfolge aus der „täglichen Taufe“  
im Vaterunser

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: dtp studio eckart | Jörg Eckart

ISBN Print 978-3-451-39228-3  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83980-1

# Inhalt

Vorwort .....	15
1. Einleitung .....	17
1.1. Hinführung zum erkenntnisleitenden Interesse und zur Methodik der Arbeit .....	17
1.2. Kontextualisierung und fundamentaltheologische Implikationen von Tauf-Spiritualität und Tauf-Sendung .....	24
1.2.1 Herausforderungen für den Glaubensvollzug im „säkularen Zeitalter“ .....	24
1.2.2 Pastorales Prinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils – Theologie des „Glaubens“ – Stil-Bildung .....	31
1.3. Nachfolge als „Imitatio“? – Zur Problematik eines frömmigkeitsgeschichtlichen Schlüsselbegriffs ....	37
1.3.1 Annäherungen an den Begriff der „AnVerwandlung“ „AnVerwandlung“ .....	44
1.3.1.1. AnVerwandlung bei Walter Benjamin .....	45
1.3.1.2. Verfügbarkeit / Unverfügbarkeit und anverwandelnde Resonanz bei Hartmut Rosa .....	47
1.3.1.3. Die Kompatibilität des Resonanz-Begriffes mit dem Stil-Begriff und inem am Vaterunser-Glauben Jesu orientierten Glaubensvollzug als AnVerwandlung .....	49
1.4. Zwischenresümee: „Tägliche“ Nachfolge als AnVerwandlung? .....	53
2. Das „Vaterunser“ als AnVerwandlung an den Vaterunser-Glauben Jesu .....	57
2.1. Vorbemerkungen zum Umgang mit dem Vaterunser .....	57

2.1.1. Das Vaterunser als „Glaubenslehre“ .....	60
2.1.2. Das Vaterunser als „prekäres“ Gebet .....	61
2.1.4. Das Vaterunser als Gebet der Neugetauften ...	63
2.1.5. Die ekklesiologisch-pneumatologische Dimension des Gebets .....	65
2.2. Bibeltheologische Annäherung an die Vater-Anrede und die Vaterunser-Bitten .....	66
2.2.1. „Vater unser im Himmel“ .....	68
2.2.1.1. „Vater unser“ – „Awinu“ .....	68
2.2.1.2. „im Himmel“ .....	71
2.2.2. „Geheiligt werde dein Name“ .....	72
2.2.2.1. Gottes Gegenwart und Selbstcharakteri- sierung .....	74
2.2.2.2. Heiligung des Namens und Gnade / Ansehen .....	76
2.2.2.3. Gottes Name – die Würde des Menschen – Wandlungen .....	78
2.2.2.4. Negation der Götzen und Lobpreis seiner Königsherrschaft .....	80
2.2.3. „Dein Reich komme“ .....	81
2.2.3.1. Reich Gottes als Beziehungs- geschehen .....	81
2.2.3.2. Der Reich-Gottes-Begriff im AT .....	82
2.2.3.3. Der Reich-Gottes-Begriff im NT .....	84
2.2.3.4. Reich Gottes und „metanoia“ .....	85
2.2.3.5. Reich Gottes und der Zwölferkreis / Handeln Gottes und Handeln des Menschen .....	85
2.2.3.6. Kommen des Reiches Gottes .....	87
2.2.3.7. Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes als Bitte um den Heiligen Geist .....	88
2.2.3.8. Reich Gottes und „Leben“ .....	88
2.2.4. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden .....	89
2.2.4.1. Die existentielle Dimension der dritten Vaterunser-Bitte .....	90
2.2.4.2. Die ethische Dimension der dritten Vaterunser-Bitte .....	91

2.2.4.3. Erkennen des Willens Gottes – Unterscheidung der Geister . . . . .	92
2.2.4.4. Wille und Wirken Gottes / Wille und Wirken des Menschen . . . . .	93
2.2.5 Unser tägliches Brot gib uns heute . . . . .	95
2.2.5.1. Die Rückbindung der zweiten Bittreihe an die erste . . . . .	95
2.2.5.2. „unser tägliches Brot...“ – Wer ist „unser“ und was beinhaltet „täglich“? . . . . .	97
2.2.5.3. Vertrauen in die Sorge Gottes . . . . .	100
2.2.5.4. Ermutigung zum Bittgebet . . . . .	100
2.2.6. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir ergeben unseren Schuldigern . . . . .	101
2.2.6.1. Vergebung – Kernpunkt der Bitte . . . . .	101
2.2.6.2. „...wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ . . . . .	101
2.2.7. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen . . . . .	106
2.2.7.1. Führt Gott in Versuchung? . . . . .	106
2.2.7.2. Die „Versuchungsbitte“ auf der Folie der Vater-Anrede und der vorausgegangenen Vaterunser-Bitten . . . . .	109
2.2.7.3. Errettung vom Bösen . . . . .	111
2.2.8. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen . . . . .	114
3. Taufe und Spiritualität . . . . .	115
3.1. Hinführungen . . . . .	118
3.1.1. Die Taufe in neutestamentlicher Zeit und liturgiegeschichtliche Schlaglichter . . . . .	118
3.1.1.1. Woher kommt die christliche Taufe? . . . . .	120
3.1.1.2. Die Taufe des Johannes und die Taufe „auf den Namen Jesu“ . . . . .	120
3.1.1.3. Getauft sein „in Christus Jesus“ . . . . .	122
3.1.1.4. Die liturgiegeschichtliche Frage nach dem rituellen Vollzug der Wassertaufe . . . . .	123

3.1.1.5. Taufe mit dem Heiligen Geist und die Handauflegung / Salbung als Zeichen der Gabe des Heiligen Geistes . . . . .	124
3.1.1.6. Taufe und Unterweisung im Glauben	125
3.1.1.7. Gibt es im NT Anhaltspunkte für die Taufe von Unmündigen? . . . . .	126
3.1.1.8. Geisttaufe statt Wassertaufe? . . . . .	126
3.1.1.9. Taufe und Eingliederung in die Gemeinschaft der Getauften, die Kirche . . . . .	128
3.1.1.10. Taufe als (christliche) Initiation . . . . .	129
3.2. Hermeneutische und inhaltliche Vorbemerkungen zum Gebet als spirituelle Praxis und zu einigen Aspekten von Spiritualität als Transformation . . . . .	131
3.2.1. (De-)Formationen spiritueller Transformationsdynamiken . . . . .	137
3.2.2. „Vergöttlichung“ – „Vergottung“ – „Theosis“ . .	144
3.2.3. Taufspiritualität auf der Basis biblischer Spiritualität . . . . .	147
4. Taufspiritualität und Taufsendung als AnVerwandlung in den Vaterunser-Glauben Jesu . . . . .	151
4.1. Vater unser im Himmel . . . . .	151
4.1.1. Hineinnahme in das Gottesverhältnis Jesu „in Christus Jesus“ und in der Kraft des Heiligen Geistes . . . . .	154
4.1.1.1. Söhne und Töchter des Vaters „in Christus Jesus“ /Taufe und Gotteskindschaft . . . . .	154
4.1.1.2. Gott, der „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ . . . . .	160
4.1.1.3. Die trinitarische Dimension der Vater-Anrede . . . . .	162
4.1.2. Tauf-Glaube als personales Beziehungsgeschehen . . . . .	166
4.1.2.1. „Vater“ als Begriff für die Gottes-Anrede . . . . .	166

4.1.2.2.	„Mutter“ als Begriff für die Gottes- Anrede – Die Taufe als „Mutter“	167
4.1.2.3.	Die Taufe zur Vergebung der Sünden als Beziehungsaussage	171
4.1.3.	Gebetsglaube und Projektionsverdacht	172
4.1.3.1.	Bloße Projektion?	173
4.1.3.2.	„im (geöffneten) Himmel“	174
4.1.4.	Zwischenresümee	176
4.2.	Geheiligt werde dein Name	176
4.2.1.	Vorbemerkung zur passivischen Form (passivum divinum) der ersten Bittreihe: Bitten um das Handeln Gottes und das eigene Tun	176
4.2.2.	Vertrauen ins Wohlgefallen Gottes	178
4.2.2.1.	Gnade – Die Kraft des Ansehens	179
4.2.2.2.	Taufe und Gnade / Sakramentalität der Getauften	182
4.2.3.	Taufgnade als Grundlage des Taufglaubens	184
4.2.3.1.	Verhältnis von Glaube und Taufe – Wort und Wasser	184
4.2.3.2.	Gottes Namen bezeugen	186
4.2.4.	Taufspiritualität als Erkennen der Wahrheit im Glauben	189
4.2.5.	Einführung in den Tauf-Glauben	193
4.2.5.1.	Die katechumenale stufenweise Einführung ins christliche Glauben und die Vorbereitung auf die Taufe am Beispiel der „traditio apostolica“	193
4.2.5.2.	Die Taufe als „Erleuchtung“	195
4.2.5.3.	Taufe und Heiligung des Lebens	201
4.2.6.	Zwischenresümee	202
4.3	Dein Reich komme	204
4.3.1.	Die Botschaft von der Basileia Gottes	204
4.3.1.1.	Jesus, der Getaufte – Verkünder der Herrschaft Gottes /des Reiches Gottes	204
4.3.1.2.	Die Unterscheidung von Herrschaft Gottes und Reich Gottes – und die Zweipoligkeit der Vaterunser-Bitten	209

4.3.1.3. Gottes Basileia und die Sakramentalität der Getauften .....	213
4.3.2. Die Basileia Gottes und „neue Schöpfung“ ....	214
4.3.2.1. Der Verkünder der Basileia Gottes wird zum Verkündigten .....	214
4.3.2.2. Liminalität des Neue-Schöpfung-Seins der Getauften .....	217
Exkurs: Ideengeschichtliche Reflexionen zum säkularisierten Traum vom Neuen Menschen .....	222
4.3.2.3. Die „neue Schöpfung“ und die neue Ekklesia .....	224
4.3.3. Taufe und die „Freiheit in Christus“ .....	228
4.3.3.1. Die paulinische Freiheitskonzeption ..	228
4.3.3.2. Gottesherrschaft und Menschen- herrschaft .....	231
4.3.3.3. Selbsttäuschungen und der gegenwärtige Naturalismus / Transhumanismus ....	233
4.3.4. „Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.“ (Mt 4,17) .....	238
4.3.4.1. Metanoia und Herrschaftswechsel in der Taufe .....	238
4.3.4.2. Herrschaftskritik – Kampf – Gebet ...	240
Exkurs: Das tauftheologische Motiv des Wachsens / der Pflanzen / der Pflanzung .....	243
4.3.5. Zwischenresümee: Hoffnung versus Hoffnungs- losigkeit – Destination statt Resignation .....	246
4.4. Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden ..	247
4.4.1. Die „allerschwierigste Bitte“ .....	248
4.4.1.1. Gottes Wille unter Verdacht .....	250
4.4.1.2. Selbstüberschreitung statt Unterwerfung .....	250
4.4.2. Sich vom (Tauf-) Geist Gottes leiten lassen ....	254
4.4.2.1. Sich vom „Wort der Wahrheit“ leiten lassen .....	255
4.4.2.2. Sich täglich neu leiten lassen .....	257
4.4.3. „Wille Gottes“ und das Streben nach Vollkommenheit... .....	258

4.4.3.1. ...in der Tugend- und Gebetslehre des Theodor von Mopsuestia .....	258
4.4.3.2. ...in der Tauflehre des Jakobusbriefes .	259
4.4.4. „Vergöttlichung“ in patristischer Sicht – und die Taufe .....	262
4.4.4.1. Anfragen: „Vergöttlichung oder Vermenschlichung?“ .....	262
4.4.4.2. Theologiegeschichtliche Entwicklung des Theosis-Theologoumenon .....	265
4.4.5. Rechtfertigung – Theosis – Cooperatio .....	269
4.4.5.1. Theosis und Rechtfertigung bei Luther – Einsichten der finnischen Luther- forschung .....	269
4.4.5.2. Die verwandelnde Wirksamkeit der Sakramente bei Luther am Beispiel der Taufe .....	273
4.4.5.3. Der baptismale AnVerwandlungs- Zusammenhang von Rechtfertigung, Theosis und Cooperatio .....	280
Exkurs: Das „simul iustus et peccator“ aus der Perspektive der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ .....	286
4.4.6. Gottes (Heils-)Wille und ... ..	290
4.4.6.1. ...die „Heilsnotwendigkeit“ der Taufe (?) .....	290
4.4.6.2. ... und das notwendende Heil der Metanoia .....	294
4.4.7. Wille Gottes und die „Unterscheidung der Geister“ .....	297
4.4.7.1. Neutestamentliche Beispiele .....	297
4.4.7.2. Unterscheidung der Geister und Taufspiritualität .....	302
4.4.8. Zwischenresümee .....	306
4.5. Unser tägliches Brot gib uns heute .....	308
4.5.1. Vorbemerkung: Die zweite Bittreihe .....	308
4.5.2. Die Sorge um das „tägliche Brot“ .....	308
4.5.3. Brot des Lebens .....	310

4.5.3.1. Brot des Wortes .....	310
Exkurs:Zur Verhältnisbestimmung von „vi(t)a activa“ und „vi(t)a contemplativa“ .....	314
4.5.3.2. Eucharistisches Brot – Eucharistie als Leben aus der Taufe .....	317
4.5.4. Das „tägliche Brot“ und der „Herrschaftsauftrag“ des Menschen .....	323
4.5.4.1. Vergleichs- und Bezugspunkte zur heutigen Umweltproblematik und die Problematisierung des Natur-Mensch- Verhältnisses .....	327
4.5.4.2. Schöpfungsglaube – Schöpfungsspiritu- alität – Schöpfungsverantwortung ....	331
4.5.4.3. Taufspiritualität ist Schöpfungs- spiritualität .....	333
4.5.5. Das tägliche Brot – oder: genug ist genug?! ....	336
4.5.5.1. Eine Spiritualität der Nachhaltigkeit ist eine des Maßhaltens .....	336
4.5.5.2. „Suffizienter Lebensstil“ – Anknüpfungs- punkte jenseits religiöser Motive .....	337
4.5.6. Zwischenresümee .....	338
4.6. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern .....	339
4.6.1. Schuld-Geflechte .....	340
4.6.1.1. Schuld generierende Zusammen- hänge .....	340
4.6.1.2. Die Schwierigkeit, Schuld einzu- gestehen .....	342
4.6.2. Schuld-, und Sünden-Entflechtung .....	343
4.6.2.1. „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist“ (Mt 7,3) .....	343
4.6.2.2. Schuld und Sühne .....	344
4.6.3. Vergebungs-Entflechtung und Versöhnungs- ntfaltung .....	347
4.6.3.1. Vergebungs-Entflechtung – und die „Opfer der Geschichte“? .....	347
4.6.3.2. VergebungsEntflechtung und die Frage der Affektbewältigung .....	349

4.6.3.3. Versöhnungs-Entfaltung .....	352
4.6.4. Zwischenresümee .....	354
4.7. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen .....	356
4.7.1 Die großen Versuchungen .....	357
4.7.2. Versuchung und Treue in der Nachfolge .....	359
4.7.2.1. Neutestamentliche Beispiele .....	359
4.7.2.2. Was Dietrich Bonhoeffer zu bedenken gibt .....	361
4.7.3. Gott versucht – es mit – uns .....	363
4.7.4. „Begnadet-freiwillig dem Bösen widerstehen“ .	365
4.7.4.1. Wie dem Bösen widerstehen? .....	365
4.7.4.2. Aspekte der taufiturgischen Absage an das Böse .....	370
4.7.4.3. Und wie weit tragen die Tugenden? ...	371
4.7.5. Zwischenresümee .....	375
4.8. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen. – Resümee .....	377
4.8.1. Die „tägliche Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ als nachsinnendes anVerwandelt / anVerwandeln- des Beten .....	378
4.8.2. Taufspiritualität / Taufsendung als (unverfügbares) Resonanz- und Beziehungsgeschehen der Teilhabe am Vaterunser-Glauben und (Lebens-)Stil Jesu	383
4.8.3. AnVerwandelt / anVerwandelnd – Taufspiritualität und Taufsendung als Disposition für ein abgestuftes Ineinander desWirkens Gottes und des bewirkten eigenwirksamen Mitwirkens der Glaubenden (Getauften) .....	386
4.8.4. AnVerwandelt / anVerwandelndes Christ / in-Sein heute – Zeugnis vernehmen und Zeugnis geben von der Hineinnahmein den Vaterunser-Glauben Jesu .....	390

5. Ausblick .....	393
5.1. Zur missionarischen Gestalt der Kirche als Gebets-, Lern- und Solidargemeinschaft aus der Perspektive der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ ....	395
5.1.1. Ekklesiologische Aspekte und Entfaltung der (Tauf-)Sendung der Kirche als Gebets-, Lern-, und Solidargemeinschaft .....	397
5.1.1.1 Die (Tauf-)Sendung der Kirche als Gebetsgemeinschaft .....	397
5.1.1.2. Die (Tauf-)Sendung der Kirche als Lerngemeinschaft .....	398
5.1.1.3. (Tauf-)Sendung der Kirche als Solidargemeinschaft .....	399
5.1.2. Kirche von ihrer ökumenischen (Tauf-)Mission her verstehen .....	403
5.2. Zur zentralen ökumenischen Frage nach dem Verhältnis von Jesus Christus und der Kirche Jesu Christi aus der Perspektive der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ und ihrer Sendung .....	407
5.2.1. Die ökumenische Situation im Wandel .....	410
5.2.2. Zur Frage nach den ekklesiologischen Implikationen der Taufe .....	419
5.2.3. „Rechtfertigung“ – „Theosis“ – „Cooperatio“ und die „sichtbare Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ .....	424
5.2.4. Sakramentalität der Getauften – Sakramentalität der Kirche .....	427
5.3. Leben aus der Taufe und die Notwendigkeit einer baptismal zu ergänzenden Communio- Ekklesiology .....	433
5.3.1. Zur Frage der Rangordnung der „sacramenta maiora“ .....	435
5.3.2. (Post-)Baptismale(s) Katechumenat und Katechese – Einführung in ein Leben aus dem Vaterunser-Glauben Jesu .....	444
Abkürzungen .....	449
Zitation .....	449
Literaturverzeichnis .....	451

# Vorwort

Gefragt nach der Motivation zu dieser Arbeit kommen mir nicht zuletzt die geistlichen Führungen im Baptisterium am Dom, Kölns erstem Taufort, in den Sinn, die ich dort seit vielen Jahren durchführe. Die Führung umfasst zunächst eine geschichtliche und geographische Einordnung des Ortes am äußersten nord-östlichen Zipfel des römischen Köln, der Claudia Colonia Ara Aggripinensium, erläutert dann den archäologischen Befund, der, was das Taufbecken betrifft, in die Zeit der Christianisierung bzw. der Massentaufen der germanischen Stämme im sich ausbreitenden Frankenreich unter dem Merowingerkönig Chlodwig verweist, der im frühen 6. Jh. eine Kirche unter königlicher Oberhoheit etablierte. Damit einhergehend veränderte sich die Vorbereitung auf die Taufe sowie deren Bedeutung für das christliche Leben im Vergleich zur frühkirchlichen Praxis entscheidend. Viele Indizien weisen darauf hin, dass die fränkische Wahl dieser Taufstelle bzw. der Bau eines so repräsentativen Baptisteriums allerdings auf eine viel ältere christliche Tradition an diesem Ort zurück zu führen ist und weit vor die Zeit des ersten urkundlich bezeugten Bischofs von Köln, Maternus (313 n. Chr.), zurückreicht, mithin ins 3. Jh. führt. Deshalb liegt es auf der Hand, auf die in Rom bereits etablierte Kirchen- und Liturgieordnung, die „*Traditio apostolica*“, und die hier dargelegte Vorbereitung auf die Taufe, den Katechumenat, und die Taufliturgie zu sprechen zu kommen. Mit Blick auf die etwa 4 m breite oktagonale Piscina lässt sich zudem die Vielfalt der biblischen Aussagen und die liturgische Symbolwelt der Taufe entfalten. Die geistliche Führung mündet schließlich ein in Gedanken zur ökumenischen Bedeutung der Taufe und endet mit der Einladung, gemeinsam das „Gebet der Getauften“, das Vaterunser, zu beten.

Dass der Baptisteriumsführung theologische, spirituelle und katechetische Vertiefungen folgen könnten und müssten, um sich des Geschenks der Taufe als tägliche Taufspiritualität und Taufsendung „in Christus Jesus“ und in der Kraft des Heiligen Geistes bewusster zu werden, wurde schließlich zum Desiderat, inspiriert von der Weisung des Hl. Augustinus, je neu die „tägliche Taufe“ im „täglichen

Vaterunser“ zu suchen und zu finden. Die These (oder die Vorstellung), dass darin ein Beitrag zu einem heutigen Glaubensverständnis und heutiger Glaubenspraxis liegen könnte, führte zur vorliegenden Arbeit, die am 25. Januar 2021, dem Fest der Bekehrung des Apostels Paulus, als Dissertation (mit dem Titel: anVerwandelt. Zeugnis vernehmen und geben von der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar vorgelegt und von ihr angenommen wurde.

Danken möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Günter Riße, der mich in meinem Vorhaben ermutigt, begleitet und immer wieder motiviert hat, diese Arbeit zu vollenden. Für die Erstellung des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. George Augustin und nicht zuletzt denke ich dankbar an Pater Peter Knauer S.J. und Walter Kardinal Kasper, in deren Person und Werk ich seit Langem theologische und ökumenische Orientierung gefunden habe.

Dankbar denke ich an jene, die mir zum Zeichen und Werkzeug der Liebe und Nähe des dreifaltig-einen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geworden sind: meinen Eltern, Hermann-Josef (†) und Marlene, meinen Geschwistern und meinem Heimatpastor Gerhard Hensel (†). Ich denke voller Dankbarkeit an Freunde und Freundinnen sowie an die ökumenischen Weggefährten und Weggefährtinnen so vieler Jahre.

Ich danke insbesondere voll Freude und Liebe meiner Frau Eva-Maria für die unermüdliche Unterstützung beim Zustandekommen dieser Arbeit und unsere gegenseitige Wegbegleitung zusammen mit unseren Töchtern Caroline und Cornelia.

Erinnern möchte ich schließlich daran, dass vor 75 Jahren, im Januar 1946, ein halbes Jahr nach Kriegsende, in Köln auf Initiative des damaligen Stadtdechanten Robert Grosche der erste ökumenische Bibelkreis in Deutschland gegründet wurde. Von Hans Encke, dem damaligen Stadtsuperintendenten und Mitglied dieses Kreises ist die Aussage überliefert, die die ökumenische Bedeutung des Vaterunsers unterstreicht: „Uns allen, die wir es erlebt haben, bleibt unvergesslich, wie Grosche nach Beendigung der ersten Auslegung das Vater Unser betete und hinzufügte: Wo Christen gemeinsam im Glauben dieses Gebet beten, da ist *Una Sancta Ecclesia*“.

# 1. Einleitung

## 1.1. Hinführung zum erkenntnisleitenden Interesse und zur Methodik der Arbeit

In einer Predigt vor Taufbewerber / innen kurz vor deren Taufe verknüpft Augustinus (354–430 n. Chr.) die Taufe mit dem Gebet, das Jesus seinen Jüngern / innen zu beten lehrte, dem Vaterunser. Den Bezugspunkt sieht Augustinus in der Vergebung der Sünden, die nicht nur in der Taufe geschehe,

„...sondern auch im **täglichen Vaterunser** [...] Dort werdet ihr gleichsam eure **tägliche Taufe** [Hervorhebungen; R.W.] finden; um Gott Dank zu sagen, der dieses Geschenk seiner Kirche übergab, das wir im Glaubensbekenntnis bekennen, wo wir, nachdem wir gesagt: ‚eine heilige Kirche‘, hinzufügen: ‚die Vergebung der Sünden‘.“<sup>1</sup>

Augustinus sieht im täglichen Beten des Vaterunsers einen vorzüglichen Weg der Dankbarkeit für die in der Taufe geschenkte „Vergabung der Sünden“. Sich dieses Geschenkes im täglichen Beten des Vaterunsers<sup>2</sup> erinnernd, wird das Geschenk der Sündenvergebung in der Taufe gleichsam „täglich“ vergegenwärtigt. Augustinus belässt es bei dieser Fokussierung. Die Vater-Anrede und die Bitten des Vaterunsers greift er nicht im Einzelnen auf, um sie des Weiteren auf die vielfältigen Aspekte der Taufe zu beziehen bzw. sie als Geschenk der „täglichen Taufe“ zu entfalten. Die Überlegung, dass aber genau darin die Chance zur Wiedergewinnung eines in der frühen Kirche selbstverständlichen Taufbewusstseins und wichtige Impulse für das

- 1 Augustinus: Das Antlitz der Kirche, Auswahl und Einleitung von Hans Urs von Balthasar, Christliche Meister 41, Freiburg 1991, S. 177–178 (S Mor II, M 448–449).
- 2 Ob Augustinus dabei insbesondere die fünfte Vaterunser-Bitte im Blick hatte, ist nicht Gegenstand der Untersuchungen dieser Arbeit. Zur Sündenlehre des Augustinus vgl. die Ausführungen von: Löhr, Winrich: Sündenlehre, in: Augustinus Handbuch, hrsg. von Volker Henning Drecoll, Tübingen 2007, S. 498–506. Die Frage aber, ob in der fünften Vaterunser-Bitte tatsächlich im Kern die Vergebung der Sünden im Mittelpunkt steht, wird weiter unten aufzugreifen sein (siehe: Kap. 2.2.6. und Kap. 4.6.3.).

heutige Christ- und Kirche-Sein liegen könnten, motivierte zu dieser Arbeit.

Allerdings muss diese Absicht als ein vermessenenes Unterfangen erscheinen, denn es berührt drei Megathemen mit dem jeweils darunter liegenden Wurzelwerk: die Taufe, das Vaterunser und die mit dem Wörtchen „täglich“ intonierte Nachfolge.

Was die Taufe betrifft, schickt Karl Rahner seinen Ausführungen über die „Taufe und Taufenerneuerung“ folgende Bemerkung voraus: „Wenn man somit die Taufe verständlich machen will, muss man eigentlich vom Christentum und der Kirche selber sprechen. Da eine Auskunft darüber, was Christentum in der Kirche bedeutet, in einem kurzen Aufsatz natürlich nicht zureichend gegeben werden kann, ist das, was hier von der Taufe gesagt wird, notwendig fragmentarisch und nur eine etwas willkürliche Auswahl aus dem, was über die Taufe gesagt werden müsste.“<sup>3</sup> Auch im Rahmen einer ausführlicheren Arbeit wird das, „was über die Taufe gesagt werden müsste“ notwendigerweise fragmentarisch bleiben, zumal der von Augustinus vorgeschlagene Bezugspunkt der „täglich“ „Taufenerneuerung“ das Vaterunser ist, das – so der Kirchenvater Tertullian (160– ~ 220 n. Chr.) – das ganze Evangelium („breviarium totius evangelii“)<sup>4</sup> beinhaltet, dem sich anzuvertrauen bzw. anzuverwandeln (umzukehren) Jesus in seine Nachfolge ruft (vgl. Mk 1,15; Mk 8,34).

Das erkenntnisleitende Interesse dieser Arbeit besteht zunächst einmal darin, einen Beitrag zu einer vertiefenden Bewusstseinsbildung für die biblische, spirituelle und kirchliche Bedeutung der Taufe als Basis für ein Christ / in-Sein heute in zeugnisegebender und ökumenischer Absicht zu leisten. Gemeint ist eine Bewusstseinsbildung im Sinne von „consciousness“. Im Englischen unterscheidet man zwischen „awareness“ und „consciousness“. Ersteres meint das

3 Rahner, Karl: Taufe und Taufenerneuerung, in: Schriften zur Theologie, Band XVI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, S. 406–417, hier: S. 406.

4 „Denn sie [die Weisheit des Vaterunsers; R. W.] umfaßt nicht bloß das dem Gebete wesentlich Eigene, d. i. Verehrung gegen Gott und Bitten seitens des Menschen, sondern fasst das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre, so daß in dem Gebete wirklich ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums enthalten ist.“ Tertullian: Über das Gebet (De oratione), in: Tertullian, private und katechetische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 7) München 1912, 1. Kap., S. 249.

Bewusstsein bezüglich einer Sache, von der man weiß. „Consciousness“ hebt dagegen ab auf eine bewusste z. B. philosophische oder hier theologische Wahrnehmung einer Sache. Ins Bewusstsein gehoben werden soll anhand des Vaterunsers der Bedeutungshorizont der Taufe, den der Liturgiewissenschaftler Georg Kretschmar gleich im ersten Satz seiner Monographie über „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche“ als grundlegende Gewissheit für das Christ/in-Sein in der frühen Kirche voranstellt: „Wenn man einen Christen im dritten Jahrhundert nach der zentralen gottesdienstlichen Handlung der Kirche gefragt hätte, dann hätte er in seiner Antwort von der Taufe, nicht vom sonntäglichen Herrenmahl gesprochen. Denn in der Taufe war er zum Christen geworden, hier hatte ihm Gott alles Heil geschenkt, die Sünde getilgt, die Überwindung des Todes zugesagt und ihn eingereiht in die Schar seiner Diener.“<sup>5</sup> Die von Kretschmar in einem Satz ausgeführte Begründung beinhaltet die wesentlichen Inhalte des Taufglaubens (*fides quae creditur*). So gesehen, könnte man an dieser Stelle schließen. Da es aber im Sinne der augustinischen Unterscheidung nicht nur um die „*fides quae creditur*“ (Tauftheologie) geht, sondern immer auch um die „*fides qua creditur*“, um einen Glauben, durch den geglaubt und der existentiell vollzogen wird, gilt es hier danach zu fragen, worin die lebensverändernden, existentiell bedeutsamen Momente und somit die Zeugnis vernehmenden und Zeugnis gebenden Perspektiven der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ bzw. einer Taufspiritualität und Taufsendung heutigen Glaubensvollzuges bestehen?

Angeregt durch die in dieser Arbeit modifizierte und erweiterte Weisung des Augustinus, im täglichen Vaterunser die Gnade der Taufe täglich neu zu erinnern, ja, zu vergegenwärtigen, werden die Vateranrede und die Vaterunser-Bitten zum Ausgangspunkt einer rationalen Auslegung und Vergewisserung der darin signalisierten Glaubensinhalte genommen (intrinsicistische Methode der Fundamentaltheologie) sowie als Anhaltspunkte für einen Glaubensvollzug in unserer Zeit. Denn zum individuellen wie auch kirchlichen Voll-

5 Kretschmar, Georg: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: *Leiturgia*, Bd. V, Kassel 1970, S.5.

zug des Glaubens in der heutigen Gesellschaft gehört ein „Glaube, der nach seinem Verstehen fragt“.<sup>6</sup>

Es wird also der Versuch unternommen, anhand der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ tiefer in den Vaterunser-Glauben Jesu „einzutauchen“ und ihn auf seine Bedeutung und spirituelle, Zeugnis vernehmende und Zeugnis gebende Dimension sowohl für die Getauften als Individuen, als auch auf seine kirchliche und gesellschaftliche Dimension hin zu befragen, um bei den Menschen in der „Sorge um das gemeinsame Haus“ (Papst Franziskus) wieder „aufzutauchen“. Die dabei gewählte heuristische Vorgehensweise (Methodik)<sup>7</sup> umkreist je neu in einem – wenn man so will – oszillierenden und prozeduralen Verfahren die Textsignale, die der Vateranrede und den Vaterunser-Bitten inhärent sind, beziehend zu jenen in den expliziten und impliziten Textstellen neutestamentlicher Tauftheologie und kirchlicher Tradition, um sie als Orientierungspunkte „täglicher“ Nachfolge zu identifizieren.

Der Versuch, auf diese Weise orientierende Anhaltspunkte für einen Zeugnis vernehmenden und Zeugnis gebenden, tragfähigen, heutigen Glaubensvollzug extrapolieren zu können, konfrontiert mit grundlegenden fundamentaltheologischen, exegetischen und systematischen, spiritualitätstheologischen und ethischen, pastoraltheologischen und missionstheologischen sowie ökumenischen Fragestellungen. Diese bündeln sich insbesondere in Kapitel 4; vorweg sind aber einige vorbereitende Schritte bzw. Vorarbeiten notwendig.

Wenn davon ausgegangen wird, dass die „tägliche Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ eine Taufspiritualität und Taufsendung der täglichen Nachfolge evoziert, ist nach den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten heutigen Glaubensvollzugs in einem „säkularen Zeitalter“ zu fragen (siehe Kap. 1.2.1.) und zwar auf dem Hintergrund des vom Zweiten Vatikanischen Konzil frei gegebenen und weiter zu führenden „pastoralen Prinzips“ (siehe Kap. 1.2.2.).

6 Vgl. Kasper, Walter: Glaube, der nach seinem Verstehen fragt. Ein Beitrag zur Diskussion um ein aktuelles Thema, in: Stimmen der Zeit, Jg. 134, 8/2009, S. 507–519.

7 Zur Methodik des „heuristischen Verfahrens“ vgl. Helmut F. Spinner, Art. Theorie, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. von Hermann Krings, Bd. 5, Religion – Transzendental, Studienausgabe, München 1974, S. 1486–1514, hier: S. 1506f.

Es stellt sich sodann die Frage, ob das frömmigkeitsgeschichtlich so bedeutsame Motiv der Nachfolge als Nachahmung („Imitatio“) (siehe Kap. 1.3.) einem Glaubensvollzug in der postmodernen Moderne und einer Taufspiritualität und Taufsendung der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ noch entsprechen kann bzw. neu zu interpretieren und zu formulieren wäre. Die Frage stellt sich in zweifacher Weise: 1. im Hinblick auf eine kulturgeschichtliche bzw. kulturwissenschaftliche Reflexion von Mimesis als Nachahmung (siehe Kap. 1.3.) und 2. im Hinblick auf die Ambivalenzen der spirituellen Praxis von Gebet und Spiritualität als Transformation (siehe Kap. 3.2.) und des Vollkommenheits-Motivs wie auch das der „Gottförmigkeit“ (siehe Kap. 3.2.1.) und der „Vergöttlichung“ („Theosis“) (siehe Kap. 3.2.2.). Darauf wird im Zusammenhang mit der dritten Vaterunser-Bitte (siehe Kap. 4.4.4. und 4.4.5.) und im ekklesiologisch und ökumenisch interessierten Ausblick (siehe Kap. 5.2.3.) zurückzukommen sein.

Um den berechtigten Einwänden und Hinweisen auf mögliche Gefahren einer Spiritualität der Transformation gerecht zu werden – als solche ist auch Taufspiritualität zu charakterisieren – wird in dieser Arbeit der Hypothese nachgegangen, ob im Motiv der „Anverwandlung“ bzw. – wie hier vorgeschlagen – der „AnVerwandlung“ sowohl die mimetische Seite von Nachfolge adäquat berücksichtigt werden kann, als auch die subjektorientierten und gesellschaftlichen Kontexte heutigen Glaubensvollzugs. Eine erste Annäherung an den Begriff der „Anverwandlung“ / „AnVerwandlung“ erfolgt bereits in dieser Einleitung mit Blick auf die Verwendung des Begriffs bei Walter Benjamin (siehe Kap. 1.3.1.1.) und Hartmut Rosa (siehe Kap. 1.3.1.2.) sowie im Abgleich mit Christoph Theobalds Aufnahme des Stil-Begriffs von Maurice Merleau-Ponty (siehe Kap. 1.2.2.; 1.3.1.3.), um ihn dann im „tauftheologischen“ vierten Kapitel anhand der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ ausdifferenzierend durchzubuchstabieren.

Zuvor aber braucht es noch weiterer Zwischenschritte. Denn das Vaterunser ist zunächst einmal ein zutiefst theozentrisches Gebet, aus dem der Vaterunser-Glaube Jesu spricht, daran teilzuhaben er die Jünger / innen einlädt und anleitet. Es bedarf also vorweg einer Verortung in den alttestamentlichen Kontext und in den Glaubenshorizont der Evangelien, in denen das Vaterunser situiert ist, wobei in dieser Arbeit insbesondere der intertextuellen Textsignale des Mat-

thäusevangeliums gefolgt wird mit der Bergpredigt, deren Mitte das Gebet Jesu bildet (siehe Kap. 2). Der zweite Zwischenschritt besteht darin, sich die durch das Ostergeschehen und die durch die ersten Zeugen / innen des Osterglaubens eröffnete Praxis der Taufe in ihrer theologischen Deutung – insbesondere in neutestamentlicher und patristischer Zeit – zu nähern, sowie liturgie- und dogmengeschichtlichen Aspekte schlaglichtartig zu vergegenwärtigen (siehe Kap. 3.1.). Dies empfiehlt sich als weitere Basis und Horizont für die in Kapitel 4 erfolgende wechselseitige Bezugnahme von Taufe und Vaterunser als Orientierung für den heutigen Glaubensvollzug. In diesem Sinne ist auch der dritte Zwischenschritt (siehe Kap. 3.2.) zu verstehen mit seinen Ausführungen zum Gebet als spirituelle Praxis und zu einigen Aspekten von Spiritualität als Transformation.

Die sodann in Kapitel 4 erfolgende wechselseitige Bezugnahme von „Vaterunser“ und „Taufe“ kann aufgrund des nicht einzuholenden Bedeutungsspektrums der darin enthaltenen Aspekte nur ausschnitthaft, aber exemplarisch sich ausnehmen. Dabei werden insbesondere die in Kapitel 2 und 3 bereits angesprochenen Themenfelder aufgegriffen. Ausgehend davon, dass die „tägliche Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ im Modus des Betens erfolgt und auf dem Hintergrund des darin sich ereignenden (unverfügbaren) Resonanz- und Beziehungsgeschehens zu reflektieren ist, hat sich eine innere Struktur dieses die Taufspiritualität und Taufsendung ausmachenden Geschehens und die den Glaubensvollzug berührenden Inhalte herauskristallisiert. Die Kategorie der AnVerwandlung aufgreifend kann diese als eine Spannungseinheit eines Schon-AnVerwandelt-Seins / AnVerwandelt-Werden / (Sich)-AnVerwandeln in den Vaterunser-Glauben Jesu im Horizont der Taufgnade („in Christus Jesus“ und in der Kraft des Heiligen Geistes) extrapoliert und ansatzhaft entfaltet werden.

In Kapitel 4.8. wird schließlich ein Resümee gezogen mit den eruierten Kernpunkten einer Zeugnis vernehmenden und Zeugnis gebenden Taufspiritualität und Taufsendung. Diese schöpft aus der Quelle der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ als einem (unverfügbaren) Resonanz- und Beziehungsgeschehen in anVerwandelt / anVerwandelnder Orientierung am Glaubens- und (Lebens-)Stil Jesu. Da diese Überlegungen in einen heutigen Glaubensvollzug hinführen mögen und das Dargelegte nach gelebter Praxis ruft, wurde diese Zusammenfassung nicht als „Schluss“ bezeichnet.

Stattdessen endet diese Arbeit mit einem Ausblick, der missions-theologische und ekklesiologische Überlegungen auf dem Hintergrund der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ nicht zuletzt in ökumenischer Absicht anreißt, von denen der Verfasser denkt, dass in diese Richtung weitergedacht und gearbeitet werden könnte bzw. sollte, was aber im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten ist. Hier ging es zunächst einmal darum, im Sinne der Magna Charta der Fundamentaltheologie, jederzeit Auskunft über den Grund christlicher Hoffnung zu geben (1Petr 3,15) in Rückbesinnung auf die Berufung der Getauften, die in der Taufgewissheit der Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gründet.

Wie bereits gesagt, beabsichtigt diese Arbeit, einen Beitrag zur Vertiefung eines im Taufglauben gründenden Glaubensvollzugs bzw. Christ/in-Sein heute als Einzelne/r wie auch als Kirche zu leisten. Aber ist das überhaupt notwendig? Wird nicht allenthalben im Zuge der Frage nach der zukünftigen Kirchenentwicklung die „Würde der Getauften und der Gefirmten“ geradezu beschworen? In seinen Fastenhirtenbriefen von 2016 und 2017 richtet der Kölner Erzbischof Rainer Maria Kardinal Woelki den Blick auf die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit der Taufe für die Einzelnen wie auch für die Kirche.<sup>8</sup> Er verbindet die Rückbesinnung auf die eigene Taufwürde ausdrücklich mit dem „Pastoralen Zukunftsweg“ im Erzbistum Köln<sup>9</sup>. Taufe und Pastoraler Zukunftsweg versteht er als ein Weg-Geschehen: „Unsere Taufe ist und bleibt eine Lebensaufgabe, so wie unser pastoraler Zukunftsweg eine Generationenaufgabe ist.“<sup>10</sup> Diesen Worten kann nur zugestimmt werden, allein, es stellt sich auch hier die Frage, die Dorothea Sattler im ökumenischen Kontext aufgeworfen hat, ob die Begeisterung für die ökumenische und ekklesiale Relevanz der wechselseitigen Taufanerkennung in Magdeburg 2007 mit dem Versäumnis

8 Vgl. Rainer Maria Kardinal Woelki: Mitten unter euch. Fastenhirtenbrief 2016, in: file:///C:/Users/KBW/AppData/Local/Temp/160210\_fastenhirtenbrief\_2016.pdf (Zugriff: 2.1.2021).

Ders.: Lebendige Steine. Fastenhirtenbrief 2017, in: file:///C:/Users/KBW/AppData/Local/Temp/170304\_rcw\_fastenhirtenbrief\_2017.pdf. (Zugriff: 2.1.2021).

9 Darstellung der Ziele und der Vorgehensweise des Pastoralen Zukunftswegs sowie Downloads der beiden genannten Fastenhirtenbriefe u. a. vgl.: [https://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/pastoraler\\_zukunftsweg/](https://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/pastoraler_zukunftsweg/) (Zugriff: 2.1.2021).

10 Rainer Maria Kardinal Woelki: Fastenhirtenbrief 2017, a.a.O., Anm. 8, hier: S. 9 (Zugriff: 2.1.2021).

einhergegangen sein könnte, sich „über die Inhalte des gemeinsamen Taufglaubens zu verständigen. [...] Sprechen wir zu wenig über den inhaltlichen Gehalt des christlichen Taufglaubens?“<sup>11</sup>

Um diesen Gehalt, der einen Grund hat und Gestalt gewinnen will und kann im heutigen Glaubensvollzug, soll es nun in dieser Arbeit gehen in Zeugnis vernehmender und Zeugnis gebender Absicht von der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“.

## 1.2. Kontextualisierung und fundamentaltheologische Implikationen von Tauf-Spiritualität und Tauf-Sendung

### 1.2.1 Herausforderungen für den Glaubensvollzug im „säkularen Zeitalter“

Mit der Frage nach dem Christ/in-Sein und Kirche-Sein heute ist die Notwendigkeit der Kontextualisierung<sup>12</sup> heutigen Glaubensvollzuges angesprochen: die konkreten Voraussetzungen eines Zeugnis Vernehmens und Gebens in einem „säkularen Zeitalter“, womit nach Charles Taylor jener in die frühe Neuzeit zurückgehende Prozess gemeint ist, der als die komplementäre Rückseite des Christentums zu verstehen ist und zu einem sich selbst genügenden „Humanismus“ geführt hat, der die Voraussetzungen seiner Entstehung mitunter ignoriert, wenn nicht gar negiert.<sup>13</sup> Der katholische Fundamentaltheo-

11 Sattler, Dorothea: Gewiss werden, getauft zu sein. Ökumenische Perspektiven vor dem Hintergrund der Kindertaufpraxis, in: Bärsch, Jürgen / Poschmann, Andreas (Hg.): Liturgie der Kindertaufe (Deutsches Liturgisches Institut Trier) Trier 2009, S. 53–76, hier S. 64.

12 Zur theologischen Grundlegung der Notwendigkeit einer Kontextualisierung christlichen Glaubensvollzugs siehe auch: Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, UTB 8025, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000; Dazu Günter Riße: „In seiner ‚Kontextuellen Fundamentaltheologie‘ hat Hans Waldenfels darauf aufmerksam gemacht, daß die Theologie der Gegenwart sich der ihr umgebenden und innewohnenden Kontexte bewußt wird und diese phänomenhaft, reflexiv zu bedenken hat.“ Ders: Sammlung – Sendung – Sammlung ... Fundamentaltheologie und Theologie der Diaspora, in: ders./Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.): Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, FS Hans Waldenfels, Paderborn 1996, 65–72, hier: S. 70.

13 Vgl. Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. auch: Halík, Tomáš: Zwischen Skylla und Charybdis. Zur Situation des Christentums in Europa heute, Herder Korrespondenz 8/2019, S. 22–26, der zwischen „hard secularisation“ (etwa unter der kommunistischen Herrschaft) und „soft secu-

loge Christoph Theobald greift in seinem Buch „Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa“ die differenzierte Auseinandersetzung Taylors zur „Säkularisierungsthese“<sup>14</sup> auf und beschreibt anhand der drei Stichworte: „Diasporasituation der Kirche“, „Exkulturation des Glaubens“ und „Glaubwürdigkeitskrise“ die „grundsätzliche Herausforderung an unsere Theologie des Glaubensvollzugs“.<sup>15</sup> Da in dieser Arbeit eine „Theologie des Glaubensvollzugs“ als ein Transformations- bzw. AnVerwandlungsgeschehen aufgefasst wird – basierend auf der Teilhabe am Vaterunser-Glauben Jesu und eine darauf fußende Taufspiritualität und Taufsendung, die zu einem „zeitgemäßen Glaubensverständnis“ beitragen möchte – wird die Außen- und Innenperspektive (fundamentaltheologische und dogmatische Perspektive) desselben aufeinander zu beziehen sein. Es würde allerdings zu weit führen, die überaus vielfältigen religionssoziologischen Analysen und systematischen Beiträge in aller

larisation“ (Wohlstandsgesellschaften Europas) unterscheidet: „Alle Probleme der heutigen Kirche aber auf den Prozess der Säkularisierung zu schieben und vor allem die Säkularisierung als äußeren Feind zu verstehen, ist falsch. [...] Sie [manche kirchlichen Repräsentanten; R. W.] verstehen nicht, dass das Christentum und die Säkularisierung tief miteinander verwoben sind, dass die Säkularisierung ein ‚ungewolltes Kind‘ des Christentums ist und dass sie nicht nur eine gefährliche Krise, sondern auch eine *Katharsis* darstellen kann, eine Krise, die eine Gelegenheit zu einer Reinigung und Glaubensvertiefung bieten kann.“ (S. 23)

- 14 Theobald, Christoph: Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018, S. 28–29. Walter Kasper attestiert dem Werk Charles Taylors „A Seculare Age“ aus dem Jahr 2007, dass es „als Klassiker für die Erforschung des Prozesses der neuzeitlichen Säkularisierung gilt. Taylor zeigt darin eindrucklich auf, wie es zum gegenwärtigen Pluralismus in Weltanschauungsfragen gekommen ist und analysiert sehr gründlich die heute vorherrschenden Glaubensbedingungen.“ Ders.: Geleitwort, in: Laurs, Stefan: Gott in säkularer Zeit. Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper, Freiburg i. Br. 2020, S. 17–19, hier: S. 17. Vgl. auch die von Laurs dargestellte Unterscheidung der ‚drei Formen von Säkularität‘ wie sie Taylor vornimmt (ebd., S. 38–42). Bezogen auf die Ausführungen Albert Kellers, demnach „es bei der zugrundeliegenden Begrifflichkeit um ‚den Prozeß der Loslösung der verschiedenen Elemente des menschl[ichen] Lebensbereichs...od[er] von dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion‘ geht“ (ebd., S. 39) konstatiert Laurs, dass Taylor bezüglich seiner Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚secularity‘ und ‚secularization‘ „sich nach Keller für den Terminus <Säkularisierung> (<secularization>) entscheiden [müsste].“ (ebd.)
- 15 Theobald, Christoph: Christentum Stil (2018), S. 21.

Breite darzustellen; dies ist an vielen Stellen bereits geschehen.<sup>16</sup> Die nun folgende Konzentration auf die Ausführungen von Christoph Theobald empfiehlt sich auch im Hinblick auf den von ihm aufgegriffenen, von Maurice Merleau-Ponty bereits 1960 eingeführten Stil-Begriff, den er für die Theologie fruchtbar machen möchte und dessen drei Charakteristika ohne weiteres auf die tägliche Taufberufung im „Vaterunser-Glauben“ beziehbar sind und von daher nicht nur formal, sondern auch theologal gefüllt werden können. Die ausdrückliche Bezugnahme auf Theobald hat zudem den Vorteil, als dass dieser, mit Rückgriff auf zentrale Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch eine neue Befragung biblischer Texte über dieses hinausführend, mit Hilfe seines stilistischen Ansatzes wegweisende fundamentaltheologische Kontextualisierungen und Blickrichtungen hinsichtlich heutiger zentraler Fragestellungen und Herausforderungen christlichen Glaubensvollzugs thematisiert und theologisch reflektiert.

Zunächst zu den drei Stichworten: Diasporasituation, Exkulturation des Glaubens und Glaubwürdigkeitskrise, die Theobald in einem ersten Schritt als die hauptsächlichen Herausforderungen für den christlichen Glaubensvollzug in Europa ausmacht:

Theobald weist auf Karl Rahner hin, der die Diasporasituation der Kirche schon 1954 als Faktum konstatierte und diese heilsgeschichtlich einordnend (Lk 24,26) zugleich auf eine zentrale Gefährdung hinweist, die der Ghettoisierung. Stattdessen müssten die Christen offen werden auf die Nicht-Christen hin und sie gerade nicht als „Nicht-Berufene“ ansehen.<sup>17</sup> Mit Rekurs auf Rahner plädiert Theobald bezüglich der „Säkularisierung“ für eine Umkehr der Blickrichtung, indem er danach fragt, was diese aus theologischer Perspektive für den Glaubensvollzug eintragen kann.<sup>18</sup> Merkmale wie die von den Soziologen

16 Vgl. dazu die Beiträge in Knop, Julia (Hg.): Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen, *Questiones Disputatae* 297, Frankfurt a. M. 2019 und die hier aufgeführten Literatur- und Quellenangaben. Einen guten Überblick über die einschlägige religionssoziologische Literatur zu den Schlagworten: Individualisierung, Differenzierung, Erlebnisorientierung, Globalisierung, Pluralisierung und Säkularisierung ist zu finden bei: Haslinger, Herbert: *Pastoraltheologie*, Paderborn 2015, S. 99–166.

17 Theobald, Christoph: *Christentum Stil* (2018), S. 23.

18 Dass die heutige Situation neben dem sog. „Neuen Atheismus“ vertreten etwa durch Richard Dawkins, Ronald Dworkin u. a., darüber hinaus durch eine sich

herausgearbeiteten Begriffe: Subjektivismus, Relativismus, Deinstitutionalisierung, Pluralismus kennzeichnen die Moderne. Diese Entwicklungsprozesse haben auch die Gläubigen längst zutiefst erfasst. Als „innere Säkularisierung“ wird dieser Umstand bezeichnet. Er besagt, dass „der immer schwächer werdende Einfluss des religiösen Systems immer mehr ‚von innen her akzeptiert und von der religiösen Gruppe selbst als legitim angesehen wird‘ und letztlich auch die Vorstellungen betrifft, die diese Gruppe, in unserem Fall die Kirche, von sich selbst und ihrem Auftrag in der Welt hat.“<sup>19</sup> Den vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten Erneuerungs- und Reformprozess sieht Theobald bereits als ein sich Öffnen für diese Perspektive, wissend darum, dass die Kirche sich zu den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen verhalten muss. Allerdings „führt die innere Säkularisierung des Katholizismus zu einem Interpretationskonflikt, der für den gesamten Rezeptionsprozess des Zweiten Vatikanischen Konzils prägend sein wird.“<sup>20</sup> Weder der Rückzug ins Ghetto einer integristischen Utopie des Katholizismus noch eine Angleichung an die Moderne im Sinne einer bürgerlichen Religion, die einen prophetischen Konflikt mit den zerstörerischen und leidvollen Entwicklungen und „Strukturen des Bösen“ scheut, also ihre christliche Identität als „gefährliche Erinnerung“ (Johann Baptist Metz) aufgibt, kann ein evangeliumsgemäßer Weg in die Zukunft sein.

Mit dem Begriff „Exkulturation des Christentums“ (François Dubet) ist ein noch umfänglicherer kultureller Wandel angesprochen, den die Soziologin Danièle Hervieu-Léger anhand der französischen

ausbreitende religiöse Indifferenz gekennzeichnet ist, spricht Theobald nicht explizit an. Eberhard Tiefensee stellt dazu fest, dass sich die Theologie gegen die Argumente des alten und neuen Atheismus gut zu wehren vermag, hinsichtlich der religiösen Indifferenz bleibt sie bislang auffällig stumm: „Denn religiöse Indifferenz ist wegen ihrer Frage- und Aussageabstinenz und Theorieferne für die Theologie nur schwer zu fassen. Sie ist weniger eine weltanschauliche Position als eine Lebensoption, ein Milieu oder eine ‚existentielle Kultur‘.“ Tiefensee plädiert mit Rahner für eine „erfahrungsaffine Theologie“, die sich mit ihrem Erfahrungsschatz neu in den Diskurs einbringen könnte und müsste. Vgl. Tiefensee, Eberhard: Theologie im Kontext religiöser Indifferenz, in: Knop, Julia: Gottesfrage (2019), S. 130–144, hier: S. 131.

19 Theobald, Christoph: Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Feiter, Reinhard / Müller, Hadwig (Hg.): Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, S. 83.

20 Ebd., S. 86.

Laizität aufweist, aber auch für Europa insgesamt in ungleichzeitigen Entwicklungsschüben kennzeichnend ist. Sie zeigt auf, dass das kirchliche Ordnungsgefüge und der kulturelle Sockel des Christentums vom Staat sozusagen unsichtbar übernommen worden ist trotz strikter Trennung von Staat und Kirche und ihre Situationsanalyse resümiert Theobald wie folgt: „Das Ende des französischen Modells ländlicher Kultur, das eng mit dem Katholizismus zwischen den beiden Konzilien verbunden war; der Aufstieg der ‚Selbstverwirklichung‘ zum zentralen Wert in einer Gesellschaft, in der die Furcht, etwas schuldig zu bleiben, schwindet; die Revolution auf dem Gebiet der Familie während der letzten Jahrzehnte; und schließlich das Verschwinden des Naturbegriffs als religiösen und moralischen Bezugsrahmen.“<sup>21</sup> Diese Entwicklung ist folgenreich, sie „zieht den Niedergang *aller* Institutionen nach sich, durch die die Einzelnen in eine durch Prinzipien und Werte definierte Welt hineinsozialisiert werden sollten. Die Kirche und ihre Pastoral sind von dieser Zerfallsdynamik erfasst und zugleich von einem neuen, stärker auf dem Imperativ der Selbstverwirklichung basierendem Sozialisationsmuster bedrängt.“<sup>22</sup> Die Frage ist nun, wie auf diese Exkulturation reagiert wird, ob der Blick auf die Erosion des bisherigen kulturellen Sockels auf die Erhaltung des bisherigen institutionellen Systems Kirche lähmend fixiert bleibt, oder sich „das Heute im Licht des Konzils als günstiger Augenblick für das Evangelium begreifen und in die Geschichte seiner Rezeption eintragen“<sup>23</sup> lässt? Mit Blick auf das Faktum der Exkulturation werden manche die Frage verneinen; andere – wie Christoph Theobald – bejahen sie, letzterer allerdings mit Hinweis auf die Notwendigkeit, die neuartige Situation, in der die Kirche sich heute befindet, nüchtern einzubeziehen und theologisch einzuholen.

Unter dem Stichwort „Glaubwürdigkeitskrise“ thematisiert Theobald nicht etwa die (nicht nur) in Europa seit einem Jahrzehnt so virulente Frage der „sexualisierten Gewalt“ durch Kleriker und kirchliche Strukturen<sup>24</sup>, sondern zwei kultur- und geistesgeschichtliche Symp-

21 Ebd., S. 87.

22 Ebd., S. 88.

23 Ebd., S. 89.

24 Vgl. dazu: Remenyi, Matthias: Kirche, Amt und Sakramentalität. Eine Bestandsaufnahme angesichts der Missbrauchskrise, in: Hartmann, Stefan / Sander, Ri-

tome: die des Mythosverdachts und der Lebensferne, die dem Christentum in Europa attestiert werden. Die heilsgeschichtliche Sicht und Vision der Bibel empfinden viele Zeitgenossen als Mythos. Die Zeit der „großen Erzählungen“ (François Lyotard)<sup>25</sup> ist vorbei und Wahrheit gibt es nur noch im Plural. Zum anderen erreicht die Verkündigung des Glaubens nicht mehr den Alltag der Menschen. Dieser ist so energieraubend (sei es durch Sicherung der Lebensgrundlagen, Freizeitstress etc.), dass die Frage nach einem Sinnzusammenhang des ganzen Lebens sich zu verlieren scheint. Anders ausgedrückt: „wir [leben] in einem *postmetaphysischen* Zeitalter: Keiner unserer vielen Lebensstile, keines unserer Weltbilder kann den Anspruch einer universalen Norm erheben.“<sup>26</sup> Und genau diese Wirklichkeitssicht prägt das Alltagsethos der Menschen.<sup>27</sup>

chard (Hg.): Zeichen und Werkzeug. Die Sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihrer Dienst und Ämter, Ostfildern 2020, S. 87–116.

- 25 In seiner Analyse des (philosophischen) Begriffs der Postmoderne definiert Wolfgang Welsch, dabei Lyotard zitierend, ihn wie folgt: „Der negative Minimalbegriff des Postmodernen bezieht sich auf die Verabschiedung der Einheitswünsche: ‚In äußerster Vereinfachung kann man sagen: <Postmoderne> bedeutet, dass man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt.‘ Der positive Begriff des Postmodernen hingegen bezieht sich auf die Freigabe und Potenzierung der Sprachspiele in ihrer Heterogenität, Autonomie und Irreduzibilität [...] Diese – unaufhebbare und positiv gesehene – Pluralität macht den Fokus der Postmodernität aus.“ Vgl.: Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, S. 33–34.
- 26 Theobald, Christoph: *Christentum Stil* (2018), S. 32.
- 27 In seiner 2020 erschienen Dissertation geht Stefan Laurs auch auf die vom französischen Philosophen André Comte-Sponville beschriebene „Spiritualität ohne Gott“ ein, die verbunden ist mit einem „Verzicht auf Religion“, aber in seinem Falle „eine Art immanente <Mystik>“ (S. 109) nicht ausschließt. Resümierend stellt Laurs nun erneut in Anschluss an Charles Taylor fest: „Religiöses Leben im säkularen Zeitalter findet innerhalb eines ‚immanenten Rahmens‘ statt, was bedeutet, dass Religion praktizierende Menschen sich zwischen einem ‚säkularen‘ und ‚religiösen Diskurs‘ (Peter L. Berger) hin und her bewegen müssen. Die religiösen Formen dieser Zeit entsprechen einer ‚postdurkheimischen‘ Spiritualität gemäß dem ‚Ideal der Authentizität‘, was bedeutet, das heutige spirituelle Bestrebungen in Richtung Selbstverwirklichungen zielen – man möchte *seinen* Weg finden und das auch in Bezug auf Religion.“ (S. 175) Angesichts der Pluralität und „Fragilität der weltanschaulichen Positionen [...] gibt [Taylor; R.W.] seiner Überzeugung Raum, dass sich die Unzufriedenheit bezüglich der ‚Immanenzatmosphäre‘ intensivieren wird, was sich wiederum auf die spirituelle Suche junger Menschen auswirkt.“ Vgl. Laurs, Stefan: *Gott in säkularer Zeit* (2020), S. 176.

Wie hat die Kirche darauf reagiert? „Europäisches, vor allem katholisches Christentum hat jedenfalls deshalb an Glaubwürdigkeit verloren, weil es diese sich bereits in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts abzeichnende atmosphärische Veränderung unseres Alltagsethos viel zu wenig wahrgenommen hat. Chronisches Erfahrungsdefizit der Verkündigung war und ist die Folge. Stattdessen hat der Katholizismus seine objektiven Identitätsmerkmale in Lehre, Liturgie und Moral und Gebet verstärkt: Der ‚Katechismus der katholischen Lehre‘ (1992) mit seinen 2.865 Artikeln ist das perfekte – auch irgendwie erschreckende – Beispiel eines völlig rationalisierten Mythos.“<sup>28</sup>

Zudem steht der Vorwurf im Raum, dass die monotheistischen Religionen potentielle und faktische Gewalterzeuger sind. Theobald widmet daher der Frage:

a) des Umgangs mit der Gewalt und des Glaubens „angesichts eines neuen Gewaltpotentials“ im Zusammenhang des „Religionspluralismus in religionsneutralen Gesellschaften“ ein eigenes Kapitel<sup>29</sup> sowie b) der Hoffnung bzw. dem „Glaube[n] an eine Befriedung der Schöpfung“ angesichts der „ökologische[n] und transhumanistische[n] Herausforderungen“<sup>30</sup> unserer Zeit.<sup>31</sup>

Da es in dieser Arbeit letztlich immer um die Frage und „Ermöglichung“ heutigen Glaubensvollzugs geht, empfiehlt es sich, im nächsten Schritt – im Anschluss an Christoph Theobald – den Ansatz, den das Zweite Vatikanische Konzil diesbezüglich gewiesen hat, einzuholen. Auf der Linie des Konzils geht er über dieses hinaus mit seinem auf den Lebensstil Jesu und sein Evangelium bezogenen stilistischen Ansatz. Die von ihm vorgebrachten Überlegungen werden dann er-

28 Theobald, Christoph: *Christentum Stil* (2018), S. 26–27.

29 Ebd., S. 125–190.

30 Ebd., S. 190–275.

31 Zur ökologischen Herausforderung siehe insbesondere Kap. 4.5.4.2.–4.5.5.2. Zu den transhumanistischen Herausforderungen siehe zum einen den Exkurs: *Ideengeschichtliche Reflexionen zum säkularisierten Traum vom Menschen* im Anschluss an Kap. 4.3.3.2, und zur Gewalt-Thematik insbesondere die Kapitel 4.6.1.; 4.6.3. Das Gewaltthema ist allerdings nicht nur hinsichtlich der Infragestellung von Religion angesichts ihres Gewaltpotentials aufzugreifen, sondern noch grundsätzlicher als theologale Auseinandersetzung mit den „Mächten und Gewalten“ (Eph 6,12; Kol 1,16; 2,10; 1Petr 3,22) und der jesuanischen Antwort darauf im Sinne aktiver Gewaltfreiheit; siehe Kap. 5.1.1.1., hier: S. 404 (Anm. 20).

neut aufgegriffen im Zusammenhang der Erörterungen zur „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ (siehe Kap. 4) und von daher inhaltlich gefüllt.

### 1.2.2 Pastorales Prinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils – Theologie des „Glaubens“ – Stil-Bildung

Das pastorale Prinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils hat „die Kontextualisierung des Glaubens zum Gesetz aller Evangelisierung gemacht und die ein für alle Mal ergangene Offenbarung radikal historisiert“.<sup>32</sup> Ersteres erfordert je neu, nach den „Zeichen der Zeit“ (GS 11; vgl. auch GS 44) zu fragen und letzteres nach dem Wesen bzw. „Was?“ des christlichen Glaubens. Der weitreichendste Hinweis in den Konzilstexten auf die Art und Weise, wie dies geschehen soll, – so Theobald – findet sich im ersten Abschnitt, Kapitel 11, von *Gaudium et Spes* mit der „Zentralität des Glaubensbegriffs, der (in seiner dreifachen Erwähnung) hier ganz selbstverständlich mit der *Interpretationskompetenz* des Gottesvolkes verbunden wird.“<sup>33</sup> Der Glaubensbegriff und die Interpretationskompetenz des Gottesvolkes zielen gleichermaßen auf das Evangelium (GS 44) und die „Menschheitsgeschichte“ (GS 10). Mit den Augen des Glaubens sollen die „Ereignisse“, „Forderungen“ und „Wünsche“ der Menschheit, daran das Volk Gottes Anteil hat, angeschaut und unterschieden werden: „Die individuellen und kollektiven ‚Ereignisse‘ funktionieren sozusagen als ‚Auslöser‘ eines neuen oder zu erneuernden Glaubensaktes und einer Interpretation dessen, was geschehen ist, oder eines Urteils über solches Geschehen [...]. Sie machen sodann ‚Forderungen‘ oder ‚Notwendigkeiten‘ sichtbar, die manchmal von gigantischem Ausmaß sind, wie die ökologische Herausforderung oder das Problem der Flüchtlingsaufnahme in Europa. Große wissenschaftliche und technische Kompetenzen sind zu ihrer Bewältigung notwendig, aber auch ‚Glaubensenergien‘, die gleichzeitig von solchen Ereignissen provoziert und befreit werden [...] und die utopisch-messianische Orientierung der Menschheit – die Sehnsucht aller nach Gerechtig-

32 Theobald, Christoph: *Christentum Stil* (2018), S. 343.

33 Ebd., S. 119.

keit und Frieden wachrufen.“<sup>34</sup> Mit dem Verweis auf die Ereignisse, Forderungen und Wünsche der Zeit, die das Volk Gottes im Licht des Glaubens sehen und unterscheiden soll, zeichnet sich bereits in den Texten des Konzils eine Erweiterung des Glaubensbegriffes ab. Demgegenüber spiegelt Art. 5 der Offenbarungskonstitution (*Dei verbum*) die bisherige Lehrentwicklung wider, demnach: „Glaube als gehorsame Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes – Glaube als in Verstand und Wille verwurzelter Akt menschlicher Freiheit – Glaube als theologal bedingte Umkehr zu Gott“<sup>35</sup> zu verstehen ist. Weder der Bezug zur Heiligen Schrift ist hier gegeben, noch eine Integration des „*Glaubensakt(es) in die Geschichte der glaubenden Menschen* [...] vor allem das Fehlen der Beziehung zwischen Jesus Christus und den Gläubigen ist ein Problem.“<sup>36</sup> Die klassische Glaubenstheologie hat „den Glaubensakt in ein ‚System‘ theologischer und dogmatischer Bezugspunkte integriert [], deren Prinzip außerhalb des biblischen Textes und seiner inneren Vielfalt liegt.“<sup>37</sup> Dieser Ansatz reicht aber nicht mehr aus, da „wir Christinnen und Christen heute – wie die ersten Christen – für unseren Glauben um Gastfreundschaft werben müssen.“<sup>38</sup> Das erfordert ein Glaubensverständnis, das Glauben als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen versteht und praktiziert. Im Hinblick auf die Begegnung mit Jesus Christus hat sich – so Theobald – seit dem Konzil von Orange (529 n. Chr.) eine Lesart der Textstelle aus Hebr 12,1–2<sup>39</sup> durchgesetzt, die es verhinderte, Jesus Christus „selbst als Glaubenden zu betrachten: als den Glaubenden nämlich, der unseren Glauben erzeugt.“<sup>40</sup>

Genau hier aber setzt der stilistische Ansatz ein, den Theobald von Gilles-Gaston Granger und Maurice Merleau-Ponty für die Theolo-

34 Ebd., S. 120.

35 Ebd., S. 47.

36 Ebd., S. 49.

37 Ebd., S. 47.

38 Ebd., S. 121.

39 „Darum wollen auch wir, die wir eine solche Wolke von Zeugen um uns haben, alle Last und die Sünde abwerfen, die uns so leicht umstrickt. Lasst uns mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen, der vor uns liegt, und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens; er hat angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen, ohne auf die Schande zu achten, und sich zur Rechten von Gottes Thron gesetzt.“ (Hebr 12,1–2)

40 Theobald, Christoph: *Christentum Stil* (2018), S. 49–50.

gie adaptiert. Was ist stilbildend? Es sind dies die drei Aspekte: 1. die Einzigartigkeit (Singularität) eines Werks bzw. der dahinter stehenden Person; 2. das Begegnungsgeschehen, das das Werk in der Auseinandersetzung damit bewirkt; und 3. die Auswirkungen dieses Begegnungs- und Beziehungsgeschehens „in der Welt“, wodurch diese ihrerseits wesentlich geprägt wird: „Solcher Vollzug einer ‚Metamorphose‘ schafft eine *andere* Welt; die Welt, wie sie der Künstler bewohnt. Die Verheißung der Vollendung oder die eschatologische Struktur, die jedes echte Kunstwerk bestimmt, hat in diesem Akt der Metamorphose ihren Ort.“<sup>41</sup>

Die theologische Adaption des stilistischen Ansatzes besteht nun darin, den Glaubens- und Lebensstil Jesu als grundlegend stilbildend für den Glauben anzusehen, da die Begegnung mit ihm ein wechselseitiges Beziehungsgeschehen ist, das nicht nur mit denen, die ihm begegnen, etwas macht, sondern auch mit ihm selbst. Die Perikope z. B. von der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,21–43) „[weist] eine relationale Struktur auf [] (*Begegnungs- und Beziehungsgeschehen*).“<sup>42</sup> In der Begegnung mit ihr spürt er, dass „eine Kraft von ihm ausströmte“ (Mk 5,30). Aber er ist nicht der Urheber ihres Glaubens, denn er sagt zu ihr: „dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden!“ (Mk 5,34). Dem „Glauben“ der blutflüssigen Frau liegt ein elementarer Lebensglaube zugrunde, den Jesus spürt und würdigt. Der Lebensglaube ist ein eher unbewusster, aber anthropologischer Vertrauensakt: „Ich vertraue mich (*credo*) – in meiner Verwundbarkeit – dem Rätsel / Geheimnis meiner / unserer Existenz in der Welt an, in der Hoffnung darauf, mit diesem Vertrauen nicht zum Verlierer zu werden.“<sup>43</sup> In der Begegnung mit Jesus kann aus dem elementaren Vertrauen ins Leben, so brüchig es auch ist, ein Christusglauben werden, wie dieser sich im Falle der Jünger / innen Jesu (nach Ostern) eröffnete. Die Entwicklung zu einem Christusglauben muss aber nicht geschehen; im Gegenteil, in der Geschichte von der blutflüssigen Frau etwa zeigt sich, dass Jesus ihren „Glauben“ freigibt<sup>44</sup>: „Diese Diskretion Jesu,

41 Ebd., S. 53. S. 51–57; 62–67. Was hier als „Metamorphose“ bezeichnet wird, wird in dieser Arbeit unter dem Gesichtspunkt des schon AnVerwandelt-Seins, AnVerwandelt-Werdens und (sich) anVerwandeln entfaltet. (Siehe Kap. 4.)

42 Ebd., S. 91.

43 Ebd., S. 83.

44 „Frei geben“ als ein aus Frankreich kommender pastoraltheologischer Ansatz

seine Fähigkeit auch den ‚Glauben‘ des Anderen ‚umsonst‘ aus den Händen zu geben, gibt der Geschichte dieser Frau, ihrer Situation, ihrer Geste und ihrem Wort und in alledem dem lebensgeschichtlichen Entstehen ihres ‚Glaubens‘ seine eigentliche Bedeutung und Gewicht.<sup>445</sup> Es ist jene Freiheit, in der sich die „heilige Gastfreundschaft“ Jesu erweist, eine Freiheit, die Gastfreundschaft ermöglicht (Mk 2,15–17) oder / und auch darum bittet (Lk 19,5).

Gastfreundschaft erscheint Theobald als die heute angemessene und Evangeliums gemäße Grundhaltung und Bedingung der Möglichkeit von „Mission“ zu sein, die „als Ermöglichung von Glauben ‚umsonst‘ geschehen muss und zunächst einmal ein Dienst der Kirche am Lebensglauben aller Menschen ist.“<sup>446</sup> Im Teilen der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) geschieht „heilige“ Gastfreundschaft (Begegnungs- und Beziehungsgeschehen), denn sie „sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Sie ist bzw. kann der Nährboden dafür sein, dass „der nicht ‚notwendige‘ Übergang von einem elementaren ‚Lebensglauben‘ zum Glauben an den Christus Jesus [sich] tatsächlich vollzieht [...] Als ‚Geist heiliger Gastfreundschaft‘ übt er gleichzeitig die Funktionen der ‚Singularisierung‘ und der ‚Universalisierung‘ oder ‚Entgrenzung‘ aus und verbindet somit, vor allem in der heutigen Krise der Zukunftsmöglichkeiten, Synchronie und Diachronie unserer Menschheits- und Erdgeschichte.“<sup>447</sup> Die globalen Menschheitsherausforderungen auf der einen Seite, die gleichermaßen die Einzelnen wie auch die gesellschaftlichen Institutionen (wozu auch die Kirchen gehören) betreffen, und die spirituellen Ressourcen auf der

wird im Sammelband herausgegeben von Reinhard Feiter und Hadwig Müller vorgestellt und erläutert. Vgl. Feiter, Reinhard/Müller, Hadwig: Frei geben (2012).

45 Theobald, Christoph: Christentum Stil (2018), S. 92.

46 Ebd., S. 95. „Wenn der Weg der Fundamentaltheologie, wie hier gezeigt, bei der historischen Grundgegebenheit des in der jesuanisch-christlichen Gastfreundschaft entstehenden Glaubens ansetzt [...] dann deshalb, weil diese Gastfreundschaft das uns heute in Europa gegebene ‚Zeichen der Zeit‘ zu sein scheint.“ (S. 121). Vgl. zum Motiv der „Gastfreundschaft“ die Auslegung des Lukasevangeliums des australischen Exegeten Brendan Byrne; Byrne, Brendan SJ: Die Gastfreundschaft Gottes. Eine Begegnung mit dem Lukasevangelium, aus dem Englischen übersetzt von Ralf Klein SJ, Ostfildern 2021.

47 Ebd., S. 340–341.

anderen Seite, die im „elementaren Lebensglauben“ und expliziten „Christusglauben“ wurzeln, wollen und sollen im Begegnungs- und Beziehungsgeschehen „heiliger Gastfreundschaft“ füreinander und miteinander in allem Respekt vor der Freiheit des Anderen fruchtbar gemacht werden. Für die Christinnen und Christen gilt es zu entdecken und zu lernen, „den Geist Jesu als ‚Geist heiliger Zurücknahme‘ und gerade so als ‚Geist göttlicher Sohn- und Tochterschaft‘ zu verstehen“. <sup>48</sup> Der „Geist heiliger Sohn- und Tochterschaft“ ist zentraler Ausgangspunkt einer Taufspiritualität und Taufsendung bzw. der „täglichen Taufe“ im „täglichen Vaterunser“. Es gilt daher, „diesen die gesamte Menschheits- und Schöpfungsgeschichte durchziehenden und durchwirkenden Geist der Heiligkeit vom Christusereignis her identifizieren zu lernen. Diese Aufgabe ist deswegen so dringlich, weil im Zuge der Säkularisation der Heilige Geist vielfach für eine überflüssige Chiffre gehalten und Spiritualität mit unseren individuellen und kollektiven Anpassungsprozessen verwechselt wird.“ <sup>49</sup>

Es handelt sich um eine Aufgabe, die jeder / jedem Getauften und insbesondere der Glaubensgemeinschaft der Getauften als Kirche obliegt. Dafür ist ein „stereophones Hören“ des Heiligen Geistes, der wirkt, wo er will, von Nöten wie auch ein „perspektivbewusstes Sehen“ der „Zeichen der Zeit“: „Innerhalb des für ein solches Verstehen konstitutiven gastfreundlichen Raumes bleibt es auf individuelle Interpretationen und gemeinsame kirchliche Beratung angewiesen. Als lebendiger Traditions- und Rezeptionsprozess bedarf es deshalb einer Methode oder eines *modus procedendi*, der nicht gemeinsame, ein für alle Mal gegebene Glaubensinhalte synthetisiert, sondern – in der Art einer ‚generativen Grammatik‘ – zeigt, wie solche Glaubens- und Lehraussagen in kollektiver, die Interpretationskompetenz aller Partner respektierenden Wahrheitsfindung entstanden sind und weiterhin entstehen können und auf welchem Wege sich unsere Ohren zum Hören des Wortes Gottes und unsere Augen zum Sehen seiner unsichtbaren Gegenwart befähigen lassen. Genau dies ist mit der im Überlieferungsgeschehen implizierten ‚Pastoralität‘ gemeint.“ <sup>50</sup>

48 Ebd., S. 340.

49 Ebd., S. 340.

50 Ebd., S. 332–333.

Anders ausgedrückt: Es stellt sich die elementare Frage danach, wie heute das Zeugnis des Evangeliums neu vernommen, gelebt und bezeugt, wie also – biblisch gesprochen – Jesus heute nachgefolgt werden kann? Der Begriff der „Nachfolge“ ist allerdings aufgrund seiner Rezeptionsgeschichte durchaus belastet. Das Verb „nachfolgen“ ist ein biblischer Begriff, der in der Tora negativ abgrenzend dazu auffordert, nur Gott, dem HERRN zu dienen: „Ihr sollt nicht anderen Göttern nachfolgen, keinem Gott eines Volkes, das in eurer Nachbarschaft wohnt“ (Dtn 6,14). Das Jesus-Wort in Mt 10,38: „Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert“ hat in der Frömmigkeitsgeschichte des Christentums eine prominente Stellung gefunden, nicht zuletzt und insbesondere durch die „Vier Bücher von der Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempfen. Es handelt sich ohne Zweifel um eine der „meistgelesenen Schriften der Weltliteratur“, so Josef Sudbrack S.J., der Persönlichkeiten wie Ignatius von Loyola, Papst Johannes XXIII., Dag Hammarskjöld, Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp, Wilhelm von Leibniz und Johann Michael Sailer aufzählt, die von der Lektüre der „Imitatio Christi“ in ihrer Spiritualität tief beeinflusst waren.<sup>51</sup> Dennoch ist auch im innerchristlichen Raum scharfe Kritik laut geworden, da der Ansatz des Thomas von Kempfen „als weltflüchtig, individualistisch, frömmelnd, auch zu wenig vom Glaubenswissen und Kirchenbewußtsein durchzogen“<sup>52</sup> von nicht wenigen – u. a. auch von Hans Urs von Balthasar – empfunden und kritisiert wurde.<sup>53</sup>

Wenn in dieser Arbeit die „tägliche Taufe“ im „täglichen Vaterunser“ als ein Weg anVerwandelt/anVerwandelnder Nachfolge erörtert wird, gilt es zunächst einmal, auch die frömmigkeitsgeschichtlichen Implikationen (d. h. auch Hypothesen) im Verständnis von „Nachfolge“ aufzuzeigen.

51 Vgl.: Die Nachfolge Christi des Thomas von Kempfen, Herausgegeben und erläutert von Josef Sudbrack SJ, Kevelaer 2000, S. 11–14.

52 Ebd., S. 11.

53 Ebd., S. 12. Sudbrack weist hier auch auf die Skepsis im Handbuch Theologischer Grundbegriffe (1962) hin, die den Satz „Liebe es, unbekannt zu sein und für nichts gehalten zu werden“ (Erstes Buch, Kapitel 3) „als Beispiel ‚negativer Demut‘ kritisiert“. Vgl. Schaffner, Otto: Art. Demut, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von Heinrich Fries, Bd. 1, München 1962, S. 217–225, hier: S. 223.

### 1.3. Nachfolge als „Imitatio“? – Zur Problematik eines frömmigkeitsgeschichtlichen Schlüsselbegriffs

In seiner kulturwissenschaftlichen Studie „Mimesis zur Einführung“ bezieht sich Friedrich Balke ausdrücklich auf die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempfen unter dem Gesichtspunkt der „christomimesis“: „So unzweifelhaft die griechische Herkunft des Begriffs [Mimesis; R. W.] und der mit ihm verbundenen Praktiken ist und so unzweifelhaft es zu einer römischen Wiederaufnahme und Transformation der Mimesis als *imitatio* kommt, so ist damit doch die Geschichte der Wiederaufnahmen, Aneignungen und Umfunktionalisierungen mimetischer Praktiken nicht abgeschlossen. Das zeigt sich vor allem am Christentum, in dessen Mittelpunkt das Leiden bzw. die *passio* eines niedrigen oder erniedrigten Körpers steht.“<sup>54</sup> Bezugnehmend auf ein Standardwerk zur Mimesis von Erich Auerbach resümiert er: „Die christliche Umwertung der Mimesis besteht nun genau darin: das, was bis dahin als der tragischen Darstellung unwürdig galt, weil ihm jede heroische Erhabenheit abgeht, in seiner ihm eigenen Würde ‚nachzuahmen‘ und es damit als legitim erscheinen zu lassen.“<sup>55</sup> Denn die „Nachfolge Christi“ fokussiert den Blick nicht auf den glorreich auferstandenen Gottessohn, sondern auf den leidenden, gedemütigten und am Kreuz gestorbenen Jesus, „wodurch die christomimesis als eine Beziehung radikaler Unähnlichkeit zum göttlichen Prototyp erscheint. Während das Kreuz aus politisch-theologischer Perspektive den Glanz der zukünftigen Herrschaft Christi nur verzögert und fast wie ein Unfall auf dem Weg zur Apotheose erscheint, ist es für die Nachfolger Christi, die von Herrschaftsambitionen völlig frei sind, das eigentliche Ziel irdischer Existenz.“<sup>56</sup> Das führt zu einer Lebensform, die sich als Leidenschule versteht: „Nur ‚auf dem Wege des Leidens‘ können sie ‚Christus ähnlicher und allen seinen Heiligen gleichförmiger werden‘ (NC 81).“<sup>57</sup>

Wenn der Begriff der „Nachfolge Christi“ sich verengt im Sinne einer Nachahmung der Leiden Jesu Christi und Leiden als Ziel christlichen Lebens angesehen wird, dann zeichnet sich an diesem

54 Balke, Friedrich: Mimesis zur Einführung, Hamburg 2018, S. 66.

55 Ebd., S. 67.

56 Ebd., S. 73.

57 Ebd., S. 74.

Punkt eine problematische Verzerrung des Begriffes der „Nachfolge“ an. Leiden ist aus christlicher Perspektive kein Selbstzweck (vgl. Mt 26,42 par).

Balkes Beschäftigung mit der „christomimesis“ „der Machtunterworfenen“ beabsichtigt keine Deskreditierung „christlicher Nachfolge“, sondern er will die vielfältigen Facetten der je unterschiedlichen „Wiederaufnahmen und Transformationen“ des Begriffes eruieren. In diesem Sinne zeigt er auch auf, dass die eben beschriebene Christomimesis als Nachahmung des Leidens Jesu am Kreuz bereits in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen mit einer Nachfolge unter der „Fahne des Kreuzes“ in Verbindung gebracht wird, mit dem Entschluss, „den Tod der Ehre im Kriege zu sterben“.<sup>58</sup> Die Konsequenzen im Politischen zeichnen sich unmittelbar ab: „Mit dem Paradox einer Fahne des Kreuzes vollzieht das Erbauungsbuch die von Kantorowicz beschriebene korporative Wendung der Lehre von den zwei Körpern des Königs nach.“<sup>59</sup> Diese Wendung besteht darin, dass dem natürlichen Körper ein mystischer zur Seite gestellt wird, der zugleich ein korporativer oder kollektiver Körper ist mit Christus als seinem Haupt. „Der mystische Zweitkörper des Christomimeses wurde ‚im Laufe der Zeit immer weniger mystisch und bedeutete schließlich einfach die Kirche als politische Organisation oder – auf dem Wege der Übertragung – jede politische Körperschaft der säkularen Welt‘ (ZK 217). Den Tod der Ehre im Kriege zu sterben erweist sich als Formel einer politisch-theologischen Aufladung der Nachfolge Christi. Diese Formel steht im Widerspruch zur eigentlichen Konzeption der Nachfolge, die das Erbauungsbuch, wie gezeigt, in ausdrücklicher Distanz zu *jedem* irdischen Herrschaftsanspruch der Nachfolger definiert hatte. Die Christomimesis, anders gesagt, unterliegt der Verstaatlichung.“<sup>60</sup> Die von Balke nachgezeichneten Transformationsentwicklungen im Verständnis der Nachfolge Christi bis hinein in eine säkularisierte politische Exploration ist nicht nur ein Beispiel für die von der Soziologin Danièle Hervieu-Léger dargelegte Analyse, die eine unsichtbare Übernahme des kulturellen Sockels des Christentums seitens des Staates am Beispiel des laizistischen

58 Ebd., S. 75.

59 Vgl. dazu die Ausführungen Balkes zur „christomimesis“ unter der Überschrift „Der Pol der Machthaber: Die zwei Körper des Königs, ebd., S. 66–70.

60 Ebd., S. 75.

Frankreichs konstatiert<sup>61</sup>, sondern gibt auch Anlass danach zu fragen, wie angesichts der Transformationen und Deformationen der „Nachfolge Christi“ von dieser heute zeit- und evangeliumsgemäß gesprochen werden kann. Allenthalben wird daher auf die den Weg bzw. die Wege der „Nachfolge“ säumenden „Straßengräben“ zu achten sein, um nicht hinein zu geraten.<sup>62</sup> Die Problematik eines Verständnisses von Nachfolge als Nachahmung zeigt sich nicht nur in der gerade dargelegten Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf weitere kulturgeschichtliche Transformationen, die mit diesem Begriff assoziiert wurden und werden.

Jürgen H. Petersen zeigt in seiner „Geschichte der europäischen Poetik“ auf, „wie verheerend die Folgen sind, wenn man wie Twining, stillschweigend und unreflektiert die These voraussetzt, μίμησις bedeute generell, auf jeden Fall aber bei Aristoteles, Nachahmung.“<sup>63</sup> Der von Petersen erwähnte Thomas Twining war dabei kein Einzelfall: „Der Nachahmungsbegriff hingegen beherrschte die Geschichte der deutschen Poetik vom Rationalismus bis zur deutschen Klassik.“<sup>64</sup> Peterson thematisiert die „Nachahmungsproblematik“ anhand eines Standardwerks deutscher Literaturgeschichte, dem „Buch von der Deutschen Poeterey“ des bedeutenden Theoretikers des Barocks und Begründers der Schlesischen Dichterschule, Martin Opitz (1597–1639 n. Chr.), demnach „die gantze Poeterey im nachäffen der Natur“ bestehe.<sup>65</sup> Den Nachahmungsgedanken, den Opitz mit dem Verb „nachäffen“ noch zweifelsfrei positiv beschrieb, wurde der Sache nach bereits vom deutschen Dichter und Dichtungshistoriker Johann Elias Schlegel (1719–1749) in Frage gestellt<sup>66</sup> und um 1800 vollends verworfen.<sup>67</sup> „Nachäffen“ bekam nunmehr eine Konnotation

61 Siehe dazu die Ausführungen zur „Exkulturation des Glaubens“ in Kap. 1.2.1.

62 Dies betrifft einmal mehr die Frage der Unterscheidung der Geister, auf die insbesondere im Kap. 4.4.7.2 näher eingegangen wird.

63 Petersen, Jürgen H.: *Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*, München 2000, S. 255.

64 Ebd., S. 267.

65 Ebd., S. 11.

66 Vgl. die Ausführungen Petersens zu dessen Buch „Von der Unähnlichkeit in der Nachahmung“, ebd., S. 183–186.

67 Vgl. ebd. „Kapitel VII. Von der Aufklärung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts: Die Auflösung des Nachahmungsprinzips in Poetik und Ästhetik“ und „Kapitel VIII. Die Überwindung des Nachahmungsgedankens“, S. 187–258; sowie: Balke, Friedrich: *Mimesis* (2018), S. 110–126.

im Sinne von „Dilettantismus“, dem eine „Genieästhetik“ entgegensteht, deren Selbstverständnis sich „als die Behauptung einer radikalen Unübertragbarkeit begreifen lässt. Das Genie kann keine Teilhabe an dem gewähren, was es sich als seine unverfügbare Eigentümlichkeit, also als seine Natur zurechnet.“<sup>68</sup>

Festzuhalten ist die negative Konnotation, die dem Begriff der Nachahmung im Sinne von „nachäffen“ und der versperrten Teilhabe an dem, dem bzw. den/die man nachahmt, nunmehr anhaftet. Gleichwohl ist damit das Nachahmungsprinzip keineswegs verabschiedet: „Die Nachahmung von Mustern des Geschmacks, die man seit Kants *Kritik der Urteilskraft* den Dichtern und Künstlern verweigerte, kehrte allerdings als Nachahmung genialer Werke zurück, die sich von der Produktion auf ihre Rezeption verschiebt. Denn den Lesern und Betrachtern obliegt es nun, die Werke in ihrer Einbildungskraft ‚nachzuschaffen‘ oder zu reflektieren, also sie ihrerseits, wie Kant sagt, zu beurteilen, ohne dazu Begriffe zu verwenden: ‚Schön ist das, was ohne Begriffe allgemein gefällt‘, weil es die Vorstellungskräfte in ein freies Spiel versetzt [...] Rezipienten werden nicht länger durch die rhetorische Struktur des manifesten Werks gesteuert, sondern versehen geschriebene Texte mit lauter eigenen ‚genialen‘ Einfällen, die eine Literatur- oder Kunstwissenschaft dann zum Gegenstand von sogenannten *Interpretationen* macht. Diese Art einer *re-produktiven* Nachahmung, die den Kern aller sogenannten Rezeptionsästhetiken definiert, parasitiert zwar am genialen Schöpfertum, ist aber zugleich mit dem Verbot verbunden, dass Interpretieren, so genial ihre Interpretationen auch sein mögen, niemals selbst Werkherrschaft und damit Autorenstatus erlangen.“<sup>69</sup> Bei aller Faszination für die Fertigkeiten der Nachahmung bleibt das Nachahmungsprinzip negativ besetzt: „Nachahmung stellt eine eng begrenzte Tätigkeit des Menschen dar, einerlei ob sie im alltäglichen Leben oder im Bereich der Kunst eine Rolle spielt. Sie ist kopierenden Charakters, setzt die Existenz des Nachzuzuhmenden voraus und bleibt zudem hinter dem zurück, ahmt es ‚nur‘ nach, ohne ihm gleichzukommen.“<sup>70</sup>

68 Balke, Friedrich: *Mimesis* (2018), S. 121.

69 Ebd., S. 121–122.

70 Petersen, Jürgen H.: *Mimesis – Imitatio – Nachahmung* (2000) S. 259.

Auch wenn der Begriff des Nachahmens in den Paulinen (vgl. 2.Thess 3,7,9; Phil 3,17; Eph 5,1), im Hebräerbrief (Hebr 13,7) und in der Weisheitsliteratur (Weis 4,2; 15,9) Verwendung findet – zumeist in pädagogischer Absicht –, muss im heutigen Kontext in Rechnung gestellt werden, dass dieser Begriff, wie gesehen, nicht unbelastet positiv besetzt, sondern kulturgeschichtlich eher negativ konnotiert ist. Dieser Befund bedeutet aber keineswegs, dass mimetische Praxis in der Gegenwartskultur obsolet geworden wäre. Aus medienwissenschaftlicher Sicht stellt Balke fest: „Platons satirisch gemeintes Bild vom spiegelherumtragenden Künstler ist also inzwischen zu einer sozial und politisch eminent wichtigen Tatsache geworden. Mimesis wird erst unter den gegenwärtigen digitalen Bedingungen zu einem *fait social total*, das alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt.“<sup>71</sup> Dass Mimesis aber nicht nur reproduzierender Natur ist, zeigt sich mit Blick auf die „Meme“: „Meme verweisen auf das griechische Wort für Gedächtnis und zugleich auf die Praktiken einer Auswahl und Sammlung anderswo aufgefundener ‚Textbausteine‘, die man zu ‚offenen‘, also fortsetzbaren Notizbüchern arrangierte. Die Macht der Meme ist in diesem Sinne also die Macht einer durch Wiederholung geprägten Lektüre, die zugleich eine andere Verbreitungslinie des aufgelesenen Materials eröffnet: Denn die privaten Notizen können abseits der Institutionen, die Bücher und Werke oder Abhandlungen verwalten [...] umgeschrieben und mit neuen Texten verknüpft werden. In den Memen verschränkt sich also die Funktion der Gedächtnisbildung mit derjenigen der Mimesis.“<sup>72</sup> Ob mit dieser Einsicht in die positive Kraft der Mimesis allerdings das negative Image, das dem Begriff der „Nachahmung“ anhaftet, auflösbar erscheint, sei dahin gestellt.

Auch der Rückgriff auf die mimetische Theorie René Girards<sup>73</sup> durch die Theologie, insbesondere durch Raymund Schwaiger, die er

71 Balke, Friedrich: Mimesis (2018), S. 220; „Die sogenannten Sozialen Medien führen tatsächlich zu einer totalen Form der Bildgebung (Bild-, Ton- und Textgebung, müsste man genauer sagen), die den Alltag begleitet und die sogar noch die spezialistischen Techniken der Bildbearbeitung vergemeinschaftet [...]“ (ebd.)

72 Ebd., S. 226.

73 Eine grundlegende Einführung aus kulturtheoretischer (insbesondere literaturwissenschaftlicher und philosophischer Sicht) bietet: Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Beiträge zur mimetischen Theorie, Bd. 6, Münster – Hamburg – London 2003.

gänzt um „Kierkegaards Analysen zur Angst“ wie sie der Fundamentaltheologe Gerd Neuhaus vornimmt, konfrontiert mit der Ambivalenz des Begriffes, des Näheren mit der mimetischer Nachahmung. Girard erklärt die Entstehung von Gewalt als Folge eines mimetischen (nachahmenden) Begehrens nach etwas, was erst dadurch begehrenswert wird, weil der / die andere es hat bzw. begehrenswert findet. Die dadurch entstehende Rivalität ist die Quelle von Streit und Gewalt, die sich ausdehnt auf das gemeinschaftliche bzw. gesellschaftliche Umfeld, denn „das sintflutartige Anwachsen von Rivalität [bedroht] jede Gemeinschaft, weil auf diese Weise jeder jedermanns Feind wird. Einen Ausweg aus dieser ‚mimetischen‘ Krise bietet der Sündenbock. Wenn plötzlich alle Rivalen einen gemeinsamen Feind entdecken, schlägt die genannte ‚Aneignungsmimesis‘ um in ‚Gegenspielermimesis‘. In der gemeinsamen Exekution dessen, der allen zum Feind geworden ist, finden die Rivalen zum Frieden. Auf diese Weise erlöst der Sündenbock vom genannten Verfeindungszwang und stiftet Gemeinschaft unter denen, die ihn exekutieren.“<sup>74</sup> Bezogen auf das Schicksal Jesu wird dieser Opfer besagter Gewalt, die er paradoxerweise dadurch auf sich zieht, indem er den Verfeindungs- und Rivalitätszwang, der letztlich aus der Angst um sich selbst resultiert, durchbricht: „Insofern gerät Jesus mit denjenigen in Konflikt, deren Bewusstsein der von Gott gewollten Gerechtigkeit vom Ressentiment gegenüber denjenigen geprägt ist, die dieses Bewusstsein nicht teilen. Seine Botschaft richtet sich in diesem Sinne an jene, die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt sind *und die anderen verachten*“ (vgl. Lk 18,9).<sup>75</sup> Jesus wird mithin Opfer jener negativen Mimesis, die zur Sünde führt: „Wenn nämlich Sünde die Behauptung des eigenen Identitätsprofils auf Kosten der jeweils anderen bedeutet, dann wird Jesus auf diese Weise die Last der menschlichen Sünde aufgeladen.“<sup>76</sup> In der Perspektive Girards hat Jesus durch seinen Tod am Kreuz die Spirale der Angst und der Gewalt grundsätzlich überwun-

74 Neuhaus, Gerd: „Positive Mimesis“ – christologische Möglichkeiten und Grenzen einer Rezeption von Girards mimetischer Theorie, in: Augustin, George / Krämer, Klaus / Schulze, Markus (Hg.): *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden*, FS für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2013, S. 379–399, hier: S. 380.

75 Ebd., S. 391.

76 Ebd., S. 395.

den und in der positiven Nachahmung (,positive Mimesis‘) seiner Liebe und seines Vertrauens in Gott, sieht er die negative „begehrende“ und zur Gewalt führenden Mimesis als überwindbar. Neuhaus zitiert Girard: ‚Sein [Jesu, R.W.] Ziel ist es, das vollkommene *Abbild* Gottes zu werden. Er setzt seine ganze Kraft dafür ein, diesen Vater nachzuahmen. Indem er uns einlädt, ihn nachzuahmen, fordert er uns auf, diese seine Nachahmung nachzuahmen. [...] Wenn wir die göttliche Uneigennützigkeit nachahmen, werden wir niemals in die Falle der mimetischen Rivalitäten geraten.<sup>77</sup> Anhand mehrerer neutestamentlicher Textstellen zeigt Neuhaus auf, dass dieser Optimismus in den Automatismus „positiver Mimesis“ nicht gedeckt ist, sondern damit zu rechnen ist, dass die Jünger / innen Jesu immer wieder Mechanismen (negativer) mimetischer Ermächtigungszwängen erliegen, wie Petrus, der in der Ölbergszene die Verhaftung Jesu durch Gewalt verhindern will, um sich seinerseits Jesus zu ermächtigen, was Jesus mit Hinweis auf den Willen des Vaters zurückweist (vgl. Joh 18,10–11; vgl. auch Mk 8,29–33 parr). Statt sich seiner zu ermächtigen (negative Mimesis) können und sollen sie sich von seinem Geist, dem Parakleten (vgl. Joh 15,26) inspirieren und leiten lassen: „Jesus muss also den Jüngern genommen werden, damit *sein* Geist zu *ihrem* Geist werden kann. Das wäre im Sinne Girards zunächst einmal ‚positive Mimesis‘. Gleichzeitig bedeutete dies eine neue ‚Fleischwerdung‘ dieses Geistes in den Jüngern. Der Begriff der Kirche als ‚Leib Christi‘ ist hier vorgebildet, weil Nachfolge die immer neue ‚Verleiblichung‘ dieses Geistes bedeutet. Gleichzeitig macht das Beispiel der Jünger aber noch einmal deutlich, was Paulus meint, wenn er feststellt, er sei ‚Fleisch, d. h. verkauft an die Sünde‘.<sup>78</sup>

In diese Spannung gestellt und nach dem Gesagten stellt sich die Frage, ob unter dem Strich betrachtet der Begriff der „Nachahmung“ noch geeignet erscheint, um anzudeuten, worin Nachfolge bzw. Christ/in-Sein heute bestehen kann und/oder, ob andere Begriffe dabei hilfreicher erscheinen?

77 Ebd., S. 396.

78 Ebd., S. 398.

### 1.3.1 Annäherungen an den Begriff der „Anverwandlung“ „AnVerwandlung“

Die vorausgehenden Ausführungen haben gezeigt, dass ein Verständnis von Nachfolge im Sinne von „Nachahmung“ („Imitatio“) heute überaus problematisch, wenn nicht gar kontraproduktiv erscheinen muss. Auch der Begriff der „Gleichgestaltung“ ist, obwohl er sich im tauftheologischen neutestamentlichen Umfeld befindet, nicht unproblematisch. Paulus versteht darunter ein Gestaltet-Werden „nach dem Bild des Himmlischen“ (1Kor 15,49) bzw. ein Prozessgeschehen „bis Christus in euch Gestalt“ (Gal 4,19) annimmt; aber die Assoziation mit dem geschichtlich belasteten Begriff der „Gleichschaltung“ ist nicht von der Hand zu weisen und könnte den Zugang zur gemeinten Sache eher erschweren, als ihm förderlich sein. Der Begriff der „Gleichgestaltung“ könnte zudem moralistisch aufgefasst werden. Vor dem Zweiten Vatikanum fungierte er als ein zentraler Begriff der Moralthologie und war mit einer restriktiven Moralauffassung verbunden<sup>79</sup>.

Ob durch die Verwendung eines anderen Begriffes wie der bereits im Titel dieser Arbeit bereits eingespielte mimetische Begriff der AnVerwandlung bzw. prädikativ „anVerwandelt“ etwas gewonnen ist, muss sich noch erweisen, denn die Frage stellt sich viel grundsätzlicher angesichts folgender Diagnose: „Mimesis ist ‚out‘. In Zeiten, in denen Literatur- und Kunsttheorie Mimesis als Nachahmung, Widerspiegelung oder Repräsentation von Wahrheit und Wirklichkeit allgemein als ein auslaufendes Modell betrachten, sich diesem Begriff neu zuzuwenden, bedarf ebenso einer guten Begründung wie eine Arbeit zur Kunst- und Darstellungstheorie Walter Benjamins ange-

79 Vgl. Mausbach, Joseph: *Katholische Moralthologie*, Bd. I: Die allgemeine Moral. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt, Neunte, verbesserte Auflage von Gustav Ermecke, Münster 1959. Vgl. dem gegenüber den im Titel „Frei in Christus“ des nachkonziliaren dreibändigen moraltheologischen Standardwerk von Bernhard Häring bereits gekennzeichneten neuen Ansatz einer „Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens“; Ders.: *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. 1–3, Freiburg i. Br. 1979/1981.

sichts einer ständig wachsenden Benjamin-Forschung.<sup>80</sup> Mit dieser Feststellung beginnt Tilman Lang seine umfanglichen „Studien zu Walter Benjamins Begriff der „Mimesis“ und dessen sprachphilosophischen Reflexionen, die hier lediglich im Hinblick auf Benjamins Verwendung des Begriffs der Anverwandlung angedeutet werden können.

### 1.3.1.1. Anverwandlung bei Walter Benjamin

Bei Benjamin taucht der Begriff der Anverwandlung nur gelegentlich auf als eine Umschreibung für Mimesis „als Mimikry im Sinne einer Anverwandlung-an“, worunter ein Annäherungsprozess bzw. ein Prozess der Ver-Ähnlichung „im biologisch-anthropologischen und auch im psychologisch-psychoanalytischen Kontext verstanden als ‚Rudiment des ehemals gewaltigen Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten‘ (II.1, 210)<sup>81</sup> gemeint ist. Mimesis als Anverwandlung ist bei Benjamin also keineswegs im Sinne von „Nachahmung“ verstanden, obgleich er an kindlichen „Nachahmungsspielen“ den Unterschied verdeutlicht: „Benjamins Beispiele gerade der nicht beschränkten Kinderspiele, in denen das ‚Kind [...] nicht nur Kaufmann oder Lehrer, sondern auch Windmühle und Eisenbahn‘ (II.1, 205/210) spielt, nicht aber, *um* Windmühle und Eisenbahn nachahmend zu erkennen, sondern indem es sich körperlich mit den Dingen in einer Weise in Beziehung setzt, in der die Unterscheidung zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenen aufgehoben ist – das Kind stellt nicht Windmühle oder Eisenbahn vor, es *ist* Windmühle oder Eisenbahn – lassen ahnen, worauf das Kinderspiel als Schulung der Mimesis als Mimikry zielt.“<sup>82</sup> Benjamin versteht Mimesis als Anverwandlung also nicht als ein Verfahren „beschädigter Subjektivität“, sondern „der Integration in eine ‚Ordnung der Dinge‘, in eine den ‚Mikro- und Makrokosmos‘ durchziehende, unabsehbare Vielfalt

80 Lang, Tilman: *Mimetisches oder semiologisches Vermögen? Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Palaestra Band 301, Göttingen 1998, S. 9.

81 Ebd., S. 109; die Angaben in Klammern (II.1, 210) beziehen sich auf die Werkausgabe: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972/1991; sie geben Band sowie Seitenzahl an.

82 Ebd., S. 110–111.

von Ähnlichkeitsbeziehungen, deren Erkennbar- bzw. Wahrnehmbarkeit er wiederum mit dem Unbewußten kurzschließt.<sup>83</sup> Anverwandlung ist demnach nicht bloße Nachahmung, imitierendes Nachmachen, sondern ein Grundprinzip des Sich-ins Verhältnis-Setzens zur Wirklichkeit: „Im Zuge einer Passagen-Werk Notiz, in der er Dasein überhaupt als Mimesis und Mimikry bestimmt, hat Benjamin in einer auf die Sprache bezogenen Variation der Mimesis als Mimikry den Zusammenhang von voller Anverwandlung-an einen (sprachlichen) Gegenstand – ‚das äußerste mimetische Genie‘ findet sich laut Benjamin ohnehin ‚in der Erlernung der Sprache‘ (VK, 193) – und dem Heraustreten aus der Zirkulation der Zeichen benannt: ‚Bin ich der, der W.B. heißt, oder heiße ich bloß einfach W.B.? Das sind zwei Seiten der gleichen Medaille, aber die zweite ist abgegriffen, die erste hat Stempelglanz. Die erste Fassung macht es einsichtig, daß der Name Gegenstand einer Mimesis ist (V, 1038)‘.“<sup>84</sup>

Wenn das Dasein durch „Anverwandlung-an“ geprägt ist, dann stellt sich letztlich die Frage nach dem „Gegenstand“ der Anverwandlung? Christlich betrachtet ist der „Gegenstand“ der Anverwandlung aber kein „Objekt“, sondern ein „Subjekt“, von dem man sich kein Bild machen soll und das sich dennoch in hypostatischer Union im AnVerwandelten schlechthin, Jesus, dem Christus, im „Fleische“ und in der Kraft des Heiligen Geistes geoffenbart hat. Die Ihm in der Taufe bereits AnVerwandelten sollen und können sich glaubend im „täglichen Vaterunser“ der „in Christus Jesus“ und „im Heiligen Geist“ geschenkten Gemeinschaft mit Gott neu anVerwandeln (lassen), um anzuVerwandeln. Es handelt sich um ein AnVerwandlung-Geschehen, das im Sprachspiel des Evangelisten Johannes ausgedrückt besagt, dass das Wort Fleisch geworden ist (Joh 1,14), damit „das Fleisch“ sich „dem Wort“ anVerwandelt. Der / die Getaufte heißt dann – Benjamins Unterscheidung aufgreifend – nicht nur „Christ / in“, sondern er / sie ist „in Christus Jesus“<sup>85</sup> und in der Kraft des Heiligen Geistes ein / e Ihm AnVerwandelte / r.

83 Ebd., S. 110.

84 Ebd., S. 112

85 Siehe Kap. 4 zur tauftheologischen Kennzeichnung des Christseins als ein Hingegenommensein in das Gottesverhältnis Jesu als Töchter und Söhne Gottes, des Vaters, „in Christus Jesus“ und in der Kraft des Heiligen Geistes.